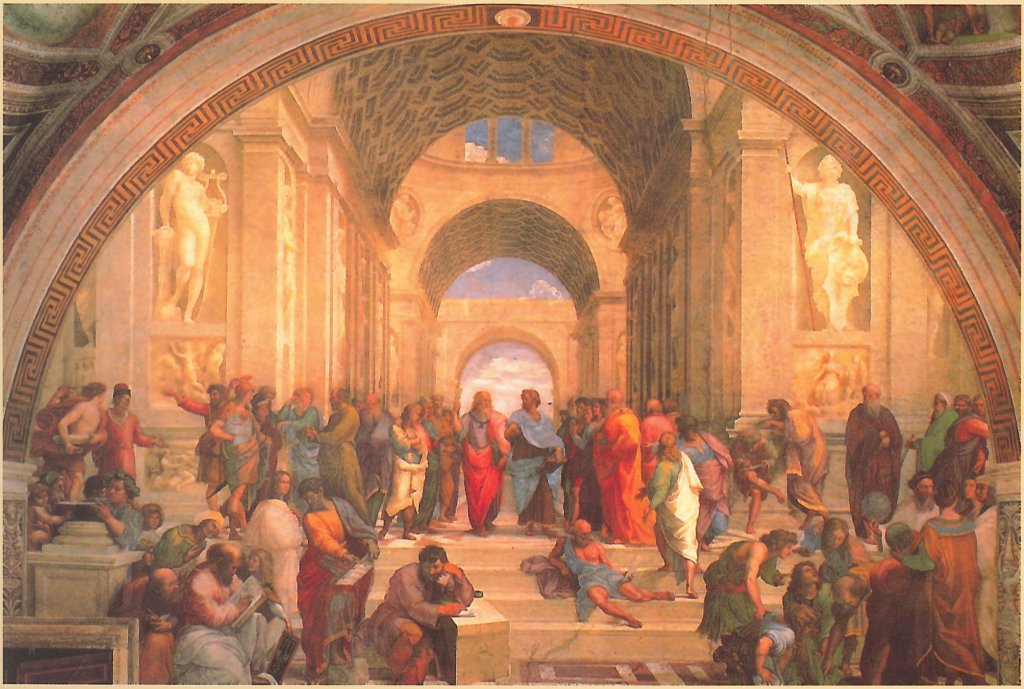
Aristoteles

METAFİZİK



Çeviren
Prof.Dr. Ahmet Arslan

SOSYAL YAYINLAR

METAFİZİK

ARİSTOTELES

METAFİZİK

Çeviren:
Prof. Dr. Ahmet Arslan

SOSYAL YAYINLAR
Babıâli Cad. No: 14 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 522 52 13 – 528 33 14

METAFİZİK
Aristoteles

Çeviren
PROF. DR. AHMET ARSLAN

Kapak illüstrasyon
RAPHAEL

Yayımlayan
SOSYAL YAYINLAR

Baskı
BABA BASIMEVİ

Birinci basım
1985, EGE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

İkinci basım
KASIM 1996

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Felsefe tarihinin en büyük filozoflarından biri Aristoteles ise, Aristoteles'in de tartışmasız en önemli ve tarih boyunca gerek Batı Hıristiyan, gerekse Doğu İslâm düşüncesi üzerinde en geniş kapsamlı etkide bulunmuş eserlerinden biri *Metafizik*'tir. Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak sergileneceği üzere bu esere şimdiye kadar içlerinde Fârâbî, İbni Rüşt, St. Thomas, Albertus Magnus gibi birinci sınıf filozoflar da olmak üzere sayısız düşünür ve yazarlar tarafından küçüklü, büyüklü sayısız şerh, haşiye, açıklama yazılmış ve üzerinde de en büyük sayıda araştırma ve inceleme yapılmıştır.

Esas itibariyle Aristoteles'in varlık öğretisi (ontoloji) ve tanrıbilimini (teoloji) içeren bu eser, ayrıca bize onun kuvve-fiil öğretisi, dört neden kuramı, bilimler sınıflaması, bilim anlayışı vb. gibi çeşitli önemli konular hakkındaki görüşlerini sergilemektedir. Bunun dışında onda Aristoteles'in Platon'un idealar kuramının son derece geniş ve ayrıntılı bir eleştirisini, yine Platon'un hayatının son döneminde sergilediği ve öğrencileri – özellikle Speusippos ve Ksenokrates – tarafından savunulduğu şekliyle son öğretisi, yani ideaları sayılar olarak göz önüne almaya doğru giden ve bir metamatematik olarak değerlendirilmesi uygun olan öğretisi hakkında da emsalsiz değerde bilgilerle karşılaşmaktayız. Nihayet başka kitaplarında da karşılaştığımız bir usule uygun olarak Aristoteles'in *Metafizik*'in başında, A kitabında kendisinden önce gelen filozofların dört nedene ilişkin araştırmaları hakkında verdiği tarihsel bilgiler, onun Yunan felsefesi tarihi ile ilgili olarak da son derecede önemli birinci dereceden bir kaynak özelliğine sahip olmasını doğurmaktadır.

Aristoteles, bizim ait olduğumuz Doğu İslâm dünyasında en iyi bilinen ve hakkında en çok konuşulan ve yazılan filozoflardan birisi, belki de birincisidir. Orta Çağ İslâm düşünce dünyasının, özellikle felsefi düşünce dünyasının kendisinden en çok beslendiği bir filozof olduğuna ise hiç kuşku yoktur. Orta Çağ'da müslümanlar Aristoteles'i "İlk Muallim" adıyla adlandırmış ve Fârâbi'yi, bu nitelendirmeden ve şereflendirmeden mülhem olarak "İkinci Muallim" diye çağırmışlardır. Bir diğer büyük İslâm filozofu, Orta Çağ Batı Hıristiyan dünyası üzerinde en fazla etkide bulunmuş olan İbni Rüşt ise en büyük bir Aristoteles yorumcusu olarak ün kazanmıştır. İslam filozoflarına karşı en şiddetli saldırıyı yöneltmiş olan Gazali'nin de "filozof" deyince aklına hemen Aristoteles'in gelmesi, onun İslâm dünyasındaki etkisinin büyüklüğü ve genişliği hakkında önemli bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

Bu büyük önemi ve etkisine uygun olarak Aristoteles'in hemen hemen bütün eserleri IX. yüzyıldan itibaren önce Süryaniceden, sonra doğrudan Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmiş, bu arada başta *Metafizik* olmak üzere bu eserler üzerinde, yukarda da işaret ettiğimiz gibi, sayısız şerhler, yorumlar, açıklamalar yapılmıştır.

Buna karşılık çağdaş Türk felsefi literatüründe Aristoteles'in ve eserlerinin layık oldukları ilgiyi gördüklerini söylememiz mümkün değildir. Bir diğer ünlü Yunan filozofu olan Platon'un hemen hemen bütün eserlerinin, hem de bazıları birden fazla olmak üzere Türkçe'ye çevrilmesine karşılık Aristoteles'in eserlerinin Türkçe'ye kazandırılması işinin aynı ilgiyi gördüğünü söyleyememekteyiz. 1980'lere gelinceye kadar Aristoteles'in eserleriyle ilgili olarak elimizde sadece şunlar bulunmakta idi: *Organon*'un, yani Aristoteles'in mantıkla ilgili kitaplarının, Hamdi Ragıp Atademir tarafından yapılmış son derece yetersiz, hatta yer yer tamamen yanlış bir çevirisi (*Organon* I-V, İstanbul, 1951-1965), *Atinalıların Devleti*'nin Suat Yakup Baydar tarafından yapılmış olan çevirisi (Ankara, 1943), İsmail Tunalı tarafından yapılmış olan *Poetika*'nın (İstanbul, 1963), Mete Tuncay tarafından yapılmış olan *Politika*'nın (İstanbul, 1975) çevirileri. Bunlara 1980'lerden sonra *Nikomakhos'a Etik*'in ilk beş kitabının Saffet Babür tarafından yapılan çevirisi (Ankara, 1988), Aristoteles'in fiziğe dair eserlerinden *Oluş ve Bozuluş*'un Celal Gürbüz tarafından yapılan çevirisi (İstanbul 1990), yine Celal Gürbüz tarafından yapılan *Ruh Üzerine*'nin çevirisi (Anima, Ruh Üzerine, Cilt I-II, İstanbul, 1990-92), Mehmet H. Doğan tarafından yapılan *Tekhne Rhetorike*'in çevirisi (Retorik, İstanbul 1995), Saffet Babür tarafından yapılan *Kategoriai* ve *Peri Hermeneias*'ın çevirisi (Kategoriler ve Yorum Üzerine, İstanbul 1996) eklenmiştir.

Aristoteles'in *Metafizik*'i de bu genel ilgisizlikten nasibini almış görünmektedir. Bu eserin başlangıçlarından küçük bir kısmı Hilmi Ziya Ülken tarafından Türkçe'ye kazandırılmış, ancak her nedense Ülken bu hayırlı ve önemli teşebbüsünün arkasını getirmemiştir.

Yukarda bazılarını zikrettiğim kendi iç değerinden ileri gelen unsurları ve özellikle benim ilgi ve çalışma alanımı teşkil eden Ortaçağ İslâm felsefesi ve filozofları için taşıdığı büyük önemi göz önüne alarak bundan 15 yıl kadar önce bu güç eserin çevirisine giriştim. *Yazko Felsefe Yazıları* dergisinin 2, 3, 4, 5, 6 ve 7. sayılarında parça parça olarak onun bir kısmını da yayınladım. Daha sonra *Metafizik*'i oluşturan on dört kitabın yedisinin (A, a, B, Γ, Δ, E, Z) çevirisini Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında yayınladım (İzmir, 1985). *Metafizik*'in geri kalan yedi kitabının (H, Θ, I, K, Λ, M, N) çevirisini de yine aynı fakültenin yayınları arasında yayınladım (İzmir, 1993).

Metafizik'in ilk yedi kitabının çevirisini içeren I. cild, aradan geçen on yıl

içinde büyük bir ilgiye mazhar oldu ve kısa zamanda tükendi. Onun geri kalan yedi kitabının çevirisini içeren II. cild de yayınlandığı tarihten bu yana aynı ilgiyi görmeye devam etti. *Sosyal Yayınlar* tarafından basılan elinizde tuttuğunuz bu kitap esas olarak işte bu iki cildin tek bir kitapta toplanmış biçimidir.

Aristoteles'in *Metafizik*'inin Türkçe çevirisinde kendisine dayandığım ana metinler iki tanedir. Birincisi ve nispeten daha fazla dayandığım J. Tricot'un 1934 yılında "Yunan İncelemelerini Teşvik Derneği" tarafından gümüş madalya ile ödüllendirilmiş olan *Metafizik*'in Fransızca çevirisi,[1] diğeri yine Aristoteles üzerinde yaptığı incelemeler, onun eserlerini İngilizce'ye çevirme ve yayınlama yönünden sarfettiği çaba ve gösterdiği başarılardan dolayı "sir" unvanı ile mükafatlandırılmış olan David Ross tarafından yapılmış olan onun İngilizce çevirisidir.[2] Bu iki çeviri ile birlikte zaman zaman tereddüt ettiğim bazı noktalarla ilgili olarak bir karşılaştırma yapabilmek ve metne daha iyi nüfuz edebilmek amacıyla Eug. Rolfes'un Almanca çevirisine de başvurdum.[3] Ayrıca D. Ross'un *Metafizik*'in Yunanca metninin neşrine eklemiş olduğu geniş şerhleri ve açıklamaları, çeviri ile ilgili olarak yararlandığım diğer önemli bir kaynak oldu.[4] Nihayet Tricot'nun da güzel bir şekilde ifade ettiği gibi "Aristoteles'in en iyi yorumcusu, bizzat Aristoteles'in kendisidir." Dolayısı ile *Metafizik* metnini anlamak, çeşitli kısımlarında gösterdiği güçlükleri çözebilmek için Aristoteles'in diğer eserlerine de sık sık başvurdum.

Konuyla ilgilenenlerin bildikleri gibi Aristoteles'in *Metafizik*'i ta baştan bu yana anlaşılması son derece güç, hatta bazı pasajları tamamen karanlık bir eser olma şöhretine sahiptir. (Bilinen ilginç bir hikâye olarak nakilediyorum: El-Cüzcani tarafından kaleme alınmış ünlü hayat hikâyesinde İbni Sina, bütün bilimlerde üstatlık derecesine ulaştıktan sonra ele aldığı *Metafizik*'i kırk defa okumasına ve tamamen ezberlemesine rağmen anlamamış olduğunu belirtir. Bundan dolayı ümitsizliğe kapılmış olduğu bir sırada tesadüfen satın aldığı Fârâbî'nin bir risalesi, "*Aristoteles'in Metafizik Kitabının Gayesi*" adlı eseri sayesinde bu güçlükten kurtulduğunu söyler.[5] Bundan dolayı da tarih boyunca Afrodisias'lı Aleksandros, Themistios, Simplikios, Asklepios, Syrianos'tan başlayarak Fârâbî, İbni Rüşt, St.

---

1. Aristote, *La Métaphysique*, traduite par J. Tricot, Tome I, nouvelle édition entièrement refondue avec Commentaire, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1970.

2. Aristotle, *Metaphysic*, translated by W.D. Ross, The Works of Aristotle, Volume I, pp. 469-626, Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago-London-Toronto-Geneva, 1952.

3. Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt und erläutert von Dr. Theol. Eug. Rolfes, Band I-II, Verlag von Felix Maines, Leipzig, 1920.

4. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary, Volume I-II, Oxford at the Clarendon Press, 1924.

5. Abdurahman Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, II (Les Philosophes Pures), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, s. 597-598'dan naklen.

Thomas, Albertus Magnus'tan geçerek, Bonitz, David Ross'a vb. kadar çeşitli yazarlar, filozoflar ona küçüklü-büyüklü şerhler, haşiyeler yazmak, hakkında açıklama ve yorumlar getirmek ihtiyacını hissetmişlerdir. Ben de kendi payıma birçok yerde metinle ilgili anlama güçlükleri ile karşılaştığım gibi (bu güçlüklerden bazıları çeviriyi sonuçlandırdığım ve yayınladığım tarihten bu yana hâlâ devam etmektedir), bu çeviriyi okuyacak Türk okuyucusunun da aynı veya benzeri güçlüklerle karşılaşmak durumunda olacağını hesap ettim. Bundan dolayı yalnızca Aristoteles'in *Metafizik* metnini Türkçe'ye çevirmenin yeterli olamayacağı, metinde karşılaşılan çeşitli atıflar, imalar, problemler, güçlükler ve karanlık noktalar ile ilgili olarak ayrıca açıklama ve yorumlar vermenin gerekli, hatta zorunlu olduğuna kanaat getirdim. Bu amaçla çevirimde esas olarak kendisine dayandığım Tricot'nun Fransızca çevirisine eklediği ve çeşitli Aristoteles şerhçilerinden yararlanarak düzenlediği geniş açıklama ve notlarını da Türkçe'ye çevirmeye karar verdim. Ancak bu açıklama ve notlarda eski veya çağdaş yorumcu ve yazarlardan çok sayıda ve bazen son derece geniş alıntılar da söz konusudur ve bu alıntılar doğrudan doğruya Yunanca ve Latince'dir. Bu dilleri bilmediğim için bu alıntıları oldukları gibi Türkçe'ye çevirmek, ne yazık ki, mümkün olamazdı. Onları orijinal şekilleri ile vermenin de pek fazla bir yararı olamazdı. Bununla birlikte bu notların başka bir kısmında *Metafizik*'te geçen bazı hayatî öneme haiz teknik kavramların (episteme, phronesis, ousia, metabole vb.) geniş açıklamaları söz konusu idi. Metin alıntıları olmayan bu açıklamaları Fakültemiz öğretim üyesi sayın Prof. Dr. Hasan Malay ve sayın Dr. İhsan Oktay Anar'ın da yardımıyla Türkçe'ye çevirmem mümkün olmuştur. Bu arada önemli gördüğüm az sayıdaki bazı alıntıları Yunanca veya Latince bilen okuyucuya yardımcı olması umuduyla bıraktığım da olmuştur. Sonuç olarak *Metafizik* metninin kendisi kadar, hatta belki daha fazla yer tutan bu notlar ve açıklamalar dikkatle okunursa, Aristoteles'in birçok noktada gerçekten de anlaşılması son derece güç bir özellik gösteren akıl yürütmeleri, düşünce ve tezleri, kanaatimce, büyük ölçüde aydınlığa kavuşacaktır.

Metafizik, yukarda da işaret edildiği gibi Yunanca harfler veya sayılarla gösterilen on dört kitaptan meydana gelmektedir. *Metafizik*'in adı, kendisini teşkil eden on dört kitabın yazılış tarihleri, birbirleriyle ve Aristoteles'in diğer eserleriyle olan ilişkileri, yazmaları vb. bugüne kadar çeşitli Aristoteles ve özellikle *Metafizik* inceleyicileri arasında tartışma konusu olmuştur. *Metafizik*'e ilişkin bu ve benzeri sorunlar hakkında bilgi vermek, ilgili tartışmaları özetlemek, ayrıca *Metafizik*'i teşkil eden on dört kitap hakkında genel bir giriş olmak üzere yine Tricot'nun yukarda adı geçen çevirisinin başında bulunan "Giriş" kısmını da Türkçe'ye çevirmemin yararlı olacağına hükmettim. Okuyucu bu "Giriş" kısmında ayrıca *Metafizik*'in Aristoteles'in eserleri arasında işgal ettiği yere, genel olarak *Metafizik* metninin tesisi tarihine, otantikliğine vb. ilişkin bilgiler de bulacaktır.

Tricot bundan başka bu çevirinin başına, *Metafizik*'le ilgili geniş bir "bibliyografya" eklemiş bulunmaktadır. Bu bibliyografya'da *Metafizik* metninin çeşitli tarihlerde yapılmış baskıları, belli başlı *Metafizik* şerhçilerinin eserlerinin baskıları, nihayet *Metafizik*'le ilgili olarak başvurulan ana eserler hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Ben bu "bibliyografya"yı da çevirime dercetmeyi yararlı gördüm.

David Ross'un Aristoteles üzerine çalışmalarında, onun hakkında yazmış olduğu ve diğer çeşitli Batı dillerine de çevrilmiş olan monografisi özel bir önem taşır.(1) Bu ünlü ve değerli eserinde Ross, Aristoteles'in öğretisinin çeşitli kısımlarını ciddî ve ayrıntılı bir incelemeye tabi tutmakta ve doğrudan doğruya eserlerini izleyerek Aristoteles'in mantığı, doğa felsefesi, biyolojisi, psikolojisi, metafiziği, ahlâkı ve politikası hakkında artık klasik bir değer kazanmış olan bilgiler vermekte, yorumlarda bulunmaktadır. Ross'un bu eseri de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden bazı meslektaşlarımın da katkısıyla tarafımdan Türkçe'ye çevrilmiş ve yayınlanmış bulunmaktadır.(2) Ross'un bu eserinden Aristoteles'in *Metafizik*'i ile ilgili bölümünü de, bu konudaki öğretisinin kendisi hakkında giriş mahiyetinde bir bilgi olarak, bu çevirinin başına eklemeyi uygun gördüm. İncelendiği zaman görüleceği gibi bu bölümde Ross aşağı yukarı *Metafizik*'in kendisinin bölümlerindeki sırayı izlemektedir. Bunun okuyucuya *Metafizik*'in genel yapısı, ilerleyişi, bölümleri ve çerçevesi hakkında sağlıklı bir tablo verebileceği inancındayım.

Nihayet *Metafizik* çevirisinin sonuna eklediğim, *Metafizik*'te geçen çeşitli ve önemli Yunanca ve diğer Batı dillerine ait yabancı terim ve kavramlar listesi üzerinde durmak isterim. Bu liste, bu kavram ve terimleri nasıl karşıladığım konusunda bilgi vermesi dışında, onların geçtikleri sayfalara ve bu sayfalarda bulunan geniş açıklamalara göndermede bulunan küçük bir de İndeks niteliğindedir. *Yabancı Terimler ve Kavramlar Dizini*'ni takip eden *Şerhçiler ve Filozoflar Dizini* ise çeviride ve notlarda adı geçen şerhçiler ve filozoflar için yararlı olacağı düşünülen bir liste olarak tasarlanmıştır.

Bu çevirinin özelliğine gelince: Yukarda sözünü ettiğim iki ana metne dayanmakla birlikte bu çeviride tam olarak onların ne biri, ne diğerine bağlı kalmam söz konusu olmuştur. Tricot ve Ross'un çevirileri, çok nadir bazı farklı okumalar dışında esasta birbirlerinden farklı olmamakla birlikte, ifade ve üslup bakımından önemli ayrılıklar göstermektedirler: Benim çevirim de esas itibariyle, yani anlam olarak bu iki çeviri ile birleşmekle birlikte, kanaatimce yine aynı açıdan, yani ifade, üslup ve biçim bakımından her ikisinden de ayrılmaktadır.

---

1) Sir David Ross, *Aristotle*, Methuen and Co. Ltd. London, 1977.
2) David Ross, *Aristoteles*, Yay. Haz. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.

Temel amacım, çok basit olarak, Aristoteles'in ne demek istediğini anlamak ve bu anladığım şeyi okuyucuya düzgün bir biçimde aktarabilmek olmuştur. Bundan dolayı bir yorum niteliğini taşıyabilecek bir tarzda elimdeki metinlerden uzaklaşmamakla birlikte, onların harfi harfine bir tekrarı olacak bir çeviri yoluna da gitmedim. Bundan dolayı biçim ve ifade tarzı ile ilgili olarak bazı değişiklikler yapmaktan, gerekli gördüğüm yerlerde açıklayıcı kelimeler eklemek veya bölmeler vb. yapmaktan çekinmedim. Bu arada birçok pasajda Aristoteles'in akıl yürütmelerini sergilerken veya kanıtlarını sıralarken Ross ve Tricot'nun yaptıkları gibi ben de aslında olmayan bazı harfler veya rakamlar eklemek suretiyle onları birbirinden ayırmanın yararlı olacağını düşündüm.

Çeviride mümkün olduğu kadar orta bir yol tutmaya, ılımlı bir dil kullanmaya çalıştım. "Kuvve, fiil, mahiyet, tasdik, teslim vb." gibi bazılarına çok "eski" görünebilecek bazı kavram ve kelimeleri kullanmakta hiç tereddüt etmediğim gibi "doğa, kanıtlama, sorun, türsel vb." gibi başka bazılarına da "uydurma" görünebilecek kavram ve kelimelerden yararlanmada da hiçbir duraksama göstermedim. "Eski" dilimize ait olup, ifade ettiği veya karşıladığı anlamla ilgili olarak yerine daha iyisinin konulamadığını düşündüğüm her kelimeyi rahatça kullandığım gibi "yeni" dilimize ait olup her seviye ve grupta aydın arasında aşağı yukarı bir kullanılma alışkanlığı kazanmış olan sözcüklere de çevirimde bol bol yer verdim. Öte yandan çevirimde bu genel prensibime uymayan bazı örneklerle karşılaşılabileceği ihtimali de, doğrusu, beni rahatsız etmedi. Ne benim, ne de başkalarının dil sorununu birtakım ilke kararları ile çözemeyeceğimiz, bunun bizi aşan tarihi-kültürel bir sorun olduğu ve ancak çok uzun bir zaman süresi içinde kendi mantıkî ve doğal gelişimi içinde çözülebileceği, bize düşen görevin içinde yaşadığımız anda, önümüzde hazır bulduğumuz dilin imkânları ile söylemek istediğimiz şeyi düzgün ve uygun bir biçimde söylemeye çalışmaktan ibaret olduğu ana düşüncesi, uzun zamandan beri, yazılarımda dille ilgili kaygıların üçüncü, dördüncü plana geçmesi gibi, bence mutlu, bir sonuç doğurmuştur.

Bu önsözü bitirirken yardımları sayesinde bu çeviride bulunan Yunanca kavram ve terimlerle ilgili açıklama ve notların ortaya çıkması mümkün olmuş olan Prof. Dr. Hasan Malay'la, Dr. İhsan Oktay Anar'a, *Yabancı Terimler ve Kavramlar Dizini*'yle *Şerhçiler ve Filozoflar Dizini*'nin hazırlanmasını kendilerine borçlu olduğum Araştırma Görevlisi Aydın Müftüoğlu, Araştırma Görevlisi Mehmet Kuyurtar ve doktora öğrencim Edibe Tokmak'a teşekkür etmek isterim.

İzmir, 1996
Prof. Dr. Ahmet Arslan

GİRİŞ[1]

Metafizik ve Akroamatik Kitaplar

Metafizik, "akroamatik" (akroamatika) veya onunla aynı anlama gelen, ancak Aristoteles'in kendisinin olmayan bir deyim kullanmak gerekirse "özel, gizli" (esoterika) kitaplar sınıfına girer. Aristoteles, öğrencilerine ayırdığı ve "genel, halka açık" (eksoterika) araştırmalarının tersine, şeyin kendisine ait ilkelerden hareket eden (ek ton oikeion arkhon) ve kanıtlayıcı ve öğretimin konusunu teşkil eden derslerine "akroaseis" adını verir. Bu daha başka özellikleri de arkasından sürükleyen, iç yapı ile ilgili bir özelliktir. İçeriğin kendisi bakımından, "akroamatik" olarak nitelendirilen bir çalışmanın, Fiziğin veya ilk Felsefenin sorun-

---

1) Bu Giriş, daha önceki baskıların girişinden hissedilir ölçüde daha geniş olmakla birlikte aynı zihniyet içinde tasarlanmıştır. *Metafizik*'in gerek bütünü, gerekse kısımlarının her biri ile ilgili olarak ortaya koyduğu her çeşit sorun ve güçlükler hakkında tam bir açıklama vermeyi düşünmedik. Genel açıklamalarla yetindik ve her türlü tartışmadan kaçınarak, Aristoteles incelemelerinin bugünkü durumunda kendilerini kabul ettirmiş olan ve Stagira'lı filozofun eserinin kendisi ile uzun bir süredir haşır neşir olmamızın bize destekler göründüğü çözümleri kabul ettik. Bizim sadece özetlemekle yetindiğimiz ve netice itibariyle sonuçlarını kabul ettiğimiz bu uzun eleştiri çalışmasına bir yüzyıldan beri gerek Almanya'da, gerekse İngiltere ve Fransa'da girişilmiş ve faydalı bir sonuca ulaştırılmıştır. Bu notta, *Metafizik*'in dış tarihi ile ilgili olarak yeterli bir fikir edinmek için başvurulması zorunlu olan belli başlı bilgince inceleme ve yorumlama ile ilgili eserlere kısaca işaret edeceğiz.

Aristoteles'in yorumunun gerçek başlatıcısı Ch. Aug. Brandis. (*Diatribe academica de perditis Aristotelis libris*, Bonn, 1823) ve onunla aynı zamanda Fransa'da (*L'Essai sur le Métaphysique d'Aristote*, 1. cilt 1837; 2. cilt, 1846) adlı eserinden bugün bile yararlanmaya devam ettiğimiz F. Ravaisson'dur. Bonitz, (Latince şerhine Giriş'i: *Metaphysica, pars posterior*, Bonn, 1849) Brandis'in eserini devam ettirmiş ve tamamlamıştır. Kendilerinden söz etmemiz gereken daha yakın zamanlara ait çalışmalar onun aklı başında ve ihtiyatlı sonuçlarını tekrar etmekten başka bir şey yapmamışlardır. Yunan felsefesi tarihçileri (eserinin birinci baskısı 1844-1852 yıllarına ait olan Zeller ve Gomperz; 1893-1902), anlaşıldığına göre, ortaya yeni şeyler koymamışlardır. Kitabının önemli bir ek bölümü Aristoteles'in eserinin kaleme alınışı ve kronolojisinin incelenmesine ayrılmış olan (253-288. sayfalar) J. Chevalier'nin (*La Notion du Nécéssaire chez Aristote et chez ses Prédécésseurs*, Paris, 1915) tezi hakkında da aynı şeyi söylemek gerekir. L. Robin'in sayesinde 1920 yılında yayınlanmış olan, ancak kaleme alınışı ta 1904 yılına kadar geri giden O. Hamelin'in güzel eseri (*Le système d'Aristote*), geçen yüzyılın sonu itibariyle eleştiri çalışmasının sonuçlarını çok açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. Aristoteles'in külliyatı, özellikle de *Metafizik* üzerine gerçekten yeni görüşlerle karşılaşmak için Werner-Wilhelm Jaeger'in çalışmalarını (*Emendationum Aristotelearum Specimen*, Berlin 1911; *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912; *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923) beklemek gerekmiştir. Metinlerin titiz bir incelenmesi sonucunda Jaeger'in varmış olduğu sonuçlar, bütünü itibariyle tutucu olmakla birlikte, bir gözden geçirilmeye, değerlendirilmeye ihtiyaç göstermekteydiler. "*La genèse de l'oevre d'Aristote d'après les travaux récents*" adlı çok

ları gibi spekülasyonun veya pratiğin gerçekten bilimsel bir merakla ele aldığı konularla ilgili oldukça açıktır. Akroamatik kitapların gizli ve sadece topluluğun üyelerine mahsus bir öğreti içerdiğini düşünen İskenderiye'li Klemens'in (*Storm.*, *V.* 575 A), Plutarkhos'un (*Vita Alex.*, 7) ve daha da hayret verici bir şey olarak Simplikios'un (*in Phys. comm.*, 8, 18 Diels) görüşleri üzerinde fazla durmaksızın, "esoterika" ile "eksoterika" arasındaki ayrımın, ele alınan konuların mahiyeti ve önemleri ile ilgili temel bir farklılığa tekabül ettiğini kabul etmek gerekir. Açıklama usulü ve yöntemde kendisini gösteren bu ana zıtlığa eski şerhçiler, özellikle Elias (Pseudo-David) (*in Categ.*, 144, 15 Busse), Pseudo-Ammonios (*in Hermen.*, 3, 20 Busse) ve Simplikios (*in Phys.*, 695, 34 Diels) işaret etmişlerdir. Muhtemel olandan muhtemel sonuçlar çıkaran "eksoterika"nın, diyalektiğin imkânlarından yararlanmalarına ve diyalogun dış görünüşüne sahip olmalarına ("dialogika" adı ile adlandırılmaları bundan ileri gelmektedir) karşılık, analitiğin ve apodiktik kanıtlamanın alanını teşkil eden, sadece "akroamatika"dır. Nihayet – ki bu tamamen dışsal olmakla birlikte sonuçları önemli olmuş olan bir farklılıktır – çoğu zaman edebi bakımdan fazla değerli olmayan asıl anlamında felsefi eserler, ilke olarak, okulun çevresi dışına çıkmazlar ve sadece bu anlamda onlara "özel, gizli" denebilir Buna karşılık daha kolay anlaşılan ve daha popüler olan "genel, halka açık" diyaloglar edebi bir eser olarak piyasaya sürülür, yayınlanırlar ve büyük kitlelere ulaşabilmek için Platon'dan beri türün gerektirdiği her türlü süslemelere sahiptirler (Cicero'nun Aristoteles'in diyaloglarını "flumen aureum" olarak nitelendiren ünlü sözüne (*Acad.*, II, 38, 119) bkz). Bununla birlikte akroamatik kitapların hiçbir şekilde yayınlanmadıkları ve sadece hocanın dersini vermede yararlandığı kişisel notlarının bir araya getirilmesinden ibaret olduklarını sanmak da yanlış olacaktır; gerçekten de onlar genel olarak[1]

---

değerli makalesiyle (Revue Neo-scolastique de Philosophie, 1927, s. 307-341 ve 423-466) A. Mansion bu değerlendirmeyi yapmıştır. *Metafizik*'in son şerhçisi olan W.D. Ross (1924), Jaeger'in çalışmalarından yararlanmakla birlikte birçok noktada kişisel çözümler teklif etmiştir. Özellikle Diyaloglarda Aristoteles'in düşüncesinin evrimini incelemiş olan Ettore Bignoni (*L'Aristotele perduto e la formazion e filozofica di Epikuro*, Floransa, 1936) için de aynı durum söz konusudur.

Genel olarak bu son yılların tartışmalarının, otantiklik ve kompozisyon sorunlarının çoğu ile ilgili olarak, başlangıcı XVI. yüzyıla kadar geri giden ölçüsüz bir bilgince çalışmanın sarsmaya çalıştığı geleneksel pozisyonları kuvvetlendirdiği söylenebilir. Aristoteles'in eseri, özellikle onun zirve noktası olan *Metafizik* bundan güçlenmiş ve sağlamlaşmış olarak çıkmıştır (Daha fazla ayrıntı için krş. L. Robin, *Aristote*, s. 104 ve sonrası).

1) Bu Giriş'te yalnızca genel görüşlerin söz konusu olduğunu hatırlatalım. *Metafizik*'in (kitaplarının bütününün değilse de) birçok parçasının akroamatik kitapların çoğunun sahip olduğunu kabul ettiğimiz bitmişlik özelliğine sahip olmadığına işaret etmek fırsatımız olacaktır : Bazı önemli pasajlarını (belki A'nın birinci kısmının tümünü) bir hocanın ders notları (hypomnemetika) olarak ele almak gerekir; diğerleri (örneğin K'nın ikinci kısmı), çok muhtemel olarak, öğrenci defterleridirler.

bizzat Aristoteles'in kendisi tarafından tamamen yazıya geçirilmiş (şüphesiz tamamen bitmemiş) *dersler* (methodoi) olarak görünmektedirler ve kaleme alınışları da muhtemelen (Ross'un düşündüğünün tersine olarak: *Aristotle*, s. 17) şifahi derslerden *önce* değildir, daha ziyade onlardan *sonra*dır. Çok haklı olarak işaret edilmiş olan üslûp ihmalkârlıklarına bakarak, ne ifadenin kesinlik ve doğruluğu, tanımlardaki sağlamlık ve düzenliliği, ne de özellikle son derece yoğun, öz olmakla birlikte düşüncenin dile getirilişindeki özeni görmezlikten gelemeyiz. Bunlar bir hocanın basit ders notlarında rastlanmayan ve bizi, bu kadar tam bir özellik gösteren metinlerin, (sayıları hiç şüphesiz oldukça çok olan kopyalar halinde) öğrencilerin ellerine verilmek üzere tasarlanmış olduklarını düşünmeye iten niteliklerdir. Hatta Aristoteles-sonrası meşşaîliğin rakip felsefî okullara karşı yürüttüğü hücumları göz önüne alırsak, bu kopyaların okulun dışında da oldukça serbest bir biçimde elden ele dolaşmış olması gerekir: Demek ki bu okulların temsilcileri tartışmaları için zorunlu olan metinleri fazla güçlük çekmeksizin temin edebilmekteydiler.

Özetle, yorumcuların çoğunluğu ile birlikte şu sonuca varacağız ki akroamatik kitaplar öğrencilere yönelik *çalışmalardır* (pragmateia); onlar, okulun bünyesinde ve öğretim amacıyla bir yarı-yayınlanma durumu içinde olmuşlardır. Bununla birlikte Aristoteles'in sağlığında ve ilk yöneticiler zamanında edebi kusurlarından veya teknik niteliklerinden ötürü gerçek anlamda yayınlanmamışlar ve hemen hemen halk tarafından bilinmeyen şeyler olarak kalmışlardır.

Genel Olarak Metafizik'in Otantikliği ve Tarihi

İlkçağ'dan bize Aristoteles'in eseri ile ilgili üç liste kalmıştır. (Bekker baskısının V. cildinde V. Rose tarafından 1870'de yayınlanmış olan) bu listeler, nisbeten yakın tarihlere aittirler. Bundan başka eksik, yorumlanmaları güç bir nitelikte olup, otantiklik sorununu çözmede bize ancak çok küçük bir yardımda bulunmaktadırlar

146 tane kitap adı içeren birinci liste, Laerte'li Diogenes'in listesidir (V, 1, 21 1464-1466 Bekk.). Bize ulaşmış olduğu biçimde Aristoteles'in külliyatını meydana getiren eserlerden hemen hemen hiçbiri bu listede yer almamaktadır. Buna karşılık onda bizim bilmediğimiz birçok kitabın adına rastlanmaktadır. Aristoteles'in kendisinin yaptığı gibi (krş. E, 4, 1028 a 4; Z, 1, 1028 a 11) Diogenes'in de *peri ton posakhos legomenon* adıyla adlandırdığı Δ kitabı müstesna (no 36), *Metafizik*'in bu listede adı geçmemektedir.

– Diogenes'in bu suskunluğu çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Belki o *Metafizik*'in, içerdiği kitaplarının her birine göre farklı adlarla adlandırılmasından ileri gelmektedir (bu adlar, teşhisi güçleştirmektedir). Ancak Diogenes'in

bilinen ihmalkârlığı ve sık sık ortaya koyduğu eleştirici zihniyetten mutlak yoksunluğu (*Ruh Üzerine*'nin adını bile anmamaktadır), bize onun bu suskunluğundan kitabın Aristoteles'e ait olmadığı yönünde herhangi bir sonuç çıkarma imkânını vermemektedir.

İkinci liste, V. Rose (Bekk.in 1466. sayfadaki kısa notuna bakınız) ve Zeller'den itibaren genellikle Miletos'lu bilgin Hesykhios'a (MS. VI. yüzyıl) izafe edilen *Anonymus Menagii* listesidir. Bu liste büyük ölçüde (132 ortak kitap adı) Diogenes'in listesini tekrar etmektedir. *Metafizik*'in adı burada iki defa geçmektedir: 111 numarada *metaphysika* adı ile on kitap olarak ve 154 numarada *tes meta physika* adı ile dokuz kitap olarak.

Üçüncü liste, yani (MS. 70 ve 300 yılları arasında yaşadığı sanılan bir Aristotelesçinin) Romalı Ptolemaios'un listesi, Bekker baskısının 1469-1475 inci sayfalarını kapsamaktadır (V. Rose'un 1469. sayfadaki kısa notuna bakınız). Bu listedeki 49. numarada *de eoquod post physicam tr. XIII* adı altında on üç kitaptan meydana gelen bir *Metafizik*'den söz edilmektedir.

Bu tanıklıklar üzerinde daha fazla durmaksızın, otantiklik sorununun hiç şüphesiz bağlı bulunduğu Aristoteles'in kitaplarının muhafazası tarihi ile ilgili birkaç söz söyleyelim[1]:

Oldukça karışık ve efsanevî unsurlarla içiçe bir durumda bulunan bu hikâyeyi nakledenler Strabon (*Geogr.*, XII, 1, 54) ve Plutarkhos'tur (*Vita Sul.*, 26).[2] Buna göre Aristoteles'in öğrencisi ve Lykeion'un Aristoteles'ten sonraki yöneticisi olan Teophrastos, kendi el yazmaları ile üstadınınkilerini Neleos adında birine miras olarak bırakmıştır. Neleos, onları Troas'taki Skepsis'e götürmüş ve kendi mirasçılarına geçirmiştir. İskenderiye kütüphanesinin rakibi olan kendi kütüphanelerini zenginleştirebilecek bütün kitapları elde etmek isteyen Bergama krallarının açgözlülüğünden onları kurtarmak isteyen cahil ve eğitim görmemiş insanlar olan bu mirasçılar, bu kitapları karmakarışık bir halde bir mahzene yerleştirmişler ve bu mahzende nem ve kurtlar, onlar üzerinde ciddi zararlar meydana getirmiştir. Sulla zamanında, büyük bir kitap düşkünü ve Atina yöneticisi Ariston'un vekili olan Teos'lu Apellikon (krş. Athenaios, *Deipnosoph.*, V, 48-53 ve özellikle 214 d) bu kitapları keşfetmiş ve satın almıştır. Yeterli felsefe bilgisi olmaksızın çıkartmış olduğu ve Atina'da muhafaza edilen kopya, çok kusurlu idi: O, hatalı okuyuşlar ve yazmalarda bulunan boşlukları

---

1) Daha fazla ayrıntı için Ravaisson, *Essai sur la Métaph d'Ar.*, *I*, s. 6 ve devamına; Hamelin, *le Sys. d'Ar.*, s. 60 ve devamına ve özellikle en dikkate değer açıklamalardan birini veren Robin, *Aristote*, s. 10 ve devamına bakınız.

2) Bu metinler Ritter ve Preller (*Hist. philos. gr.*, *no:* 365) tarafından aynen verilmekte ve Ravaisson tarafından Fransızcaya çevrilmiş bulunmaktadır: *Essai sur la Métaph. d'Ar.*, s. 7-8.

doldurmak üzere yapılmış başarısız eklemeler içermekte idi. 86 yılında Atina'nın Sulla tarafından alınmasından sonra Apellikon'un kütüphanesi Roma'ya nakledilmiş, burada Cicero'nun dostu ve çocuklarının mürebbisi olan gramerci Tyrannion, bir kütüphanecinin yardımıyla bu yazmaların varlığını öğrenmeye muvaffak olmuştur. Yeniden gözden geçirdiği, tasnif ettiği ve kopyalarını çıkardığı bu değerli yazıları Tyrannion daha sonra, Aristotelesçi Rodos'lu Andronikos'a vermiştir. Lykeion'un Aristoteles'ten sonraki onbirinci yöneticisi olan Rodos'lu Andronikos, M.Ö. 60 yıllarına doğru onların tam bir baskısını yapmıştır. İşte daha sonraki bütün yeni baskılar, Strabon'a göre çok hatalı olan bu baskıdan çıkmaktadırlar.

Bu hikâye hakkında ne düşünmemiz gerekir? Eğer o doğruysa, Aristoteles'in külliyatının otantikliği ciddi bir biçimde tehlikeye düşmüş demektir. Bir sahte yazmalar bolluğu devrinde, yazmaların uzunca bir süre ve romanlarda rastlanan koşullar içinde saklanmasının arkasından gelen Apellikon'un keşfi, en kötü cinsten şüphelere meydan verici niteliktedir. Öte yandan Teophrastos M.Ö. 287'de öldüğüne göre bundan, Straton'dan sonraki iki yüzyıl boyunca Aristoteles'in bilimsel kitaplarından, gerek Lycon'dan bu yana tam bir gerileme içinde olmakla birlikte muntazam bir biçimde son bilgini Andronikos'un kendisine kadar varlığını devam ettirmiş olan Aristotelesçi okulun, gerekse diğer okulların, özellikle polemikleri bütün bu dönem boyunca felsefî literatürü beslemiş olan Stoacı okulun habersiz oldukları sonucu çıkar (nitekim Strabon ve Plutarkhos bu sonucu çıkarmakta tereddüt etmezler). Ancak bu, inanılamazlığı derhal göze çarpan ve o zamana ait metinlerin incelenmesinin ciddiye alma imkânı vermediği bir durumdur: Birçok tanıklık[1] bizi, Teophrastos'un ilk takipçilerinin, özellikle Lampsakos'lu Straton'un, ancak Aristoteles'in eserleri hakkında ilk elden bir bilginin varlığı ile açıklanması mümkün olan felsefi bir etkinliği muhafaza ettiklerini kabul etmeye zorlamaktadır. Ayrıca yine aynı tanıklıklar bize Aristotelesçiliğin hasımlarının, yani Megaralılar, Epikürcüler ve Stoacıların, gerek yapmış oldukları saldırılarının bütününde, gerekse ayrıntılarında Aristoteles'in bilimsel eserlerini sık sık kullanmış olduklarını göstermektedir. Nihayet Teophrastos'un öğrencisi ve dostu olan Phaleron'lu Demetrios'un tavsiyesi üzerine Ptolemaios Soter tarafından kurulmuş olan ünlü İskenderiye kütüphanesinin Aristoteles'in eserlerinin tam bir koleksiyonuna sahip olmadığını kabul etmek güç olacaktır.

Eğer ihtiyaç varsa ilâve bir kanıtı, Teophrastos'un kendisinin, Strabon'un hikâyesine göre Aristoteles'in yazmalarıyla aynı kaderi paylaşmış olan kitaplarının basımından çıkarabiliriz. Teophrastos'un dinleyicilerinin onların kopyaları-

1) Bunlardan bazıları Hamelin tarafından nakledilmektedir; a.g.e., s. 68 vd.

nı muhafaza etmiş ve çoğaltmış oldukları şüphesizdir. Nitekim mahiyeti üzerinde çağdaş eleştirinin hâlâ mütereddit olduğu ünlü *Karakterler*, Teophrastos'tan sonra, Aristotelesçi okulda temsilcileri arasında 270'den 266'ya kadar okulun yöneticisi olan Lykon'un, *Kharakterismoi*'nin yazarı Ariston'un (M.Ö. II. yüzyılın sonu) ve Satyros'un (II. yüzyıl) adlarına rastlanan tüm bir taklit edebiyatına yolaçmış olan edebi bir türü meydana getirmiştir.

Bütün bu nedenlerden ötürü, (Plutarkhos'un kısmen aynen tekrar ettiği) Strabon'un bu hikâyesinin hemen hemen tamamen reddedilmesi gerekmektedir. Çünkü o, Aristoteles'in felsefi eserlerinin Teophrastos'un ölümünde ortadan kaybolduğu ve artık yalnızca daha sonra Apellikon tarafından satın alınacak olan kütüphanede var olduğunu varsaymaktadır. Oysa gerçekte yukarda işaret ettiğimiz gibi onların kopyaları (sayıları oldukça fazla olması gereken kopyaları), öğrencilerinin veya hasımlarının ellerinde dolaşıp durmaktan hiçbir zaman geri kalmamıştır. Straton'dan sonra gelen yöneticiler zamanında, Aristotelesçi okulun gerilemesinin öğrencileri, bazılarının son derece nadir olmuş olması muhtemel olan bilimsel eserleri gitgide daha çok ihmal etmeye doğru götürmüş olduğu ve aydın zümrenin de kendi payına orijinal metinlerle temasını kaybetmiş olduğu şüphesizdir. Belki ilk defa olarak Aristoteles'in felsefi eserlerinin tam bir koleksiyonunu takdim eden Andronikos'un neşrinin büyük bir ilgi uyandırmış ve Aristotelesçi incelemelerin bir yeniden doğuşunu başlatmış olduğu da kesindir. Bütün bunlar doğrudur ve Andronikos'un hizmeti şüphesiz büyük olmuştur. Ancak ona, tek başına ona, Aristoteles'in eserlerini yok olma ve unutulmadan *kurtarmış olma şerefi verilemez.* **(Kaynağı hiç şüphesiz Andronikos'un kendisi** ve öğrencisi Sidon'lu Boethos olan) Strabon'un bu hikâyesi tam olarak yanlış değilse de hiç olmazsa Hamelin'in dediği gibi "inkâr ettiği şey bakımından yanlıştır" ve bilim dünyasına Aristoteles'i kendisinin tanıtmış olduğuna bizi inandırmakta menfaati olan bir yayımcının iddialarını biraz gereğinden fazla desteklemektedir.[1]

Otantiklik sorunu üzerinde daha fazla durmayacağız. Rönesans döneminde bu otantikliğe Pic de la Mirandole ve özellikle Patrizzi (*discussiones peripateticae*, 1583) gibi tutkulu bilginlerce, sırf Skolastiğin otoritesini yıkmak amacıyla karşı çıkılmıştır. Bir yüzyıldan bu yana önce Brandis, Bekker ve Bonitz'i takiben Almanya'da, sonra Ravaisson'dan itibaren Fransa'da devam eden çalışmalar bu saldırıları çürütmüştür. Eleştiriciler bugün geleneksel olarak Aristoteles'in külliyatını teşkil eden bütün büyük kitapların otantikliğini kabul etmekte görüş birliği içindedirler. Şüphe ancak ikinci dereceden önemli eserlerle ilgilidir.

---

1) J. Bidez'in çok canlı hikâyesine bkz.: *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.

Metafizik Aristoteles'e aidiyeti en emin olan eserlerden biridir. Bazı kısımları veya pasajları üzerinde ilerde bahsedeceğimiz ayrıntı ile ilgili bazı güçlükler kendilerini göstermekteyse de kitapların bütünü kesinlikle Aristoteles'in eseridir. Onun, yazarının sağlığında yayınlanmadığını biliyoruz. Aristoteles onu en sadık öğrencisi Eudemos'a emanet etmiştir ve (eğer Ps.–Aleksandros'un verdiği bilgiye (515, 20) inanacak olursak) Eudemos da onu ilk defa olarak yayınlamıştır. Ancak eser, hemen hemen öğrencilerin dar çevresi dışına çıkmamış ve Andronikos'un zamanına kadar ondan hemen hemen tamamen habersiz kalınmıştır. Aristotelesçilerin kendileri, Straton'un etkisi altında fiziksel ve deneysel araştırmalara yönelmek üzere onu ihmal etmiş görünmektedirler. Teophrastos'un zamanından itibaren yazarlarda *Metafizik*'in adının zikredilmesi olayına rastlanmamasının nedeni budur. Cicero'nun suskunluğunda da bizi şaşırtacak bir şey yoktur: Onun zamanında ahlakî hayatta her türlü düşünceyi kendi içinde eriten Stoacı okulun etkisi altında yüksek felsefî incelemeler hemen hemen tamamen terkedilmişti ve Platon'un düşünür olmaktan çok yazar olarak okunması ve hayran olunmasına karşılık Aristoteles "praeter admodum paucos" (Cic. *Top.*, I) olarak bilinmekteydi ve bizim bugün onun en kolay anlaşılan eserleri olarak düşündüğümüz eserleri, örneğin *Topikler*, son derece karanlık bir kitap olma şöhretini sürdürüyordu. Romalıların pozitif dehasına, *Metafizik* gibi edebi süsü güçlüklerini telafi etmekten uzak olan bir eser, ancak çok sınırlı ölçüde çekici gelebilirdi.

Otantiklik lehine dış eleştirinin sağladığı bütün nedenlere, iç yapı ile ilgili düşüncelerin sonucu olan nedenler gelip eklenmektedir: (Belki a kitabı ve K kitabının ikinci kısmı hariç olmak üzere) eserin tümü bakımından, düşüncenin esasının kendisi ve ifade ediliş biçimi, tanınması çok kolay olan üslupla ilgili özellikler (örneğin öncül ve sonuçların birarada bulunuşu), biçim ve içeriğin tam uyumu, kelime haznesinin kesinliği ve teknikliği, tanımlardaki tam skolastik sağlamlık, her türlü belagat araştırması ile ilgili olarak ihmalkârlık ölçüsüne vardırılmış bir kayıtsızlık, ancak salt mantığın taleplerine boyun eğen bir üslûp kuruluğu ve yoğunluğu, analizlerin kılı kırk yarma özelliği ve özellikle düşünce tarihinde belki biricik olan dogmatik sertlik, kendinden emin hava, kesin tavır, bütün bunlar *Metafizik*'in Aristoteles'e aidiyeti konusunda hiçbir şüpheye mahal bırakmamaktadır. Uzun zamandan beri eleştiri, eserin hakikiliğinden emindir.

Metafizik'in dış tarihi ile ilgili bu açıklamayı bitirmek üzere Andronikos tarafından yayınlanmasından bu yana diğer baskıları ve hakkında yapılan şerhlerden de kısaca söz edelim:

Bize ulaşan Yunan şerhlerinin sayısı dörttür. Bu şerhlerin tümü aynı değerde değildir. Gerek Aristoteles'in metninin tesisi (bu nokta ile ilgili olarak krş. Ross, I, *Introduction.*, s. CLXI), gerekse onun yorumu ile ilgili olarak onlar ara-

sında en önemlisi Aphrodisiaslı Aleksandros'unkidir (ikinci yüzyılın sonu ve üçüncü yüzyılın başı): Sadece A–Δ kitaplarının şerhi onun elinden çıkmış görünmektedir. E–N kitaplarının şerhine gelince, bir yazmaya dayanılarak o genellikle Ephesos'lu Mikhael'e (XI. yüzyıl) izafe edilmektedir. Daha sonra Themistios'un (IV. yüzyıl) Λ kitabı hakkındaki geniş açıklaması, yeni-Platoncu Ammonios'un öğrencisi olan Tralles'li Asklepios'un (VI. yüzyılın sonu) A–Z kitapları ile ilgili şerhi ve nihayet Proklos'un hocası ve Atina okulunun yöneticilerinden biri olan yeni-Platoncu Syrianos'un (380-438 civarında) B, Γ, M, ve N kitapları ile ilgili yorumu gelmektedir.

Metafizik'in anlaşılması için Yunanlı yorumcuların bilinmesi zorunludur. Lykeion'un öğretilerini onların ışığında açıkladıkları ve çoğu zaman değerlendirdikleri kendi kişisel öğretilerini ne kadar ihtiyatla karşılamak gerekirse gereksin, onlar Aristoteles'in ilk öğrencilerine, hatta belki Aristoteles'in kendisine kadar geri giden bir yorumlama geleneğine sahiptiler. Biz sık sık onların eserlerine başvurduk (zorunlu bibliyografik bilgiler daha ilerde verilecektir).

Ortaçağ da bize belli sayıda Arapça (onlardan biri XII. yüzyılda yaşamış olan İbni Rüşt'ünkidir) ve Latince şerhler bırakmıştır. Bu sonuncular arasında Albertus Magnus'un ve özellikle sentetik açıklaması en dikkate değerlerinden biri olan St. Thomas'nın şerhini zikretmek gerekir.

XVII. yüzyılda ekseriya gereğinden fazla hızlı olmakla birlikte hâlâ yararlanılabilir olan Sylvester Maurus'un şerhi ortaya çıkmıştır.

Birçok noktada *Metafizik*'in yorumunu yenilemiş olan daha sonraki incelemelerle ilgili olarak *Bibliyografya*'mıza ve bu çeviri içindeki sayısız notlara gönderiyoruz.

Ortaçağ bize miras olarak birkaç Latince çeviri bırakmıştır. 1210'dan önce İstanbul'da yapılmış olan birinci çeviri *Metaphysika vetus* adıyla adlandırılır. O, Γ, 4, 1007 a 31'de biter. XIII. yüzyılın ortasından kalma bir diğer ve yine kısmî (a kitabı, A, B ve Λ'dan kısımlar) *Metaphysica nova* adıyla bilinen çeviri, bazan Cremona'lı Gerard'a, bazan Michel Scot'a izafe edilir. *Metafizik*'in Arapça çevirisinden yapılmış olan bu çeviri çok kusurludur. St. Thomas'nın talimatı üzerine Moerbeke'li Guillaume'un girişmiş olduğu (XIII. yüzyılın sonu) ve *Versio antiqua* adı ile bilinen çeviri Yunanca metnin sadık bir kopyası olup bugün bile kendisinden yararlanılabilir niteliktedir. Kardinal Bessarion'un çevirisi (1450), son derece değerlidir.

Metafizik'in Yazmaları

Metafizik'in yazmaları oldukça çok sayıdadır. Onların sayılması ve kısaca tasviri Bonitz neşrinin önsözünde (I, s. IV-XX), Christ neşrinin önsözünde

(s. IV ve 21) ve Ross neşrinin önsözünde ("the text of metaphysics", s. CIV-CLXVI) bulunmaktadır. İki ana yazma, XII. yüzyıldan kalma (A^b kısaltması ile işaret edilen) *Laurentianus* 87, 12 ve X. yüzyılın başından kalma (E kısaltması ile işaret edilen) *Parisinus*, 1853'tür. Onlar Bekker'den bu yana bütün *Metafizik* baskılarına temel ödevi görmüşlerdir. Ross, bunlardan başka X. yüzyıl başına ait olan ve kendisine enteresan değişik okumalar sağlamış olan yakınlarda keşfedilmiş bir diğer yazmadan, *Vindobonensis* (j) yazmasından yararlanmıştır.

Metafizik'in Adı

Metafizik (meta ta physika) kavramına Aristoteles'te rastlanmaz. O, varlığın bilimini belirtmek üzere, aralarında bir ayrım yapmaksızın "bilgelik" (sophia: A, 2, 1), "felsefe" (philosophia: K, 3, 1061 b 5; 1061 b 25), "ilk felsefe" (prote philosophia: E, 1, 1026 a 16,24, 30( ), "teoloji" (thelogia: E, 2, 1026 a 19 vd.; K, 7, 1064 b 3 vd.) deyimlerini kullanır. Yeri gelmişken hatırlatalım: Bu adlar çokluğu, Diogenes'in görünüşteki suskunluğunu (V, 22 ve devamı) açıklamak için yeterlidir.

Aristoteles, eserine muhtemel "ilk felsefe" (peri tes protes philosophias, krş. örneğin *de motu anim.*, 6, 700 b 9), adını vermekteydi. Teophrastos'un *Metafizik*'inin bir şerhine dayanılarak (12 a 4, 323, 18 Br., 38 Ross) ilk defa Şam'lı Nikolas'ta (Augustus dönemi) karşılaşılan "meta ta physika" deyimi, Aristoteles'in bilinen ilk yayımcısı olan Andronikos'tan (M.Ö. I. yüzyıl) daha geriye gitmemektedir. Bununla birlikte Jaeger (*Studien...*, s. 178-180) bu adın daha eski bir yayımcı tarafından seçildiği görüşündedir. Ne olursa olsun bugün genellikle "meta ta physika" adının, Andronikos'un neşrinde Aristoteles'in eserlerinin düzenlenişinden çıktığı – bu düzenlemede kitabımızın konuları *Fizik*'le ilgili kitaplardan *sonra* gelmekteydi – kabul edilmektedir. Daha önce Aleksandros'un (170, 6) ve Asklepios'un da (1, 19) görüşü olan bu kanaate Simplikios (*in Phys.*, 1, 17 Diels) ve Pseudo-Ammonios (*in Categ.*, 6, Busse) tarafından karşı çıkılmıştır. Onlara göre iç yapıyla ilgili bazı düşünceler de *Metafizik* adının verilmesinde rol oynamıştır. Her halükârda Ravaisson'un açıklamasına göre (*Essai.*, I, 140) bu ad basitliğinden dolayı, çok eski zamanlara kadar geri gidiyor görünmektedir.

Tek kelime halinde *Metafizik*'e ilk defa VI. yüzyıla ait olduğunu gördüğümüz Hesykhios'un listesinde rastlanmaktadır. Fakat o ancak XII. yüzyıldan itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır ve onu ilk kullanmaya başlayanın İbni Rüşt olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemden itibaren metafizik, vahyin verilerine karşıt olarak tanrısal şeylerin ve düşünce ve eylemin ilkelerinin akla dayanan bilgisi anlamına gelmekteydi.

Bölümler ve Plan

Metafizik I'den XIV'e kadar rakamlarla veya A, a, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M ve N harfleri ile gösterilen 14 kitaba ayrılır. Son otuz yıldan bu yana harflerin kullanılışı ağır basmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi *Metafizik*'in bütününün otantikliği kesindir. Ancak onu meydana getiren kitapların herbiri ile ilgili olarak da aynı soruyu vaz etmemiz ve onun genel olarak kabul edilen düzeninin bizzat Aristoteles'in kendisinin düzeni olup olmadığını sormamız gerekir. Burada kronoloji sorunları özel bir önem kazanmaktadır ve onların gerek kendileri, gerekse diğer sorunlarla olan ilişkileri, ancak her kitabın özellikleri ve içeriğinin, hiç olmazsa kısa bir inceleme ve analize tâbi tutulması ile açıklığa kavuşturulup çözülebilir. Eserin genel planını ve kendi aralarında farklı kısımlarını birbirlerine bağlayan bağı sergilemeden ve bu kısımların sadece yan yana mı bulunduğu, yoksa organik bir bütün içinde birbirleriyle kaynaşma halinde mi oldukları konusunda karar vermeden önce, onu meydana getiren on dört kitabı teker teker veya küçük gruplar halinde gözden geçirmemiz uygun olacaktır. Daha önce zikrettiğimiz W. Jaeger'in olağanüstü çalışmaları birçok noktayı açıklığa kavuşturmuş ve bize yeni bilgiler sağlamıştır. Bu kadar önemli bir katkıyı ihmal etmekten kaçınacağız. Bununla birlikte Jaeger'in sonuçlarının hangi kayıtlar altında kabul edilmeyi hak ettiklerini göreceğiz.

A Kitabı : A kitabı, genel olarak, Aristoteles'in faaliyetinin ilk dönemine bağlanır. O, oldukça geniş fragmentleri elimizde olan ve Jaeger'e göre bir "program belirten eser" (die Programmschrift) olan *Felsefe Üzerine* (de Philosophia) ile aynı zamana aittir. O halde A, hemen Platon'un ölümünü takip eden ve Assos dönemi diye adlandırılan döneme aittir. Bu dönemde Aristoteles üç yıl (348-345) Hermias'ın sarayında kalmıştır. Jaeger'e göre (*Arist.*, s. 172 vd.) bu dönemin özelliğini teşkil eden şey, Aristotelesçiliğin Platonculuğun temel tezlerine henüz çok büyük ölçüde bağımlı oluşudur. Bu bağımlılık İdealar teorisi tartışılırken Aristoteles'in sürekli olarak birinci çoğul şahsı kullanmasıyla dilde de kendisini göstermektedir, (krş. 9, 990 b 9 ve ilgili not). Böylece Aristoteles kendisini Akademia'nın bir üyesi olarak adlandırmaktadır. Bu, cazip bir görüştür ve çok muhtemel görünmektedir. Bununla birlikte şunu belirtelim ki hoca ile öğrencisi arasındaki görüş ayrılığı daha sonra, özellikle Aristoteles'in artık kendisini Platoncu olarak adlandırmadığı M kitabının ilgili pasajının kaleme alınışı esnasında daha güçlü bir biçimde kendini göstermekteyse de, Platon'a karşı polemiğinin daha şimdiden kendisini ortaya koyduğu ve 9. bölümünün tümünü işgal ettiği A kitabında da yeterli ölçüde belirgindir. Öyle görünüyor ki Aristoteles'in düşüncesinin hiç olmazsa İdealar öğretisi ile ilgili tavrı açısından

evrimi, içerikten ziyade ifadeyi ilgilendiren ikinci dereceden önemli noktalarla alâkalıdır. Assos dönemi ile onu takip eden dönemler arasındaki fark, Jaeger'in iddia ettiği kadar belirgin değildir. Çünkü ilkin Aristoteles hiçbir zaman Akademi'nin geleneğine sadık kalmaktan vazgeçmemiştir. Öte yandan o, ta A kitabından ve bir gençlik eseri olan *Felsefe Üzerine*'den (10 ve 11. fragmentler) itibaren modelciliği eleştirisiyle Platonculuğun ana tezine Akademi içinde muhalefetini göstermiştir. Aristotelesçi form, hâlâ Platoncu İdeadır (ve bu noktada Aristoteles her zaman Platon'un öğrencisi olarak kalmıştır); ancak o, duyusaldan ayrılamaz olan, içinde gerçekleştiği şeylere içkin olan İdeadır (ve bu noktada da Aristoteles, ta felsefi kariyerinin başından itibaren Platon'dan bağımsız görünmektedir). Ana hatları *Felsefe Üzerine*'nin kaleme alınışı sırasında kesin biçimini almış görünen teoloji alanında da Aristoteles, Platon'un öğretisine bağlı kalmakla birlikte, erkenden orijinalliğini göstermiştir: Aristoteles'in Tanrı'sı, Platon'unki gibi tektir ve yine Platon'un Tanrı'sı gibi bir salt formdur; Ancak onun aşkınlığı ve hareket ettiriciliği daha kuvvetli bir biçimde vurgulanmıştır ve *Timaios*'ta o kadar önemli bir rol oynayan Âlem Ruhu anlayışı kesin olarak terkedilmiştir. Bu açıklamalardan, Aristotelesçi düşüncenin, merhalelerine işaret edilmekten hoşlanılan evriminin, sisteminin kendisinin temellerini önemli ölçüde etkilemediği sonucuna geçmek hakkına sahiptir.

A kitabı, açıkça kendisine tarihsel bir giriş ödevi gördüğü *Metafizik*'in bütününe aittir. O zamanlar yepyeni olan ve uygulaması ile diğer büyük kitaplarında da karşılaşacağımız doksografik yönteme başvuran Aristoteles, kendisinden önce gelenlerin görüşlerini belirtmekle işe başlar ve kasıtlı olarak kendi kelime haznesini kullanmak suretiyle onların kendi felsefesinin bir taslağı, bir önsezisi olduklarını göstermeye çalışır. Bu inceleme onun zihninde, vazedilen sorunun öğeleri ile ortaya çıkardığı güçlükleri tesbit etmek amacına yöneliktir. O halde tam olarak tarafgir bir özellikte olmamakla birlikte buradaki sergilemesi, saf bir düşünce tarihçisinin sergilemesi değildir. Kendisini bir geleneğe bağlama kaygısı içinde olan ve hedeflediği amacı – ki bu amaç, bir prensipler biliminin ortaya konmasıdır – hiçbir zaman gözden kaybetmeyen Aristoteles, kendisinden önce gelenlerin görüşlerini, sadece kendi kişisel kaygılarına cevap vermeleri ölçüsünde inceler. Amacı bir bilgince çalışma, eleştirisel bir eser ortaya koymak değildir; pozitif sonuçlara erişmektir. Bilimsel teoriler kendisini ancak, sistemini, bu sisteme karşı yöneltilebilecek eleştiri ve güçlüklerden kurtarmak için ilgilendirmektedir (Tarihçi Aristoteles'le ilgili olarak krş. H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935). Aristoteles'te sergileme ve eleştirinin sürekli birbirine karışmasının nedeni budur. Değerlendirmelerinde bazan soğukkanlı olmamasının ve kendisinden önce gelen felsefeleri ne akla, ne de deneye uygun şeyler olarak göz önüne almama yönündeki eğiliminin de ne-

deni budur. Kendiliğinden ortaya çıkan ve genel olarak Thales'ten Platon'a kadarki sistemlerin kronolojik sırasını izleyen bu ilk kitabın planı üzerinde daha fazla durmak yararsızdır.

a Kitabı : (Hiç şüphesiz bitmemiş bir durumda bulunan) a kitabının otantikliği her zaman çok tartışılmıştır. Numaralamasının da gösterdiği gibi o, esere sonradan sokulmuştur. Öte yandan A ile B arasındaki bağlantıyı koparmakta gibi görünmektedir. Nihayet diğer kitaplarda kendisine hiçbir kesin göndermede bulunulmamaktadır. İlkçağ'dan bu yana bu nedenler, onun Aristoteles'e aidiyetine karşı çıkmak için yeterli görülmüşlerdir. Eskiler onun Eudemos'un yeğeni ve Aristoteles'in öğrencisi olan Rodos'lu Pasikles'in (Christ'in küçük sözlüğüne bakınız) eseri olduğuna inanmaktaydılar ve W. Jaeger de kendi payına onun Pasikles tarafından kaleme alınmış olan Aristoteles'in bir konuşmasının parça parça notlarından meydana geldiğini düşünmektedir – Günümüzde onun otantikliğini savunmuş olan A. Lasson'un görüşü (*Die Metaphysik des Aristoteles*, İena, 1907) hemen hemen tek başına kalmaktaysa da (çünkü ortada kesin kanıtlar mevcut değildir : Krş. Jaeger, *Studien*..., 86, 114 vd.), Yunanlı şerhçilerin hiçbir zaman onun Aristoteles'in eseri olduğuna karşı çıkmamış olduklarını kabul etmek doğrudur (Aleks., 137, 2; Askl., 113, 5 (Askl. muhtemelen A ile a'yı birbirine karıştırmaktadır : 1, 4 ve 20); Syr., 1–7); Syr. ve Askl. yalnız bu kitabın yerinde olmadığını, onun daha ziyade *Fizik*'e giriş ödevi görmesi gerektiğini düşünmektedirler (Jaeger de bu görüşü paylaşmaktadır). Nihayet Bonitz (II, 27), a'nın otantik olmadığı tezine eğilim göstermekle birlikte sonuçta kesin bir yargıda bulunmaktan çekinmektedir. – Bize gelince, önce sürülen itirazları görmezlikten gelmemekle birlikte, a priori olarak onun Aristoteles'e ait olmasının imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Hatta *Metafizik*'in geri kalan kısmına hiçbir aykırılık göstermeyen içerik ve üslupla ilgili iç yapıdan kaynaklanan düşüncelerden ötürü bu aidiyet bize muhtemel bile görünmektedir. Üstelik onun A ile B arasında işgal ettiği yere karşı çıkmak için geçerli bir nedenin varlığını da kabul etmiyoruz. Çünkü tarihsel girişten sonra Aristoteles'in bir ilk ilkeler ve ilk nedenlerin biliminin imkânını incelemesi oldukça açıklanabilir bir şeydir. Şimdi İlk Felsefenin konusunun kendisi olan bir ilk prensibin varlığı, sonsuz bir nedenler dizisini tasarlamanın imkânsız olmasından çıkar (2. bölüm). Bu kanıtlamanın önünde ve arkasında felsefi inceleme, bunun güçlükleri, yöntemle ilgili (1 ve 3. bölümler) genel düşünceler, fazla önemi olmayan ve çok kısa genel düşünceler bulunmaktadır. Kitabın planı şüphesiz kesinlikten yoksundur. Ancak onu meydana getiren üç bölümde Bonitz gibi (17) İlk Felsefe ile hiçbir ilgisi olmayan "commentario quaedam temere et fortuita conglutinata"dan başka bir şeyin varlığını görmemek, aşırıdır. A'nın sonunda bulunan ve genel olarak a atlanarak B'nin sorunlarının (aporia) bir başlangıcı kabul edilen 24-25. satır-

lar, a 2'nin tartışmaları ile de ilgili olabilirler (bu yönde olmak üzere Aleks. 136, 14 ve 13; 6'ya bakınız.).

B Kitabı : Eskiler (krş. Aleks., 172, 18), daha önce gelen kitaplar sadece giriş ödevi gördüklerinden B kitabını *Metafizik*'in gerçek başlangıcı olarak görmekteydiler. Her halükârda B, açık olarak kendisine göndermede bulunduğu (2, 996 b 8) A kitabının doğal devamıdır ve onunla aynı döneme aittir. Jaeger'e göre Aristoteles'in bu dönemde kaygıları, Platon'unkilere yakındı ve (6, 1002 b 33 de vazedilen ve sadece duyusal gerçekliği ilgilendiren kuvve ve fiil hakkındaki sorun hariç olmak üzere) hemen hemen yalnızca duyusal-üstü tözlerin varlığı sorunu ile ilgili idi. Öte yandan A kitabında yaptığı gibi Aristoteles, burada da Platoncuları belirtmek üzere çoğul birinci şahsı kullanmakta ve böylece kendisini de onlardan biri olarak görmektedir. – Notlarımızda, bu kitabın özelliğini oluşturan "diaporematik" yöntemden daha uzun söz edeceğiz; "aporia"yı tanımlayacak ve çağdaş yorumcuların çoğunluğu ile birlikte Aristoteles'in sergilemesinin "dogmatik bir sistem olmak şöyle dursun kendisini tamamen karanlıkta hissettiği bir bölgede hakikati keşfetmek üzere bir dizi girişimini temsil ettiği"ni (Ross, *Aristotle*, s. 155; *Metafizik* baskısının girişi ile de krş; I, s. XIII, XXXI) savunmanın doğru olup olmadığını göreceğiz. Burada şu kadarını söyleyelim ki B kitabı, hemen başında, daha sonraki kitaplarda karşılaşılacak ve çözüme kavuşturulacak olan bir dizi sorunu ortaya koyarak, aynı zamanda tüm *Metafizik*'in birliğini sağlamaktadır. Bu nedenle o, özel bir önem taşımaktadır; çünkü bu bize, bu andan itibaren basit bir birbirinden bağımsız incelemeler bütünü karşısında bulunmadığımızı, tersine farklı kısımları kesin ve ayrıntılı bir programı gerçekleştiren düzenli bir eser karşısında bulunduğumuzu söyleme imkânını vermektedir.

Γ *Kitabı* : Sekiz bölümde varlık olmak bakımından Varlık'ı, aksiyomlar ve çelişkisizlik ilkesini ele alan Γ kitabı, A ve B ile bağlantı içindedir. O (mümkün yeniden ele almalar müstesna) ilk döneme aittir ve B'nin sorunlarından (apories) birçoğunu çözüme kavuşturur. Böylece 1. ve 3. bölümler, 1. ve 3. sorunlara; kendisinden sonra gelen bölümlerin bir devamı oldukları 3. bölüm, 2. soruna cevap teşkil eder. O halde A, B ve Γ grubunun birliği açık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kitabın tahlili çok kolaydır ve bölümlerin birbirini izleyişi kusursuzdur. Onda iki kısım ayırdedilebilir : İlk iki bölümü içine alan birinci kısım, *Metafizik*'in konusunu belirler; 3–8. bölümlerden meydana gelen ikinci kısım ise, ilk prensiplerin, özellikle Herakletios ve Sofistlerin tersine olarak değeri tasdik edilen çelişkisizlik ilkesinin dolaylı bir kanıtlamasını içine alan *eleştirisel* bir kısımdır. İki kısım arasındaki bağı kavramak kolaydır : Aksiyomların ve ilk prensiplerin (özellikle her türlü kesinliğin temeli olan çelişkisizlik ilkesinin) bilgisi, varlık olmak bakımından Varlık'ın bilgisi gibi *Metafizik*'in alanına aittir;

çünkü bu prensipler varlığın belli bir cinsi ile değil, varlık olmak bakımından Varlık'la ilgilidirler (başka deyişle evrensel olarak geçerlidirler). Metafiziğin konusuna gelince (1. bölüm), onunla ilgili olarak Γ'da A'ya nazaran açık bir ilerleme göze çarpmaktadır : İlk Felsefe onda artık sadece varlıkların mutlak anlamda ilk nedenlerinin bilimi değil, varlık olmak bakımından Varlık'ın bilimi olarak tanımlanmaktadır.

Δ *kitabı* : Laerte'li Diogenes, Aristoteles'in eserlerine ilişkin listesinde (V, 27) *peri ton posakhos legomenon* adını verdiği (de iis quae multifariam dicuntur) ve Δ'dan başkası olmayan bir eseri zikreder. Bir tür felsefe sözlüğü olan bu kitap, birçok nazik sorunu ortaya koyar – Bonitz'den(27) bu yana genellikle, onun tümüyle Aristoteles'in elinden çıkma olduğu kabul edilmektedir. Aristoteles, gerek *Metafizik*'in diğer kitaplarında (E, Z, Θ, I), gerekse *Fizik*'te ve *Oluş ve Yokoluş Üzerine*'de ona birçok kez atıfta bulunmaktadır. Buna karşılık eleştirmenler ona tahsis edilmesi gereken yer konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Şerhçilerin çoğunluğu bugün Δ'nın, planını tehlikeye düşürdüğü *Metafizik*'e yabancı olduğunu ve çok muhtemel olarak ileri bir tarihte onun Γ ile E arasına sokulmasının, bu iki kitabı birbirine bağlayan bağı kopardığını düşünmektedirler. Çok az öneme sahip veya tamamen önemsiz bazı kavramlara (örneğin "sakat edilmiş"; 27. bölüm) bütün bir bölümün tahsis edilmesine karşılık, "tür", "madde", "sınır", "mahiyet", "fiil" vb. (eidos, hyle, horos, ti esti, energeia) gibi temel bir öneme haiz olan ve sık sık geçen diğer bazılarının es geçildiğini veya yetersiz bir biçimde işlendiğini belirtmektedirler. Nihayet A'ya yapılan atıfların (özellikle Aleksandros tarafından başvurulan (344, 2) 2, 2, 1004 a 28 deki metin; Bonitz'in eleştirisi ile (19) krş. E, 2, 1026 a 34 e'ye de bkz.) uzaktan veya şüpheli olduğu belirtilmektedir. Bu nedenler, Bonitz'le birlikte şu sonuca varmayı mümkün kılmaktadır ki Δ kitabının kendisinden önce ve sonra gelen kitaplarla hiçbir ilgisi yoktur ve onu ya (Ravaisson'un düşündüğü gibi) *Metafizik*'in veya hatta içinde ele alınan bazı maddelerin ilk Felsefeye çok yabancı olmalarından dolayı *Fizik*'in tür bir girişi olarak göz önüne almak gerekir. – Her halükârda, bu görüşe göre, Δ kitabı, *Fizik*'ten de önceye ait olan eski bir eserdir; oysa *Metafizik*, genel olarak bütünü itibariyle *Fizik*'ten sonra kaleme alınmıştır. – Yunan şerhçileri ise tamamen farklı bir görüşteydiler. Aleksandros (344, 20) Δ'nın ait olduğu yerin, geleneğin kendisi için tahsis ettiği yer olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Delilleri her zaman başarılı olmaktan uzaksa da (örneğin yukarda işaret ettiğimiz Γ, 2, 1004 a 2 deki atıf), Aristoteles'in Γ kitabında ilk Felsefenin konusunu belirledikten sonra, dersinin devamında yararlanmayı düşündüğü kavramların anlamını açıklığa kavuşturmak ve tesbit etmek ihtiyacını duymuş olması oldukça doğaldır. Bütün şerhçiler tarafından işaret edilen eksiklik ve boşluklar, o halde, gerek acele ve eksik bir kaleme alıştan, gerekse şifahî

öğretimle ilgili bir eserin özelliğini teşkil eden anlatım ve biçim özgürlüğünden ileri gelmiş olabilir. Zaten eserin Aristoteles'e aidiyeti bir defa kabul edildikten sonra, bu sorun ikinci dereceden bir öneme haizdir. – Farklı uzunluklarda ve değerlerde olan bu bölümlerde Aristoteles tarafından incelenen terimlerin sayısı otuzdur. Bonitz'in işaret ettiği gibi (yukarda adı geçen metin) onların dağılımı hiçbir kurala uyar görünmemektedir. St. Thomas, (*Comm.*, s. 250, not 749) şu sınıflandırmayı teklif etmiştir: 1) Nedene işaret eden terimler ("ilke", "neden", "öğe", "doğa", "zorunlu"); 2) İlk Felsefenin konusu veya kısımlarına işaret eden terimler ("bir olan", "varlık", "töz", "aynı olan", "zıtlar", "önce gelen" ve "sonra gelen", "kuvvet", "nicelik", "nitelik", "göreli"; 3) Varlığın belirlenimlerine işaret eden terimler ("mükemmel olan" vb...). Ancak bu tür bir sınıflama, gereğinden fazla sistematiktir. Empirik olmasına ve hiçbir açıklama ilkesi sağlamamasına rağmen, Ross'un sınıflandırması (I, 289-290) bize daha tercihe şayan görünmektedir.

E Kitabı : Açık olarak B'ye atıfta bulunmamakla birlikte, E kitabı da Γ gibi B'ye bağlıdır ve (bazı yeniden gözden geçirmeler müstesna) o da Assos dönemi diye adlandırılan Platoncu döneme aittir; çünkü o, B'nin ilk nedenlerinin biliminin tek mi, çok mu olduğu yönündeki birinci sorusuna cevap teşkil etmektedir. Kitabın önemi I. bölümün sonunda Aristoteles'in Platon'dan miras aldığı ve en yüce ve tek bir Tanrı'nın varlığını tasdik etme özelliğini taşıyan *teolojik* anlayışla Γ, 1'de tanımlanan, *Metafizik*'in varlığın evrensel bilimi olarak *ontolojik* anlayışını ortaya koyduğu ve birbirleriyle bağdaştırmaya çalıştığı pasajdan ileri gelir. Γ ve E hakkındaki yorumumuzda, bu anlayışların Aristoteles'in zihninde gerçekten birbirine aykırı mı olduğunu, yani onun ontolojisinin, Jaeger'inn savunduğu gibi teolojisinin zararına mı geliştiğini, yoksa geleneksel yoruma uygun olarak ve Aristoteles'in kendisinin de bizi benimsemeye davet ettiği üzere, ontoloji ile teolojinin bir aynı disiplinin birbirini tamamlayan ve aynı derecede meşru iki cephesi mi olduklarını kendi kendimize soracağız. Kabul edilen çözüm ne olursa olsun, E'nin birinci bölümünün hem B, hem de Γ ile bağlantılı olduğu açıktır. Bu ise A, B ve Γ kitapları ile ilgili olarak ortaya koyduğumuz şeyi devam ettirerek (Natorp'un düşündüğünün tersine), ABΓ ve E'nin birliğini sağlamaktadır. Jaeger'le birlikte E'nin 1. bölümü ile 2–4. bölümleri arasında bir kopukluk olduğunu ileri sürmek – Jaeger'e göre bu sonuncu bölümler, kaleme alınışları daha yakın bir zamana rastlayan ve amacı ABΓE'yi eserin bütününe bağlamak olan bir tür ekleme niteliğindedirler – faydasızdır. Çünkü 2–4. bölümleri, 1. bölümden ayırmak bize imkânsız görünmektedir. İlk Felsefeyi özenle diğer theoretik bilimlerden ayırdıktan, doğasını ve kapsamını belirledikten, nihayet konusu yani varlık olmak bakımından Varlık üzerine yeni ve kesin bilgiler verdikten sonra, Aristoteles, tamamen doğal olarak, Metafi-

zik'in alanından birbiri ardından ilineksel anlamda Varlıkla (2–3. bölümler), doğru anlamında Varlık'ı (4. bölüm) uzaklaştıracak bir biçimde – ilineksel anlamda varlık, bilime elverişli değildir; doğru anlamında varlık ise ancak düşüncenin bir hâlinden ibarettir – Varlık'ın farklı anlamlarının incelemesine geçmektedir. Alanın böylece sınırlandırılmasından sonra geriye Varlık'ın diğer anlamları kalmaktadır. Bunlar çeşitli kategorilere dağılmış olan Varlık'la, bilkuvve ve bilfiil Varlık'tır. Varlık'ın bu çeşitli cinsleri sırasıyla Z, H ve Θ kitaplarında incelenecektir.

Z Kitabı : Otantikliği tartışılmaz olan Z kitabının orijinalliği, Jaeger'e göre, Aristoteles'in düşüncesinin daha öncekilere göre belirgin bir ilerlemesini göstermesinde yatmaktadır. Onun görüşüne göre, BΓE kitaplarının Akademi döneminin kaygılarını yansıtmalarına ve hemen hemen sadece duyusal-üstü tözleri konu olarak almalarına karşılık Z kitabı, araştırmalarını duyusal varlıkları da içine alacak bir şekilde genişleten yeni bir varlık olmak bakımından Varlık'ın metafiziğini başlatmaktadır. Böylece o, H ve Θ'den ayrılamazdır. Z, H ve Θ kitapları, H ve Θ'nın başında bulunan bağlantı kısımları ve kitaplar arasındaki göndermelerle birbirlerine bağlı ayrı bir bütün teşkil etmektedirler. Yine bu görüşe göre, Z kitabı gerek E'den (Jaeger'e göre yukarda gördüğümüz gibi, Z kitabı, E'ye ancak onun 2-4. suni bölümleriyle bağlıdır), gerekse I'dan (yine aynı görüşe göre I'da daha sonra, ZH ve Θ, eserin bütününe dahil edildiği zaman ona eklenmiştir) bağımsızdır. – Jaeger'in tezini çok ihtiyatla ele almamız gerekmektedir (nitekim kendisi de daha radikal bir tutuma sahip olan *Studien*'den birkaç yıl sonra yayınladığı *Aristoteles*'inde bu tezi yumuşatmıştır). ZHΘ grubunun bağımsızlığı ancak göreli bir bağımsızlıktır. Çünkü bir yandan, B'ye hiçbir açık göndermede bulunmamasına ve ΓE'nin sorunlarını devam ettirmemesine rağmen, onun B tarafından ortaya konan sorunları çözdüğü şüphesizdir. Öte yandan, Z'nin kendisinin E ile bağlantısı bize apaçık görünmektedir: E'de, *Metafizik*'in ilineksel anlamda Varlık'la doğru anlamında Varlık'ın tersine, çeşitli kategoriler bakımından Varlık'tan meydana gelen konusunu belirledikten sonra Aristoteles kendi kendisine Varlık'ın ne olduğunu sormakta ve onun töz olduğu cevabını vermektedir; Çünkü şeyleri bize tanıtan tözdür ve bu töz, mahiyetten, formel tözden başkası değildir. Bütün kategorilerin kendisine bağlı oldukları formel töz, böylece birçok ayıklamadan sonra ilk Felsefenin ana konusunu teşkil etmektedir. Ve (daha ziyade ontolojiik bir bakış açısından sorunu ele alan I'dan farklı olarak) Z kitabı onu, özellikle tanımın konusu olması bakımından göz önüne almaktadır. Bu düşüncelerden birçok önemli sonuç çıkmaktadır: İlkin ZHΘ grubu, bağımsızlığının bir kısmını kaybetmeye ve *Metafizik*'in bütününü içine girmeye doğru gitmektedir: O, E'nin doğal devamıdır ve tözle mahiyet üzerine spekülasyonları ile Λ'yı haber verir ve hazırlar. Ayrıca o, Z ve H'nin

M'ye, E'nin Θ'ya yaptığı göndermelerle eserin geri kalan kısmı ile birleşir ve böylece ΛΒΤΑΖΗΘΜΝ dizisi elde edilir. O halde ΖΗΘ'yı tüm *Metafizik*'in belkemiği (Ross, I, *Introd.*, s. XVIII) olarak adlandırmak aşırıdır. Sonra Jaeger gibi, münhasıran duyusal tözleri ele aldığı ileri sürülerek ΖΗΘ grubunun, metafizikten ziyade fiziksel bir özellik gösterdiği kabul edilemez. Aslında düşünce ile duyusal doğadan çıkarılan formel öğenin, evrensel olarak geçerli olması ve gerek duyusal, gerekse duyusal-üstü bütün tözlere şamil olması anlamında varlık olmak bakımından Varlık'ın bir ilkesi olduğu açıktır. Nihayet H ve Θ kendi paylarına Z'nin devamından başka bir şey değildirler. H, kuvve ve fiil olarak Varlık'ı ele alan Θ'ya geçiş ödevi görür. Ancak bundan bu üç kitabın birbirinden ayrılmazlığı sonucu zorunlu olarak çıkmaz. – Z kitabının planı Bonitz tarafından (10 vd.) iyi bir biçimde ortaya konmuştur ve onun tahliline eklenecek bir şey yoktur. Aristoteles tarafından benimsenen düzenlemede, özellikle son bölümlerle ilgili olarak belli bir düzensizliğin var olduğunu belirtmek gerekirse de, (krş. Bonitz, 352) kitabın bütünü tutarlıdır ve şöylece özetlenebilir: E kitabında diğerlerinden ayırt edilerek ortaya konmuş olan kategoriler bakımından varlık sonuçta töze indirgendiğinden (çünkü bütün kategoriler onsuz var olamazlar), araştırmalarımızın konusunu meydana getiren tözdür. Şimdi ne cins, ne madde, ne tümel, ne birey veya onun kısımları töz olmak iddiasında bulunamazlar. Sadece mahiyet, yani form, Platoncu anlamda form değil, duyusaldan ayrı olmayan, onun içinde bulunan ve tanımın konusunun kendisi olan form, tözlük iddiasında bulunabilir.

H Kitabı : H kitabı üzerine söyleyeceğimiz az şey kalmaktadır. Yukarda gördüğümüz gibi o, Z ve Θ ile birlikte, tözün incelenmesine tahsis edilmiş doğal bir grubu oluşturmaktadır. Ancak Θ; çok belirgin olarak bir Z'den Θ'ya geçiş özelliğini göstermektedir. Sonuçlar H'ın başında hatırlatılan Z'de töz, değişmeyle her türlü bağlantıdan bağımsız olarak statik görünüşü altında göz önüne alınmıştı. Oysa Θ'da kuvve ve fiil kavramları derinleştirilecektir. Bu tahlilin bir ilk taslağı daha önce H'da yapılır. Onda maddenin ve formun doğası ile ilgili birçok sorunu çözdükten sonra Aristoteles, varlığı kuvveden fiilen geçiren fail nedenin eylemi ile tanımın öğelerinin ve bileşik tözlerin birliğini açıklamaktadır.

Θ *Kitabı* : Z ve H ile sıkı bağlantı içinde olan bu kitabı tümüyle kuvve ve fiilin, onların farklı türlerinin ve karşılıklı ilişkilerinin tahlili doldurmaktadır. Böylece Aristoteles'in E kitabında Varlık'ın çeşitli anlamları üzerinde açtığı soruşturma bitmiş olmaktadır.

I Kitabı : Jaeger'e göre, Bir olan'la Çok olan hakkındaki I kitabının hemen hemen bağımsız ve esere sonradan eklenmiş olan bir kitap olduğunu görmüştük. Daha önce Bonitz de Aristoteles'in bu kitabı bağımsız olarak kaleme aldığı

ve ancak daha sonra ve kusurlu bir biçimde daha önceki kitaplara bağladığından şüphelenmişti. Bununla birlikte bu bağımsızlığı mutlak anlamda ele almak hatalı olacaktır. *Metafizik*'in diğer hiçbir kitabında kesin bir ifade ile I'ya atıfta bulunulmadığı doğru olmakla birlikte, hiç olmazsa I'nın kendisinin eserin geri kalanına, özellikle B'ye yaptığı göndermeler oldukça çok sayıdadır (2. bölüm, 1053 b 10 da B'nin açık olarak zikredilmesi; B, 4, 1001 a 5–24'de Birlik üzerine açılmış tartışmanın büyük bir kısmının yeniden özetlenmesi; B, I, 995 b 20 de sorunlar olarak vazedilen ve daha önce Γ, 2, 1004 a 17 de incelenmiş olan Aynı olan, Başka olan, Benzer olan, Farklı olan, Karşıtlık gibi kavramların incelenmesi). I, ayrıca 2, 1053 b 17 de Z'ye atıfta bulunmaktadır. O, Z'yi devam ettirmekte ve tamamlamaktadır; çünkü tözü daha sıkı anlamda ontolojik bir bakış açısından incelemektedir. Bütün bunlardan I'nın *Metafizik*'in bütününe ait olduğu sonucuna varacağız. Onu mantıksal olarak, çağdaş yorumcuların ileri sürdükleri gibi, M N'nin arkasına yerleştirmek mi gerekir? Bu bile şüphelidir ve I'yı, ZHΘ grubundan ayırmak için yeterli neden mevcut değildir. – Ayrıca I kitabında yer alan tartışmaların kısa bir tahlili de onun *Metafizik*'in, hem de önemsiz olmayan tamamlayıcı bir parçası olduğunu göstermektedir: Çünkü eğer İlk Felsefenin konusu Varlık ise ve eğer Γ, 2'nin ortaya koyduğu gibi Varlık ve Birlik eşdeğer kavramlarsa, Bir olan'ın ve ondan çıkan kavramların incelenmesinin İlk Felsefenin alanına ait olduğu açıktır. Bütün bu nedenlerden dolayı I'nın ABΓΔEZHΘ ile bağlantısı bize inkâr edilemez gibi görünmektedir.

K Kitabı : K kitabının otantikliği üzerinde özellikle Spengel, V. Rose (*de Aristi libr. ord.*, 156, Berlin, 1854) ve Christ tarafından şüpheler ileri sürülmüştür. Kitabın bütünü ile ilgili olan bu şüphelerin nedeni, birinci kısmında, Aristoteles'te başka hiçbir yerde karşılaşılmayan üslûpla ilgili özelliklerin varlığıdır ("ge men" ifadesi, bu birinci kısımda yedi defa (2, 1060 a 17 de ve başka yerlerde) tekrarlanmaktadır) (krş. *İnd. Arist.*, 147 a 44–46). Ancak çok ince bir biçimde ele alınması gereken bu kanıt (diğer kitaplarda da benzeri özelliklerle karşılaşılmaktadır) kesin değildir ve bugün genel olarak, hiç olmazsa K'nın birinci kısmının otantik olduğunu kabul etmekte görüş birliği mevcuttur. Onda ayrıca A'ya (1, 1059 a 19) ve Λ'ya (7, 1064 a 36) yapılan göndermelerin varlığı ortaya konmaktadır. – K'nın birinci kısmı (1-8. bölümler), BΓE'nin yeniden elden geçirilmiş hızlı bir tekrarıdır. Natorp (*Archiv f. Gesch, d. Philos.*, I, 178), iç yapıdan ileri gelen nedenlerle ve özellikle bazı tartışmaların kabul edilmesi gereken Platoncu özelliğinden dolayı K'nın otantikliğini reddetmiştir. Gerçekte, ilk sekiz bölümün açıkça Aristotelesçi havası apaçık bir biçimde kendini göstermektedir ve Jaeger düşüncenin ve dilin, onun otantikliğini destekleyici mahiyette olduğunu savunmakta haklıdır. Aristoteles'in felsefi faaliyetinin ilk döneminde güçlü bir biçimde kendini göstermiş olan Platoncu etki inkâr edilemezse de

onu, Jaeger'e göre (*Arist.*, 216–222), K'nın kaleme alınışının ΒΓΕ'ninkinden önce olmasıyla açıklamak gerekir. Yine Jaeger'e göre böyle bir öncelik, özellikle kitabın başında yer alan ve B'nin paralel pasajından farklı olarak A, 9 da bulunan İdealar öğretisinin çürütülmesini biliniyor farzeden bir pasajdan (1, 1059 b 3) ortaya çıkmaktadır. O halde B, sonra gelmektedir. Bu varsayım savunulabilir. Bununla birlikte K kitabının tümünün bize ulaşmış olduğu eksik biçiminden ötürü onun kanıtlanması oldukça güçtür. – Birinci kısma sunî bir tarzda bağlı olan ve *Metafizik*'e bir tür giriş olarak göz önüne alınması mümkün olan ikinci kısım (9–12. bölümler), *Fizik*'in II, III, ve IV. kitaplarından çıkarılmış seçmelerden (extraits) meydana gelmektedir. Fazla özen gösterilmeden ve oldukça beceriksiz bir biçimde seçilmiş olan bu parçalar, Bonitz'den bu yana (22-23) genel olarak Aristoteles'in bir öğrencisine izafe edilmektedir. Ancak onun Aristoteles'in kendisinin eseri olmasına gerçekten engel teşkil eden bir şey mevcut değildir: Eğer böyleyse Aristoteles metafizik sistemini "ex professo" sergilemeye geçmeden önce, dinleyicilerine değişme ve sonsuza ilişkin fiziksel görüşleri hakkında biraz hızlı kısa bir özet vermeyi yararlı görmüş olmalıdır. – Ps.-Aleks.'a göre (633, 35), K, Λ'dan hemen önce işgal ettiği yere, K'nın, ΒΓΕ'nin olduğu gibi, Λ'nın da ΖΗΘ'nın yeni bir versiyonu olmasından dolayı konulmuştur.

Λ *Kitabı* : Λ'nın genel yorumu ve *Metafizik*'te işgal ettiği yer, önemli sorunlara yol açmıştır. – Hamelin hariç olmak üzere (*le Syst. d'Ar.*, s. 34-35), Bonitz'den, Jaeger ve Ross'a kadar bütün çağdaş Aristoteles yorumcuları (otantikliğini tartışma konusu yapmadıkları) Λ kitabını, biricik konusunu evrenin ezeli-ebedi, hareketsiz bir hareket ettiricisinin varlığını ve doğasını dogmatik olarak tesis etmenin meydana getirdiği bağımsız bir eser olarak göz önüne alma hususunda görüş birliği içindedirler. Bu Hamelin'le birlikte mümkün olduğu kadar şiddetle karşı çıkılması gereken bir tezdir. Çünkü Λ'nın diğer kitaplara açık göndermelerde bulunmadığı ve özellikle töz üzerine tartışmada Z'ye hiçbir atıfta bulunmadığı doğrudur; öte yandan diğer kitaplarda Λ'ya yapılan göndermeler de az sayıdadır ve kesin değildir. (Z, 11, 1037 a 12, daha çok MN'ye atıfta bulunmaktadır; ancak Ross'un düşündüğünün tersine olarak (I, *Introd.*, XXVII) biz E, 2, 1027 a 19 ve K, 7, 1064 a 36'da gerçekten Λ'nın kastedildiği görüşündeyiz); Nihayet Λ, 1-5 i K, 1-8'e bağlayan Kricshe (*Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, I, 1840, s. 263 ve sonrası) ve Goedeckemeyer'in bu varsayımlarını reddetmek gerekir; Ama bütün bunlardan kesinlikle Λ'nın kendi kendine yettiği ve *Metafizik*'in diğer kısımlarına hiçbir bağla bağlı olmadığı sonucuna da geçmemek gerekir. Göndermeler konusu burada ikinci dereceden bir öneme sahiptir; Çünkü önce, gizli göndermeler olabilir: Nitekim örneğin Brandis ve Hamelin'in haklı olarak işaret ettikleri gibi Λ'nın 4. bölümündeki tartışmanın gerisinde B'nin bazı sorunları vardır (örneğin B'nin 3. bölümünün ba-

şında bulunan 6. sorun). Sonra Λ'nın bazı pasajlarının diğer kitaplarda bulunan pasajlarla iç bağlantısı üzerinde şüphe yoktur: Nitekim E, I'in sonunda vazedilen teolojinin konusu olan hareketsiz bir tözün varlığı problemi, ilk hareket ettiricinin doğası hakkındaki 6-8. bölümlerin önemli geniş açıklamalarını haber vermektedir. Λ'nın Z ile ilişkileri de açıktır. O, Z'yi devam ettirir ve tamamlar. Ross, çok iyi bir biçimde şunları söylemektedir: "Z kitabının önemi, form ve madde arasındaki ilişkiler konusu üzerine tuttuğu ışıktan ileri gelmektedir. Buna karşılık Λ'nın önemi herşeyin aynı nedenlere sahip olduğunu söylemenin hangi anlamda mümkün olduğu sorununda yatar. Aristoteles, ilk neden dışında farklı cinslere ait olan şeylerin ancak analojik anlamda aynı nedenlere sahip olduklarını belirtmekte ve başka herhangi bir yerde olduğundan daha açık olarak türsel formdan ayrı bireysel formun varlığını kabul etmektedir; çünkü o, şöyle demektedir: "Sizin formunuz, maddeniz ve hareket ettirici nedeniniz, genel kavramları bakımından aynı oldukları benim formum, maddem ve hareket ettirici nedenimden farklıdırlar" (5, 1071 a 27) ve yine o, bu aynı espri içinde, tümel nedenlerin var olmadığını ileri sürmektedir (5, 1071 a 19-23). O halde ilk neden, genel bir ilke değildir, bireysel bir Zihindir" (*Aristotle*, s. 175-76). Nihayet Λ ve *Fizik* birbirleriyle dayanışma içindedirler: Λ 1, 1069 a 36, duyusal tözlerin incelenmesini *Fizik*'e havale eder. Ancak bundan dolayı bu tözler, duyusal-üstü tözlerden ayrı ve onların altında bir varlığa sahip olarak hiç olmazsa ikinci dereceden bir konusunu teşkil ettikleri *Metafizik*'in alanı dışına atılmazlar. Onlar, ilk hareket ettiriciye bağımlı olmaları bakımından İlk Felsefenin alanı içine girerler (krş. 7, 1072 b 13). Ancak Bonitz'le birlikte Λ'nın özü itibâriyle fiziksel bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmek aşırı olacaktır : Tersine o, konusu bakımından, bizzat kendisi de doğa biliminin metafiziksel bir sonucu olan *Fizik*'in VIII. kitabından tamamen ayrıdır. O, bu kitabın adeta sonucudur: VIII. kitap, salt form, aşkın ve uzamsız ilke olarak takdim ettiği bir hareketsiz ilk hareket ettiricinin varlığını kanıtlamaktaydı (iyi bir açıklama için Hamelin *Le Sys. d'Ar.*, s. 317 ve devamına ve Ross, *Aristotle*, s. 93-95'e bkz.) Λ kitabı daha ileriye gitmektedir: İlk hareket ettiricinin, Düşünce ve saf Düşünce olduğunu ve sadece hareketin nedeni değil, aynı zamanda tözlerin varlığının da nedeni olduğunu kanıtlamaktadır. Tek kelime ile onun kendi konusu, yani varlık olmak bakımından Varlık, Tanrı'nın kendisidir. Böylece ilk Felsefe, gerçek adını almaktadır: O, teolojidir. O halde böylece *Fizik*'in alanı geniş bir biçimde aşılmaktadır. Λ'yı *Metafizik*'in diğer kitaplarına ve *Fizik*'e bağlayan bütün bu çok sayıda ve çeşitli bağlar, burada *Metafizik* yayıncılarının daha sonra eserin bütünü içine ithal ettikleri bağımsız bir kitap karşısında bulunmadığımız sonucuna geçme hakkını bize veriyor görünmektedir.

Jaeger'e göre (*Studien.*, s. 122; *Arist.*, s. 229), Λ oldukça eski bir döneme

geri gitmektedir ve AB ile aynı zamana ait değilse de (çünkü *Studien*'de, 123. sayfada varlığı ileri sürülen olay, yani "theologike" ve "prote philosophia" deyimlerinin Λ'da mevcut olmaması, şüphesiz yeterli bir delil değildir) hiç olmazsa E'den ve ZHΘ grubundan öncedir. Jaeger bu konuda E'ye ilişkin tahlilimizde geniş olarak ele alma fırsatını bulduğumuz ve Γ 1 ile ilgili yorumumuzda kendisiyle tekrar karşılaşacağımız nedenlere dayanmaktadır: Ona göre birinci olarak Λ kitabı, bir varlık olmak bakımından Varlık metafiziğine ilişkin ontolojik anlayışından önce gelen kişisel bir tanrı hakkındaki teolojik anlayışı ile Assos döneminin Platoncu etkisini açığa vurmaktadır. Öte yandan, onun biricik konusu, duyusal-üstü tözlerdir; Buna karşılık duyusal tözler, ona hazırlayıcı bir bilim olan fiziğin alanına aittirler. Fizik, metafizik ile tamamlanır ve onda mükemmelliğini bulur. Bu deliller karşısında ne düşünmek gerektiğini biliyoruz: Onlardan birincisi, *Metafizik*'in, Jaeger ne derse desin, sadece yan yana durmayan, aynı zamanda birbirini tamamlar gibi görünen iki anlayışı arasında Aristoteles tarafından teşebbüs edilen ve bizce başarılan uzlaştırmayı ele almamaktadır. İkinci delil ise, haksız olarak *Metafizik*'in duyusal tözlerin incelenmesini reddettiğini varsaymaktadır. Oysa gerçekte biraz yukarda gördüğümüz gibi *Metafizik* bu sonuncu tözleri de madde-dışı ilke ile olan ilişkilerinde ele alır. Nihayet Λ kitabının analizi bize Aristotelesçi düşüncenin varlığı ileri sürülen evriminin gerek duygusal, gerekse mantıksal başa çıkılmaz bir sürü güçlüğe yol açtığını gösterme fırsatını vermiştir. Kendi payımıza biz, Λ kitabının kronolojik ve mantıksal olarak ZHΘ'dan sonra geldiği kesin kanaatini muhafaza ediyoruz (bu, kendisine giriş ödevi veren K'nın bir tarafa bırakılması anlamına gelmez) ZHΘ grubu tarafından sergilenen töz ve fiil teorisi, Λ'da İlk hareket ettirici ve salt fiil ile tamamlanmaktadır. Öte yandan Λ, yine kendisi gibi duyusal-üstü tözlerle ilgili olan MN kitaplarıyla yakından bağlantılıdır (Şüphesiz Aristoteles'in hayatının en son dönemine ait olan –zaten üslûbu da farklıdır– ve kesinlikle ayrı olarak sınıflandırılması gereken 8. bölümü bundan hariç tutmak gerekir. Bilindiği üzere bu bölüm yazarın Eudoksos ve Kallipsos'un çalışmalarını tanıdıktan sonra göksel hareketleri açıklamakta kendisine yetersiz görünmüş olan metafizik sisteminin zararına olarak kozmoloji alanına bir girişini temsil etmektedir).

Λ kitabı, önemleri çok farklı iki kısma ayrılır. Belki "hypomnematika"lar veya basit ders notları sınıfına giren birinci kısım (1–5. bölümler), Bonitz'i yanıltmış olan düzensiz bir görünüş altında, ancak aslında sistematik bir tarzda, cinsler ve tümellerin aksine ancak bireysel tözlere ait olması mümkün olan fail nedenin asli rolünü ortaya koyar. Duyusal tözü bizzat kendisinde inceleyen ve onu, kendisini meydana getiren ilkelerine, yani madde ve forma bağlayan ZH'dan farklı olarak Λ'nın özellikle bireysel bir hareket ettirici nedenin zorun-

luluğunu vurguladığına daha önce işaret etmiştik. Böylece o, hızlı bir gözden geçirmeyle 6-10. bölümlerin konusunu teşkil edecek olan ilk hareket ettiricinin varlığı ve doğasının kanıtlamasını hazırlamaktadır. Bu birinci kısım, ister Aristoteles'in aynı konuyu daha derin bir biçimde ele almayı başka bir zamana bırakmayı uygun görmüş olmasından, isterse daha ziyade varlık metafiziği ile ilişkilerinde fizikle ilgili görüşlerini özetlemeyi istemiş olmasından dolayı fazla özenli olmayan bir taslaktan ibarettir. Farklı bölümler kendi aralarında birbirlerine ancak çok gevşek bağlarla bağlıdırlar (3, 1069 b 35, 10 1074 a 4'teki "meta tauta oti" ifadesi ile krş.) Buna karşılık birinci kısmın ikinci kısımla bağlantısı 6. bölümün başında yeterli ölçüde sağlanmıştır (1, 1069 b 1,6, 1071 b 3'le karşılaştırılabilir) – Λ'nın ikinci kısmı, (6-10. bölümler), eski ve yeni bütün yorumcuların oybirliği ile kabul ettikleri üzere, büyük bir öneme haizdir. Bonitz (23), onun Z ile birlikte *Metafizik*'in bütünü içinde ilk sırayı işgal ettiğini ve Aristoteles'in bu kitapta sisteminin temellerinin kendilerini attığını söylemektedir. O, Ross için de (*Aristotle*, s. 179), sisteminin *köşetaşıdır*. Bu açıklamalarımızda A Θ ve özellikle Z ile ilgili hiçbir açık göndermeye sahip olmamasına rağmen, Λ 6-10'un tüm metafiziğin doğal sonucu, bir tamamlanması olduğu ortaya çıkmaktadır. O halde Bonitz, İlk Felsefenin ve varlık olmak bakımından Varlık'ın problemlerinin bütününü ele alan diğer kitaplardan farklı olarak Λ'nın inceleme konusunu sadece, eserin geri kalan kısmına yabancı, belli ve özel bir noktanın, yani ilk hareket ettiricinin doğasının oluşturduğu görüşünü ileri sürmekte haksızdır.

M ve N Kitapları : *Metafizik*'in son iki kitabı, I gibi, ayrı bir grup teşkil ederler. Onlar A ve B kitabına bağlanırlar ve konuları, en son durumunda İdealar ve sayılar teorisinin derinlemesine incelenmesidir. Onlar özellikle Speusippos ve Ksenokrates'in çalışmalarından çıktığı biçimde Akademi'nin öğretisinin yeni ve matematiksel biçimlerinin incelenmesi ile ilgili birinci sınıf bir belge niteliğindedirler. M ve N, A'dan daha belirgin bir polemik olma özelliğine sahiptirler ve Platon'un sergilemiş olduğu İdealar teorisinin asıl biçiminin Aristoteles için daha az bir önem taşıdığı anlaşılmaktadır; çünkü o, M'nin 4 ve 5. bölümlerinde A'daki eleştirilerini kelimesi kelimesine tekrar etmekle yetinmektedir – MN'nin AB ile ilişkisi, B'ye yapılan birçok atıf (2, 1076 a 39, b 39) ve MN'nin B'nin sorunlarına cevap teşkil etmesi ile kesinliğe kavuşmaktadır. Nihayet M, 4-5, kelimesi kelimesine A'yı tekrar etmektedir; Aralarındaki biricik fark, Assos döneminin özelliğini oluşturan çoğul birinci şahsın, yerini üçüncü şahsa bırakmasıdır. Bildiğimiz gibi bundan, M'nin, A'dan sonra geldiği sonucuna geçilmiştir (krş. Jaeger, *Studien*, 34, n. 2; *Aristoteles*, 172 vd.) – M ve N'nin, özellikle M'nin gerçekten Aristoteles'in eserleri olduğundan şüphe edilmiştir [Özellikle sadece N'nin otantikliğini kabul eden V. Rosse (*de Arist., libr. ord.*, s. 157), Su-

semihl (*Genet., Entwick.*, II, 2, 504, 541) ve H. Heinze'ye (*Xenokr.*, 11) bkz]. Robin de bu görüşü paylaşmaya ve M'yi "belki tümü Aristoteles'in elinden çıkmamış olan farklı kısımlardan meydana gelen" bir eser olarak göz önüne almaya doğru gitmektedir (*La Th. platon. des Idées*, s. 200, not 211-I ve s. 441, not 351-IV). Biz ise tersine, Jaeger'le birlikte (*Aristoteles* 181-199, 212-215) her iki kitabın da, gerek içerik, gerekse üslûp bakımından Stagira'lının damgasını taşımalarından dolayı, Aristoteles'e aidiyetlerinin kesin olduğuna inanıyoruz. İbn Rüşt ile St. Thomas'ın onları şerh etmiş olmamalarından, bu konudaki duygularına ilişkin herhangi bir sonuç çıkarmamak gerekir; çünkü İbni Rüşt sık sık onlara atıfta bulunur; St. Thomas ise onları ancak geç bir tarihte tanımıştır. – AB ile MN ve MN ile diğer kitaplar arasında kronolojik bir ilişki kurmak imkânsız değilse bile güçtür. Ueberweg (*Grundriss*, 19, 231) ve Zeller'e (*Phil. d. Gr.*, II, 23, 80, 2) göre A ve B kesin olarak MN'den öncedirler. Bonitz (26), MN'nin *Metafizik*'in geri kalan kısmından ve özellikle I'dan önce olduğunu düşünmektedir. MN'nin Lykeion'un öğrencileri tarafından Aristoteles'in fragmentlerinden yapılmış bir derleme (compilation) olduğunu düşünen Fr. Michelis (*de Ar. Platonis in idearum doctrina adversario commentatio critica*, Braunsberg, 1864), polemiğin büründüğü daha şiddetli biçimden dolayı onların A'dan daha eski bir döneme ait olduklarına inanmaktadır. Bu konuda bir karar vermemekle birlikte Robin (*La Th. platon.*, s. 200-210, not 211-II) M ve N'nın A, 9'dan önceye ait olan fragmentler içerdiğini düşünmektedir. Jaeger'in çalışmaları bu konuyu kesin bir çözüme kavuşturmuş görünmemektedir. Jaeger, MN'nin kaleme alınışının A'nın yazımı için bir tarafa bırakıldığnı ve bu iki kitabın, AB'den daha yakın bir tarihe ait olduklarını düşünmektedir. Ancak MN'nin farklı kısımlarının tümünün aynı döneme ait olmadıkları şüphesizdir. Belki, 4. bölüm 1091 a 32'de çoğul birinci şahsın yeniden kendisini göstermesinden dolayı M, Akademi dönemine kadar gitmektedir. Bu durumda M, 9, 1086 a 21'den N'nin sonuna kadar uzanan ve belli bir noktaya kadar geri kalan kısımdan bağımsız bir incelemeyi teşkil eden pasaj, M'nin birinci kısmından (1, 1076 a 8'den 9, 1086 a 18'e kadar) daha eski olmaktadır. Böylece karşımızda İdealar öğretisinin iki ayrı tartışması bulunmaktadır. Metinlerin titiz bir eleştirisi üzerine dayanan ve bizim burada sadece özetlemekle yetindiğimiz Jaeger tarafından geniş bir biçimde geliştirilmiş olan bu görüşlerde büyük bir zihni yeniden kurma payı vardır. Bize göre M N kitaplarının, mantıksal ve kronolojik olarak, gerçekten de *Metafizik*'in sonunda kendilerine tahsis edilmiş olan yeri işgal ettiklerini söyleyen geleneksel görüşü reddetmemize imkân veren hiçbir kesin itiraz mevcut değildir.

Bu kısa tahliller, *Metafizik*'in otantikliği ve birliğini teyid eden ve kuvvetlendiren şu sonuçları ortaya koymamıza imkân vermektedir:

1) *Metafizik*, basit bir ders notları derlemesinden ibaret değildir.

2) O, ister Aristoteles'in kendisi, ister öğrencileri, isterse yayıncıları tarafından suni olarak bir araya getirilmiş bağımsız bir kitaplar topluluğundan da ibaret değildir ve bizim kanaatimize göre, eski ve yeni bazı yazarların yaptığı gibi çoğul halde *Metafizikler* deyimini kullanmak bir hatadır. Tüm eserde hüküm süren birlik, şifahî olarak verilen ve notları öğrenciler tarafından tutulmuş, yazar tarafından gözden geçirilmiş olması mümkün olan bir dersin özgür ve canlı birliğidir. Bu girişin başında zikrettiğimiz, Jaeger'in çalışmaları hakkındaki nüfuz edici eleştirisinde A. Mansion'un iyi bir biçimde gösterdiği gibi, *Metafizik*, çapraz atıflardan meydana gelen çok veya az gevşek bağlarla bazı sorunları kendi içlerinde gruplandıran ve düzeltme, gereksiz tekrar ve tutarsızlıklardan korunmuş olmayan bir "pragmateia", bir "methodos"tur. Çünkü onun tüm hayatı boyunca Aristoteles'in tezgahı üzerinde kalmış olması ve uzun zaman zannedildiği gibi sadece filozofun Khalkhis'e kaçışı ve ölümünden hemen önce gelen Atina'daki son kalışı esnasında kaleme alınmış olmaması muhtemeldir. Böylece yazar, öğretimi birçok yol boyunca devam eden ve dinleyicisinin ilgi ve isteği üzerine aynı konulara tekrar dönmek, onları diğer çalışmalarından aldığı unsurlarla açıklığa kavuşturmak (*Metafizik*, sık sık *Mantık* ve *Fizik*'le ilgili eserlere atıfta bulunur) ve dersi esnasında, sürekli olarak gelişme halinde olan bir düşüncenin talep ettiği derinleştirme ve mükemmelleştirmelere girişmekten çekinmeyen bir hoca olarak, aynı sorunları birçok defa yeniden gözden geçirmek ve bazı çözümleri değiştirerek yeniden ele almak imkânını bulmuştur. Bu durumda 1086 a 20'ye kadar ΒΓΕΖΗΘΙΜ'nin kaleme alınışının, Lykeion'un açılışından ve M ve E, 1 de ancak teşebbüs edilmiş olan madde-dışı tözlerin incelenmesinden önceki döneme ait olduğunu söyleyen Jaeger'in varsayımı çok zayıf görünmektedir. Aristoteles'in zihninde köklü bir doğrultu değişikliğinden – buna göre Aristoteles, bundan böyle, ilk hareketsiz hareket ettiricilerin çokluğuna ilişkin evriminin en son aşamasını ifade eden Λ'nın 8. bölümündeki kozmolojik açıklamasına ulaşmak üzere kendisinin ve okulunun faaliyetlerini salt pozitif bilim araştırmalarına hasretmiştir – bahsetmek de doğru değildir. Mansion, haklı olarak, bu evrime karşı çıkmıştır : O, Aristoteles'in sadece son yıllarında değil, tüm hayatı boyunca doğa bilimlerinin ortaya koyduğu sorunlarla ilgilendiğinden emindir. – Sonuç olarak dış koşul ve durumlara bağlı olan bu kayıtlar altında, *Metafizik*'in birliğinden bahsetmek meşrudur. Onda şurasına burasına aslında mevcut olmayan parçaların sokuşturulmuş olması veya şüpheli varyantların var olması muhtemeldir. Ancak eserin bütünü, bundan dolayı değişmemektedir ve onda Stagira'lı filozofun düşüncesi, doğru bir biçimde ifade edilmiş bulunmaktadır.

Ulaştığımız sonuçları şöylece özetleyebiliriz:

Eserin ana kısmını ΑΒΓΕΖΗΘ teşkil etmektedir.

ABΓ bir bütün oluşturmakta ve bu bütüne E bağlanmaktadır. Bunların tümü, varlık olmak bakımından Varlık'ın bilimine bir giriştir. ZH töz üzerine, Θ kuvve ve fiil üzerine bir incelemeyi meydana getirmektedir.

Geride Δ IKΛMN kalmaktadır.

Δ, bir sakınca olmaksızın giriş olarak eserin başına yerleştirilebilecek basit bir sözlüktür.

I, Bir olan ve Çok olan'la ilgili bir kitaptır. K, ilk kısmında BΓE'yi tekrar eder, ikinci kısmında ise "*Fizik*"le ilgili bir derlemeyi teşkil eder.

Λ, ana kitaptır. O, esas itibariyle dogmatiktir ve varlığı "ex professo" ele alan tek kitaptır.

MN, A ve B ile ilgilidir ve Platoncu sistemin en son durumunun eleştirisini derinleştirerek yeniden ele alır.

a'ya gelince, eğer Aristoteles'in ise, daha sonra A'ya eklenmiş olabilir.

Böylece ABΓEZHΘIMN, hemen hemen sürekli bir çalışmayı oluştururlar; daha sonra ele alınacak sorunların vazedildiği B'ye sıkı sıkıya bağlıdırlar ve Λ'yı hazırlarlar.

O halde sonuçlarımız kararlı bir biçimde tutucudur. Onlar Brandis, Bonitz, Christ ve Rolfes'un analizleri ile birleşmekte ve hiç olmazsa kısmen, Jaeger'in bazen gereğinden fazla gözüpek olan varsayımlarına karşı çıkmaktadır. Biz, önceki açıklamalarımızın, bir yandan, eserdeki düzensizliğin gerçek olmaktan ziyade görünüşte olduğunu göstermekte ve öte yandan, onun birliğini, yani sürekli olarak yenilenen bir öğretime uygun düştüğü üzere birbirinden bağımsız olmayıp birbirini takip eden, birbirini tamamlayan kitapları sayısız göndermeler yardımıyla derin bir bağlantı içinde sıkı sıkıya saran bir birliği tesis etmekte yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu anlayış ve plan birliği, bütünün parçalardan önce geldiğinden şüphe etmeye izin vermemektedir. Nihayet burada Aristoteles'in zaman yokluğundan veya bilmediğimiz bir nedenden dolayı kendisine arzu edilebilecek tüm mükemmelliğini vermemiş olduğu ve bu şekilde kendisinden sonra gelenlere naklettiği bir eseri karşısında bulunduğumuzu gözden kaybetmeyeceğiz.

Bu Çevirinin Özelliği

Daha önceki baskılarda olduğu gibi bu baskıda da Aristoteles'in *Metafizik*'i hakkında sistemli bir açıklama vermeyi faydasız görüyoruz.(1) Arzumuz, aydın

1) En mükemmel genel açıklamalar Ravaisson'unki, Ross'unkiler (*Metafizik*'in anıtsal neşrinin önsözü ve *Aristotle*, s. 154-186) ve İdealar kuramının eleştirisi ile ilgili olarak Robin'in temel kitabıdır: *la Théorie platonicienne des idées et des Nombres d'après Aristote*. Nihayet E. Brehier'in yakınlarda yayınlanmış olan *Histoire de la Philosophie*'sinde Aristoteles'in felsefesine tahsis etmiş olduğu güçlü ve yoğun sayfalara işaret edelim.

zümreye Antik çağın en büyük dehasının ana eserinin, ünlü olduğu kadar da iyi bilinmeyen, zaten anlaşılması da güç olan ve iki bin yıl boyunca Avrupa'da bilimsel zihniyet üzerine hemen hemen mutlak bir egemenlik tesis etmiş olan eserinin yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş yeni bir çevirisini sunmaktan ibarettir.

Bu çalışmada kendisine kölece bağlı kalmamakla birlikte Yunanca metni mümkün olduğu ölçüde yakından takip ettik. Önemsiz bir kopyadan başka bir şey olmayacak ve anlaşılmaz bir çeviri ortaya koyacak olan kelimesi kelimesine edebi bir doğrulukla yetinmek yerine,(1) metne sadık kalmama eleştirisine maruz kalmak pahasına Aristoteles'in düşüncesini, vermek istedik. Anlamı ortaya koymak için birçok defa gerek açıklayıcı kelimeler eklemek, gerekse notlarda teklif ettiğimiz veya reddettiğimiz değişiklikleri göstermek zorunda kaldık. Kelimesi kelimesine karşılamadan ayrıldığımız ölçüde çevirimizin bir yorum teşkil ettiği açıktır Bununla birlikte onun bu biçimiyle yazarın düşüncesini sadık bir şekilde yansıttığı kanaatindeyiz : Özellikle akıl yürütmenin adımlarını ortaya koymaya çalıştık ve daha emin bir biçimde bunu gerçekleştirmek için çok sayıda pasajda, kanıtları veya fikirleri çizgilerle ayırdık. Ancak üzerinde düşündükten sonra, özel bir değer taşıyan Yunanca kelimeleri parantez içine koyma yönündeki başlangıçtaki niyetimizden vazgeçtik. Bu tür işaretlerin notlar ve Dizin'in yaptığı işin bir tekrarı olacağını düşündük.

Metafizik'in bol miktarda içinde bulundurduğu ve okunuş ve yorumunu o kadar çok zorlaştıran güçlükleri gerçek bir açıklama gerektirmektedir. 1933 baskımız, notları asgariye indirmişti. Yeniden gözden geçirme çalışmamız esnasında çok kısa açıklamaların metnin karanlıklarını yeterli ölçüde dağıtamama tehlikesini gösterdiğini hemen fark ettik ve açıklamalarımıza, ancak yüzeysel bir görüşle yetinmek isteyecek okuyucularca aşırı bulunacak olan bir genişlik kazandırdık. Bununla birlikte (çok ender pasajlar dışında) konudan uzaklaşma özelliğini gösterecek her türlü geniş açıklamalardan kaçındık ve açıklamalarımızı esas olanla sınırladık. Eski ve çağdaş şerhçilerden yaptığımız alıntılar çok sayıdadır ve bazen çok geniştir. Elde edilmesi imkânsızlaşmış veya çok güç olan eserler veya koleksiyonlara başvurma zahmetinden kendisini kurtarmak suretiyle okuyucuya hizmette bulunduğumuzu düşündük. Kısaca doğru, geçerli bir çeviri vermek istedik. Ancak bu nihaî bir çeviri demek değildir. Tersine herkesten daha iyi biz, bu tür bir çalışmanın sonsuz bir biçimde daha iyiye götürebilir nitelikte olduğunu biliyoruz.

Bize kadar ulaşmış olan diğer bilimsel eserlerinin çoğu gibi *Metafizik* de hiçbir güzellik kaygısı olmaksızın kaleme alınmıştır. Üslûp kusurları, düşünce

---

1) Gerçek değerlerine rağmen eski Latince çevirilerin ve özellikle Guillaume de Moerbecke'nin "eski çeviri"sinin (vetus translatio) maruz kaldığı eleştirinin bu olduğunu düşünüyoruz.

tekrar ve ihmalleri çok sayıdadır. Şüphesiz bizim görevimiz ne onda düzeltmeler yapmak, ne de çevirimize metnin kendisinin sahip olmadığı bir güzellik kazandırmaktı. Zaten yüzyılların hayranlığını kendisinde taşıyan Aristoteles'in değeri başka bakımdan yeterli ölçüde büyüktür.

Okuyucu bir sonraki bölümde bu çevirinin kendilerine dayanılarak yapıldığı *Metafizik*'in baskılarının ayrıntılı bir listesini ve kullandığımız belli başlı eserler hakkında kısa bir bilgiyi bulacaktır. Afrodisias'lı Aleksandros'un, Asklepius'un, Syrianus'un, Aquino'lu St. Thomas'nın ve Bonitz'in şerhleri, bu sonuncunun *Index aristotelicus*'u Robin ve Ross'un güzel incelemeleri bizim için özellikle değerli olmuşlardır ve sık sık onlardan alıntılar yaptık. Ancak Aristoteles'in en iyi yorumcusu, yine Aristoteles'in kendisidir. Başka herhangi bir yazarla ilgili olarak söyleyebileceğimizden daha doğru olarak onun sisteminin farklı kısımlarının birbirlerini tanımladıkları ve birbirleri ile açıklandıklarını söyleyebiliriz. Gerek *Metafizik*'in ana tezlerini anlamak ve açıklamakta, gerekse her adımda ortaya koyduğu ayrıntı ile ilgili sorunları çözmekte eski veya çağdaş yorumculara başvurmadan önce "Corpus aristoelicum"un diğer eserlerine müracaat etmek zorunludur. Bizim de yapmamız gereken sadece bu sağlıklı yorumlama kuralına uymaktı.(1)

---

1) Aksine işaret olmadıkça, Aristoteles'in belli başlı eserleriyle ilgili alıntılarımız şu metinlere dayanmaktadır.

Organon, T. Waitz baskısı, Leipzig, 1846-1848., 2. cilt (Latince şerhi ile birlikte) *Topicae et Sophisticis Elenchis*, I. Strache ve M. Wallies baskısı, Leipzig, 1923–*Orgonon*'un J. Tricot tarafından yapılan Fransızca çevirisi, Paris., 1936-1939, 6 cilt.

Physica, C. Prantl baskısı, Leipzig, 1879; H. Carteron, Paris, 1926-1931, 2 cilt (Fransızca çevirisi ile birlikte); D. Ross, Oxford, 1936 (İngilizce şerhi ile birlikte.

De Coelo, L. Prantl baskısı, Leipzig, 1881; J. Allan, Oxford, 1936; J. Tricot tarafından yapılan Fransızca çevirisi, Paris, 1950.

de Generatione et Corruptione, C. Prantl baskısı, Leipzig, 1881; H. Joachim, Oxford, 1922 (İngilizce şerhi ile birlikte) – J. Tricot tarafından yapılan Fransızca çevirisi, Paris, 1934.

Meteorologica, J.L. İdeler baskısı, Leipzig, 1834-1836, 2 cilt (Latince şerh ile birlikte); F. H. Fobes, Cambridge (Massachussets), 1919 – J. Tricot tarafından yapılan Fransızca çevirisi, Paris, 1941.

de Anima, Trandelenburg ve Belger baskısı, Berlin, 1877 (Latince şerhi ile birlikte); G. Rodier, Paris, 1900, 2 cilt (Fransızca çevirisi ve şerhi ile birlikte); Biehl ve Apelt, Leipzig 1926 – J. Tricot tarafından yapılan Fransızca çevirisi, Paris, 1934.

de Memoria ve de Sensu, G.R.T. Ross baskısı, Cambridge, 1906 (İngilizce çevirisi ve şerhi ile birlikte).

de Mundo, Lorimer baskısı, Paris, 1933.

Historia Animalium, L. Dittmeyer baskısı, Leipzig, 1907.

Ethica Nicomachea, Susemihl ve Apelt baskısı, Leipzig, 1912; J. Burnet, Londres, 1900, (İngilizce şerhi ile birlikte).

Magna moralia, F. Susemihl baskısı, Leipzig, 1883.

Politica, O. İmmisch baskısı, Leipzig, 1129; W. L. Newmann, Oxford, 1877-1902 (İngilizce şerhi ile birlikte).

Metafizik geçen yüzyıl içinde dilimize (Fransızca) iki defa çevrilmiştir. 1840 yılında yayınlanmış olan A. Pierront ve Ch. Zevort tarafından yapılmış ilk çeviri, dönemi itibariyle hiç de başarısız değildir ve bugün bile başvurulmaya değer niteliktedir. Barthelemy Saint-Hilare'ın Aristoteles'in "Bütün eserleri"nin çevirisi içinde yayınlamış olduğu çevirisi için ise aynı şey söylenemez; O, ciddi yanlışlıklar ihtiva etmektedir ve hiçbir şeye yaramaz.

Son olarak, çabamızla ilgilenmek ve bizi teşvik ve tavsiyeleri ile şereflendirmek lütfunda bulunmuş olan çok değerli hocalarımıza, M. A. Dies, M. Henri Gouhier, M. Paul Mazon, M. Leon Robin'e 1933'de arz ettiğimiz teşekkürlerimizi burada yeniden tekrarlamaktan dolayı mutluyuz : Onların hepsi en büyük bir iyi niyetle bilgi ve otoritelerinden bizi yararlandırmayı kabul buyurmuşlardır.

Bu çeviri tamamen yenidir ve umarız ki 1933 çevirisinden oldukça üstündür. İlk metin üzerinde yaptığımız iyileştirmelerde, birçok derginin eserimizin birinci baskısına tahsis etmiş oldukları eleştirilerde bulunan telkinlerden çok istifade ettik. Bu cümleden olmak üzere M.A. Dies'in (*Bulletin de l'Ass. Guill. Bude*, "une traduction nouvelle de la Metaphysique d'Aristote", Ocak 1933, s. 30-37), M. Mansion'un (*Revue neo-scholastique de Philosophie*, "chron. de litt. aristot.," cilt 41, Ağustos 1938, s. 439-443) ve M.de Corte'nin (*Revue de Philosophie*, "Chron.d'Hist.de la Philos. ancienne", no 6, Kasım-Aralık 1933, s. 617-632) çok yerinde düşünceleri, belli sayıdaki düzeltmelerin temelinde bulunmaktadır. İlgili pasajlarda yaptığımız açıklamalarda gerek ilk redaksiyon üzerinde değişiklik yapmak, gerekse onu korumak gerektiğini düşünmek suretiyle bu düşünceleri göz önünde bulundurmayı ihmal etmedik. Nihayet metin veya yorumu ile ilgili birçok güçlük üzerinde düşüncelerini kendiliklerinden bildirmiş olan iyi yürekli meslekdaşlarıma (özellikle M. J. Chevalier'ye) minnettarlığımı belirtmek benim için bir zevktir.(1)

Poetica, J. Vahlen baskısı, Leipzig, 1885; Butcher, Londres, 1107; J. Hardy, Paris, 1932 (Coll. G. Bude).

Rhetorica, Ad. Roemer baskısı, Leipzig, 1936; M. Dufour (I ve II. kitapların Fransızca çevirisi ile birlikte), Paris, 1932 (coll. G. Bude).

Athenaion Politeia, Blass baskısı, Leipzig, 1895; F. Kenyon, Oxford 1920; G. Mathieu ve B. Haussoulier, Paris, 1922 (coll. G. Bude).

Aristoteles'in diğer eserleri ile ilgili olarak Bekker baskısını kullanıyoruz.

1) [ ] şüpheli veya araya eklenmiş bir pasaja, < > anlam için zorunlu bir eklemeye işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Metafiziğin Metni

XIX. yüzyıldan önceki baskıların ancak tarihsel bir önemi vardır ve bu baskılar kullanılmamıştır. Çevirimiz şu metinlere dayanılarak yapılmıştır.

Aristotelis et Theophrasti Metaphysica, ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibus ue instructa in usum scholarum, ed. CHRISTIANIS AUGUSTUS BRANDIS. *Accedunt scholia e Graecis Commentatoribus maximam partem excerpta*, 2 cilt, Berlin, 1823-1837 (ikinci cilt, şerhleri içermektedir).

Aristoteles graece, ex rec. IMM. BEKKERI, ed. Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870, 5 cilt,in-4 – ilk iki cilt Yunanca metni ihtiva etmekte ve *Metafizik* II. ciltte 980-1093. sayfalar arasını işgal etmektedir (geleneğe uygun olarak bu sayfalara yapılan atıflar çevirimizin kenarlarında bulunmaktadır). III. Cilt (*Aristoteles latine interpretibus variis*, 1831) 481-536. sayfalar arasında Bessarion'un başarılı Latince çevirisini içermektedir. – IV. cilt (*Scholia in Aristoteles*, coll. Ch. Augh. BRANDIS, 1836) yukarda sözü edilen Berlin Akademisi'nin büyük baskısından önce değerli hizmetlerde bulunmuş olan Yunan şerhçilerinden önemli fragmentleri içermektedir (*Metafizik*le ilgili olarak 518-833. sayfalar). – Nihayet V. cilt, Aristoteles'ten fragmentler (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta;* V. Rose tarafından yayınlanmış olan fragmentler, eklerle birlikte aynı ad altında Leipzig'de 1886 yılında Teubner kolleksiyonunda yeniden basılmıştır) ve Syrianus'un şerhi dışında Bonitz'in Aristoteles'e ilişkin her türlü derinlemesine çalışmada kesin olarak vazgeçilmez emsalsiz bir çalışmayı teşkil eden *Index aristotelicus*'unu içermektedir.

Aristotelis Metaphysica, recogn et enarr. H. Bonitz, 2 cilt, Bonn, 1848-1849 (birinci cilt metni, ikinci cilt aşağıda kendisinden söz edeceğimiz Latince şerhi içermektedir).

Aristotelis Metaphysica, recon. W. CHRIST, Leipzig, 1898, Nova impressio, 1906.

ARISTOTELGOS TA METAPHYSIKA, *Aristoteles Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, by W.D. Ross, 2 cilt, Oxford, Clarendon Press, 1924.

Temel metnimiz, çok elverişli olmasından dolayı, Christ metnidir. Belli sayıdaki pasajda özellikle *Metafizik* metninin en son yayımcısı Ross tarafından teklif edilmiş olanları arasından seçilmiş farklı okumaları benimsedik. Ancak bu varyantlara yalnızca anlamın kendisini ilgilendirdiği yerlerde işaret edilmiştir.

Yunanlı Şerhçiler

AFRODISIAS'lı ALEKSANDROS – *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria, consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae,* ed. Michael HAYDUCK, Berlin, 1891 (coll. acad. Berol., I) – E kitabından itibaren bu şerhler şüphelidir ve doğru veya yanlış Ephesos'lu Mikhael'e (XI. yüzyıl) izafe edilmektedir. Genel olarak kendisine verilen Pseudo-Aleksandròs (Sahte-Aleksandros) adının nedeni budur (Hayduck baskısında 440. sayfadan itibaren).

Hayduck baskısı, Aleksandros'un ilk tam baskısı olan ve Hayduck metninin kenarında kendisine atıflarda bulunulan H. Bonitz baskısının (1847) yerini almıştır.

Brandis'in "Scholies"lerinde daha önce kısmen yararlanmış olduğu Laurentianus varyantları Hayduck tarafından ana metnin altında yeniden tamamen verilmiştir.

– *Praeter commentaria scripta (queaestiones, deFato, de Mixtione),* ed. İvo Bruns, Berlin, 1892 (coll. acad. Supplem. Arist., II, 2).

ASKLEPIOS – *Asclepii in Aristotelis Metaphysicaorum libros A–Z commentaria...* ed. M. Hayduck, Berlin, 1888 coll. acad., VI, 2).

SYRIANOS – *Syriani in Metaphysica commentaria,* ed. Guillelmus Kroll. Berlin, 1902 (coll. acad, VI, I) – Bu şerh yalnızca B, T, M, ve N kitaplarını konu alır.

Kroll baskısı H. Usener baskısının (Bekker baskısında V. cilt, 835–944 sayfalar arası) yerini almıştır.

THEMISTIOS – *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum parapharsis hebraice et latine* (ex hebr. in latine Ven., 1588) ed. Simon Landauer, Berlin, 1903 (Coll. acad., V, 5).

Fizik'ten seçmeler olan K kitabının 9–12. bölümleri ile ilgili olarak şunlara da başvurduk :

SIMPLIKIOS – *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria...* ed. Hermannus Diels, Berlin, 1892 (coll. acad. IX).

– *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria.* ed. Hermannus DIELS, Berlin, 1892 (coll. acad., X) – Sayfa numaralanması birinci ciltten ikinci cilde geçerken devam etmektedir.

PHILOPONOS – *Joannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria...* ed. HIERONYMUS VITELLI, Berlin, 1887 (coll. acad. XVI).

– *Philoponi in Physicorum octo libros commentaria,* ed. HIERONYMUS VITELLI, Berlin, 1898 (coll. acad. XVII). – Bu ikinci cilt genel bir ad altında bir öncekini devam ettirmektedir ve konusu "*Fizik*"in IV-VIII. kitaplarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Latince ve Diğer Şerhler ve Başvurulan Başlıca Eserler

ALFONSI(L.) – *Ricerche sull' Aristotele perduto* : I. *L'"Hermes" di Eratostene e il Peri Philosophials di Aristotele ("Riv.di Storia d.filosofia"*da, I, 1946, 103-109).

ARPE (G.) – *Das ti en einai bei Aristoteles,* Hambourg, 1938.

– *Das Argument tritos anthropos,* Hambourg, 1941 (Hermes, 76, 1941, s. 171-207).

AST (Fr.) – *Lexicon platonicum,* 3 cilt, Leipzig, 1835-1838 (yeni baskı Berlin, 1908).

BADAREU (D.) – *L'Individuel chez Aristote,* Paris, tarihsiz (1935 civarı).

BAEUMKER (C.) – *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Eine historisch-kritische Untersuchung,* Münster, 1890.

BARTHELEMY SAINT-HILAIRE (J.) – *La Métaphysique,* Başına bir Giriş ve sürekli notlar eklenmiş Fransızca çeviri, Paris, 1878-1879, 3. cilt.

BAUDRY (J.) – *Le Problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la Philosophie Grecque, Platon à l'Ere chrétienne,* Paris, 1931.

BECKMANN (A.) – *Num Plato artefactorum ideas statuerit,* Bonn, 1889.

BERGSON (H.) – *Quid Aristotelis de loco senserit,* Paris, 1890.

BESSARION (J.) – *Metafizik*'in Latince çevirisi (bkz. yukarda Bekker baskısı, III).

BIDEZ (J.) – *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des Epaves de l'Aristote perdu,* Bruxelles, 1943.

BIGNONE (Ett.) – *Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* 2 cilt, Florence, 1936.

– *Postilla Aristotelica sulla doctrina dell' "entelechia" (Atene e Roma*'da, 8 1940, s. 61-64).

BONITZ (H.) – *Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos,* Berlin, 1842.

– *Metaphysica, pars posterior,* Bonn, 1849 (başka işaret olmadığı takdirde, Bonitz'den yaptığımız bütün alıntılar bu Latince şerhe dayanmaktadır. I. ciltle ilgili olarak yukarıya bakınız).

– *Aristotelische Studien,* Vienne, 1862-1867.

– *Index aristotelicus,* Berlin, 1870 (Bekker baskısının V. cildi: yukarıya bakınız).

– *Aristoteles, Metaphysik,* Almanca çeviri (E. Wellman baskısı), Berlin, 1890.

BRANDIS (C.A.) – *De perditis Aristotelis libris de Ideis et Bono sive Philosophia,* Bonn, 1823.

– *Scholia in Aristotelem* (Bekker baskısında IV. cilt, yukarıya bakınız).

BREHIER (E.) – *Histoire de la Philosophie*, I, cilt: *L'Antiquité et le Moyen Age;* 1. fasikül: *Introduction, Période Hellénique*, Paris, 1926 (birçok yeni baskı).

BREMOND (A.) – *le Dilemme aristotélicien*, Paris, 1933, (*Archiv de Philos.*, X).

BROCHARD (V.) – *Études de Philosophie ancienne et de Philosopie moderne*, Paris, 1912.

BRÖCKER (W.) – *Aristoteles*, Francfort, 1935.

BRUNET (P.) et MIELI (A.) – *Histoire des Sciences: Antiquité*, Paris, 1935.

BRUNSCHVIG (L.) – *Qua ratione Aristotelis vim metaphysicam inesse syllogismo demonstraverit*, Paris, 1897.

– *Les Étapes de la Philosophie mathèmatique*, Paris, 1912; 2. baskı, 1922.

– *Expérience humaine et la Causalité*, Paris, 1922

BURNET (J.) – *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892, 2 baskı., 1938; 3. baskı, 1920. İngilizce 2. baskısından Fransızcaya A. Reymond tarafından yapılan çevirisi: *L'Aurore de la Philosophie grecque*, Paris, 1919.

– *Greek Philosophy, Part I; Thales to Plato*, Londres, 1914 (yayınlanmış tek cilt); yeni baskısı. 1950.

– *Platonism*, Berkeley (California), 1928.

BYWATER (I.) – *Aristotelia, IV, V, Journ. of Philol.* XXVIII (1901-3), s. 244-247 ve XXXII (1913), s. 109-11.

CAPELLE (W.) – *Die Vorsokratiker, Fragmente und Quellengeschichte übersetz und eingeleitet*, Leipzig, 1935.

CARLINI (A) – *La Metafisica*, çeviri ve şerh, Bari, 1950.

CASE (T.) – *Aristotle, Encyclopedia Britannica*'da, Cambridge, 1911, II, 501-522.

CHERNISS (H.) – *Aristotle's Criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.

– *The Riddle of the Early Academy*, Baltimore, 1945.

CHEVALIER (J.) – *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulierement chez Platon;* Platon ve Aristoteles arasındaki ilişkiler ve eserlerinin kronolojisi hakkında notlarla birlikte, Lyon ve Paris, 1915.

CHRIST (W.) – *Studia in Aristotelis libros Metaphysicos collata*, Berlin, 1853.

– *Kritische Beitraege zur Metaphysik d. Arist. Sitzunsber. d. philos. philol. und. hist. Classe der k. bayer. Akad. d. Wis.* 1885, h. IV.

COLLE (G.) – *La Métaphysique*, I-III. kitaplar, çeviri ve şerh, Parisve Louvain, 1912-1922, IV. kitap, Louvain, 1931.

ÇORTE (M. De). – *La Causalité du premier Moteur dans la philosophie*

aristotelicienne (Revue d'Hist. de la Philos. de., 5, 1931).

COUSIN (R.D.) – *Aristotle's doctrine on Substance (the Mind,* Temmuz 1933).

DEMAN (Th). – *Le Temoignage d'Aristote sur Socrate,* Paris, 1942

DIELS (H.) – *Doxographi graeci,* Berlin 1879

– *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechichen und Lateinischen Theasurus,* Leipzig, 1899.

– *die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch,* 3. baskı, Berlin, 1912; 4. Baskı, 1922. Bu baskı ilaveler (*Nachtraege*) eklenerek 3. baskının (2 cilt metin, bir cilt *Dizin*'den meydana gelen üç cilt) yeniden basılışıdır. – 1934-1938 de 5. bir baskısı yayınlanmıştır.

DIES (A.) – *Le Cycle mystique, Origine et fin des existences des individuelles dans la philosophie antésocratique,* Paris, 1909.

– *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire,* 2. cilt, Paris, 1927.

DIOGENES LAERTIUS – *Lives of Eminent Philosophers,* R.D. Hicks tarafından bir İngilizce çevirisi ile birlikte, 2. cilt, Londres et Cambridge (Mass), 1925.

DUHEM (P.) – *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.,* 5. cilt, Paris, 1913-1917. Birinci cilt: *La Cosmologie hellénique,* Paris, 1913, s. 130-214.

DUPREEL (E.) – *Les Sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodidicus, Hippias),* Neuchatel et Paris, 1948.

ENRIQUEZ et SANTILLANA – *Compendio di storia del pensiero scientifico,* Bologne, 1931, (fasiküller halinde Fransızcaya çevirisi, 1936 ve sonrası).

EUSEBIETTI (P.) – *Aristotele, la Metafisica* (E. OGGIONI'nin girişi ile birlikte İtalyanca çevirisi), Padoue, 1950.

FESTUGIERE (A.J.) – *Antishtenica (Revue de. Sc. phil. et theol.* de, XXXI, no 3 (Ağustos 1932, s. 345-376)).

FONSECA (P.) – *Comm. in libros Metaphy. Arist.* 2 cilt, Roma, 1577-1589.

FULLER, *History of Greek Philosophy,* New York, 1930.

GENTILE (M.) – *la dottrina platonica delle idae numeri e Aristotele,* Pise, 1930.

GERCKE (A.) – *Aristoteles,* "PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopodie Klassischen Altertumswissenschaft*'da Berlin, 1896, II, s. 1012 vd.

GILLESPIE (C.M.) – *Notes on Arist. Metaph. A, 6 (Journal of Philol,* XXXIV, 1915-1918, s. 151-154

GOMPERZ (Th.) – *Griechische Denker,* 3. cilt, Leipzig, 1893-1902; 2. baskı, 1903-1909; A. Reymond'un Fransızca çevirisi: *Les Penseurs de la Grèce,* 3

cilt, Paris et Lausanne, 1904-1910.

GREDT (J.) – *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 5. baskı, Fribourgen-Brisgau, 1929, 2. cilt.

GROTE (G.) – *Aristotle*, Londres, 1872.

HAMELIN (O.) – *Essai sur les éléments principaux de Représentation*, Paris, 1907; 2. baskı, A. Darbon'un notları ile birlikte 1925.

– *le Système d'Aristote*, Paris, 1920 (L. Robin tarafından yayınlanmıştır); 2. baskı 1931.

HAYDUCK (K.) – *Observationes criticae in aliquot locos Aristotelis*, Greifswald, 1983.

HEATH (Th) – *Greek Mathematics*, 2 cilt, Oxford, 1921.

– *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus, A history of greek Astronomy to Aristarchus, together with a treatise of the sizes and distances of Sun and Moon, a new greek text with translation and notes*, Oxford, 1913.

– *Greek Astronomy*, Londres, 1932.

– *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

HEINZE (R.) – *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.

JAEGER (W.W.) – *Emendationum Aristotelearum Specimen*, Berlin, 1911.

– *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

– *Emendationen zu Arist. Met.* A–Δ (*Hermés*, LII, 1917, s 481-819 de).

– *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; R. Robinson'un İngilizce çevirisi: Oxford, 1934 (2. baskısı 1948'de).

JOACHIM (H.H) – *Aristotle's on Coming-to-be and Passing-away (de Generatione et Corruptione)*, metin ve İngilizce şerh, Oxford, 1922.

JOEL (K.) – *Geschichte der Antiken Philosophie*, I, Tubingue, 1920.

LALANDE (A.) – *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 4. baskı, 3 cilt, Paris, 1932; 1 cilt halinde yeni baskısı 1947.

LANG (P.) – *De Speusippi Acad. scriptis. Accedunt fragmenta*, Bonn, 1911

LE BLOND (J.M.) – *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, 1939.

– *Etudes sur la Recherche des Principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris, 1939.

– *Eulegos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, 1938.

LEFRENC – *De la critique des Idées platoniciennes par Aristote, au premier livre de la Métaphysique*, Paris, 1843.

LORIA (Gino) – *La scienze esatte nell'antica Grecia*, Milan, 1914.

– *Histoire des Sciences Mathematiqques dans l'Antiquité hellenique*, Fransızca çevirisi, Paris, 1929.

LUTHE (W.) – *Zur Kritik u. Erklaerung von Arist. Met. u. Alexander Commentar* (*Hermes*, XV, 1880 s. 189-210'da).

MAIER (H.) – *Die Syllogistik des Aristoteles*, 2 cilt, 3 kitap Tubingue, 1896-1900):

I) *Die logische Lehre des Urteils*, 1896.

II) *Die logische Theorie des Syllogismus :*

1) *Formenlehre und Technik des Syllog.*

2) *Entstehung des Aristoteles Logik*, 1900.

MANSION (A.) – *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Paris et Louvain, 1913, 2. baskı, 1946.[1]

– *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents* (*Revue Neoscholastique de Philosophie*, XXVIII, 1927, s. 307-341 ve 423-466).

– *Bulletin de Literature aristotélique*, 1928 ve daha sonraki yıllar.

MANSION (S.) – *Le Jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, 1946.

MAURUS (S.) – *Aristotelis opera, quae extant omnia brevi paraphrasi, ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata... tomus quintus, continens Metaphysicam seu philosophiam naturalem*, Roma, 1668 (F. Ehrle tarafından yapılan yeni baskısı, Paris, 4 cilt, 1885-1887, eksik; 4. cilt *Metafizik*'i içermektedir) Biz, 1668 baskısını kullandık.

McKEON (R.) – *Aristotle's conception of the development and the nature of scientific method* (*Journal of the History of Ideas*, VIII, 1947, s. 3-44'de).

MERLAN (P.) – *Aristotle's unmoved Movers* (*Traditio-studies in Ancient and Medival Theory, Thought and Religion*, IV, 1946, s. 1-30'da).

MEYERSON (E.) – *Identité et Realité*, Paris, 1908.

MEYERSON (E.) – *de l'Explication dans les Sciences*, 2 cilt, Paris, 1921; tek bir ciltte ikinci baskı, 1930.

– *Du Cheminement de la Pensé*, 3 cilt, Paris, 1931.

MICHEL (P.H.) – *De Pythagore à Euclide, Contribution à l'étude des Mathématiques préeuclidiennes*, Paris, 1950.

MICHELIS (Fred) – *De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario commentatio critica*, Braunsberg, 1864.

– *Vindiciarum platonicarum ex Aristotelis Metaphysicis petitarum specimen sive de negationis natura*, Braunsberg, 1870.

MILHAUD (G.) – *Leçons sur les Origines de la Science grecque*, Paris, 1893.

– *Les Philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1900; 2. baskı, 1931.

– *Le Hasard chez Aristote et chez Cournot* (*Revue de Métaph. et de Mor.*, Ka-

---

1) Atıflarımız birinci baskıyadır.

sım, 1902, (*Etudes sur Cournot*'da yeniden yayınlanmış).

– *Etudes sur la Pensée scientifique chez les Grecs et les Modernes*, Paris, 1906.

– *Nouvelles études sur l'Histoire de la Pensée scientifique*, Paris, 1911.

MORAUX (P.) – *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

MOREAU (J.) – *L'ame du Monde de Platon aux Stoiciens*, Paris, 1939.

MUGNIER (R.) – *La Theorie du premier Moteur et l'évolution de la Pensée aristotélicienne*, Paris, 1930.

MURE (G.R.G.) – *Aristotle*, Londres, 1932.

NATORP (P.) – *Ueber Aristoteles Metaphysik K. 1–8* (*Archiv. für Gesch. d. Philos.*, I, 1888).

NUYENS (F.) – *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, La Haye, Louvain et Paris, 1948 (Hollandacadan çeviri; bu dilde yayınlanmış ilk baskısı 1939 yılına aittir).

OGGIONI (E.) – *La "Filozofia prima" de Aristotele*, Milan, 1939.

PIAT (Cl.) – *Aristote.*, 2. baskı, Paris, 1912.

PIERRONT (A.) et ZEVORT (Ch.) – *La Métaphysique d'Aristote*, (Fransızcaya yapılmış ilk çeviri; giriş, tarihi ve eleştirisel açıklamalarla birlikte) 2 cilt, Paris, 1840-1841.

RAMUS (P.) – *Aristotelicae Animadversiones*, Paris, 1543.

RAVAISSON (F.) – *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 cilt, Paris 1837 ve 1846; 2. baskı 1913.

– *Speusippi de primis rerum principiis placita, qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Paris, 1838.

REGIS (L.M.) – *L'opinion selon Aristote*, Paris ve Ottawa, 1935 (*Publication de l'Institut d'Etudes medievlaes d'Ottawa*).

RENOUVIER (Cn.) – *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 cilt, Paris, 1844.

REY (A.) – *La Science dans l'Antiquité* : I. *la Science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930.

II. *La Jeunesse de la Science grecque*, Paris, 1933;

III. *La Maturité de la Pensé scientifique en Grèce*, Paris, 1939;

IV. *L'Apogée de la Science grecque*, *Paris* 1946 ve 1948, 2 cilt.

REYMOND (A.) – *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité greco-romaine*, Paris, 1924.

RITCHE – *Sur la Parménide de Platon dans sa relation aux critiques aristotéliciennes de la théorie des Idées* (*Bilb. du Congres int. de Philos. de*, 1900, IV. Paris, 1902).

RITTER (H.) ve PRELLER (L.) – *Historiae Philosophiae graecae*, 9. baskı (Wellmann), Gotha, 1913.

RIVAUD (A.) – *le Probléme du devenir et la notion de Matière dans la Phi-*

losophie grecque, depuis les origines à Teophraste, Paris, 1906.
– *les Grands courants de la Pensé antique,* Paris, 1929; 2. baskı, 1932.
– *Histoire de la Philosophie,* Cilt I: *Des origines à la Scolastique,* Paris, 1948, (coll. Logos).
ROBIN (L.) – *La Théorie platonicienne des Nombres d'aprés Aristote, étude historique et critique,* Paris, 1908.
– *La Pensé grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, 1923.
– *Platon,* Paris, 1935.
– *La Pensée hellenique, des Origines à Epicure, questions de mèthode, de critique et d'histoire,* Paris, 1942.
RODIER (G.) – *la Physique de Straton de Lampsaque,* Paris, 1890.
– *Aristote, Traité de l'Ame,* metin, çeviri ve şerh, 2 cilt, Paris, 1900.
– *Etudes de Philosophie grecque,* Paris, 1923.
ROHDE (E.) – *Psyche, Seelenkult und Unterblichkeitsglaubez der Griechen,* 2 cilt, Tubingue, 1890-1894; 2. baskı 1898; 3. baskı (F. SCHOELL), 19υ3; 10. baskı (O. WEINREICH'in girişi ile birlikte), 1925 – A. REYMOND tarafından Fransızcaya çevirisi: *Psyché. le culte de l'Ame chez les Grecs et leur croyance à l'immortalite,* Paris, 1928.
ROLFES (E.) – *die aristotelische Auffassung vom Verhaeltnisse Gottes zur Welt und zum Menschen,* 1892.
– *Aristoteles Metaphysik,* Almanca çevirisi, 2 cilt, Leipzig, 1904.
ROSS (W.D.) – *The works of Aristotle,* translated into English, cilt VIII, *Metaphysica,* 2. baskı, Oxford, Clarendon press, 1928.
– *Aristotle's Metaphysics,* metin ve şerh (İngilizce), 2 cilt, Oxford, Clarendon Press, 1924.
– *Aristotle,* Londres, 1923; Fransızca çevirisi: *Aristote,* Paris, 1930.
– *Aristotle's Physics,* metin ve şerh (İngilizce), Oxford, 1936.
– *Aristotle's prior and posterior Analytics,* İngilizce metin ve şerh, Oxford, 1949.
– *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951.
ROSE (Val.) – *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate,* Berlin, 1854.
SCHUHL (P.M.) – *Essai sur la formation de la Pensé grecque,* Paris, 1934.
SCHWEGLER (A.) – *Aristoteles Metaphysik,* metin, çeviri ve açıklamalarla şerh, Tubingue, 1847-1848, 4 cilt.
TANNERY (P.) – *Pour l'Histoire de la Science hellène. De Thalès a Empédocle,* Paris, 1887, 2. baskı (A. Dies), 1930.
– *Recherches sur l'astronomie ancienne,* Paris, 1893.
TAYLOR (A.E.) – *Varia socratica,* Oxford, 1911 (*St. Andrew's University Publications,* IX)

– *Aristotle*, 2. baskı, Londres, 1919.

THEON de SMYRNE – *Exposotio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, yay. HILLER, Leipzig, 1878; J. Dupuis'nin Fransızcaya çevirisi, Paris, 1892.

THEOPHRASTE – *Metaphysica*, yay. Ch. Aug. BRANDIS, Berlin, 1823 (Aristoteles'in *Metafizik*'inin arkasında) – Bir başka baskısını H. USENER yapmıştır: *Di prima philosophia libellus*, Bonn, 1890 – Bugün bütün bu baskıların yerine W.D. Ross ve F.H. Fobes'inki geçmiştir: *Theophrastus Metaphysics*, Oxford, 1929 (İngilizce çeviri ve şerhle birlikte). Bizim kullandığımız metin, bu sonuncudur.

THOMAS d'AQUIN (St.) – *Summa Theologica*, 11. baskı, 6 cilt, Turin, 1913.

– *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, yay. Fr. M.R. CATHALA, Turin, 1925 (GUILLAUME de MOERBEKE'nin "*versio antiqua*"sını içermektedir); yeni baskısı, 1950.

– *De Ente et Essentia*, yay. ROLAND-GOSSELIN, Paris, 1926.

THUROT (Ch.) – *Etudes sur Aristote, Paris*, 1860.

TONQUEDEC (J. De) – *La critique de la Connaissance*, Paris, 1929 (*Archive de Philosophie*).

– *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint thomas*, Paris, 1950.

TREDENNIC (H.) – *Aristotle, The Metaphysics*, metin ve İngilizce çeviri, 2 cilt, Cambridge (Massach.) ve Londres, 1947.

TRENDELENBURG (F.A.) – *Platonis de ides et numeris, doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig, 1926.

– *Elementa logices Aristotelae*, 9. baskı, Berlin, 1892.

UBERWEG (F.) – *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I : *Das Altertum*, 12 baskı, (K. PRAECHTER), Berlin, 1926.

VOGEL (C. J. de) – *la dernière phase du Platonisme et l'interpretation de M. Robin* (*Studia Vollgraf* da), Amsterdam, 1948.

– *Problems concerning later Platonism*, *Mnemosyne*, 1949, s. 197-216 ve 299-318'de.

– *Greek Philosophy, a collection of texts..., cilt I, Thales to Plato*, Leyde, 1950.

WAITZ (Th.) – *Aristotelis Organon graece*, 2 cilt, Leipzig, 1844-1846.

WALZER (R.) – *Aristotelis dialogorum fragmenta.*, Florence, 1934.

WERNER (Ch.) – *Aristote et idéalisme platonicien*, Genève, 1909.

WERNER (Ch.) – *la Philosophie grecque*, Paris 1938.

WILPERT (P.) – *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Re-

gensburg., 1949.
– *Das Argument vom "dritten" Menschen* (*Philologus*, 94 (1940), s. 31,64 de).

ZELLER (E.) – *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschtlichen Entwicklung dargestellt* (birinci baskı, 1844-1852)

Birinci kısım, 2 cilt: *Algemeine Einleitung, Vorsokratische Philosophie*, 6 baskı (F. LORTZING ve W. NESTLE), Berlin, 1919-1920.

– E. BOUTROUX'nun "*La Philosophie des Grecs considerée dans son developpement historique*" adı ile 4. baskıdan yaptığı Fransızca çeviri, 2 cilt, Paris, 1872-1892.

İkinci kısım. Birinci bölüm: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, 4. baskı, 1888 – Bu iki alt-bölümün birincisinin G. Belot tarafından 3. baskıdan yapılmış Fransızca çevirisi, Paris, 1884.

– İkinci bölüm: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 4 baskı, Leipzig, 1921.

ARİSTOTELES'İN METAFİZİĞİ

Metafizik'in başından sonuna kadar Aristoteles'e ilham veren motif, bilgelik adına en fazla layık olan bilgi formunu elde etmek arzusudur. Aristoteles şöyle demektedir: Bilme arzusu insanda doğuştandır. Bu arzu kendisini en aşağı derecede, duyularımızı kullanmada duyduğumuz zevkte gösterir. Daha tam bir bilgiyi elde etme yönündeki bunun hemen üzerindeki ilk derece, bizi hayvanlardan ayıran hafızanın kullanımını gerektiren derecedir. Yalnız insanın erişme yeteneğine sahip olduğu bir sonraki derece "deney"dir. Deney, aynı cinsten bir nesne ile (örneğin belli bir hastalığa yakalanmış olan Kallias, Sokrates ve başkalarını iyileştiren bir ilaçla) ilgili bir çok hatıranın birbirleriyle birleşmesi sayesinde, nedenlerini bilmeksizin, bir pratik kuralı kazanmamızı sağlar. Bir derece daha üstü "sanat", yani genel ilkelere dayanan pratik kuralların bilgisidir. Bütün bunların en üstünde nedenlerin saf bilgisi olan "bilim" bulunur. O, en yüksektir: çünkü sanat gibi daha sonraki pratik amaçlarla ilgilenmek yerine bilgiyi bizzat kendisi için arar. Bu nedenle o, uygarlığın en son ve yüce ürünüdür.(1)

"Bilgelik", yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir; O, aynı zamanda ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olmak zorundadır. Çünkü doğal olarak kullandığımız bilgeliğin ölçütlerine en iyi cevap veren bilgi, bu bilgidir. O, en kapsayıcı bilgidir; bilinmesi en güç olan şeyin bilgisidir (çünkü en genel şeyler olduklarından onun konuları, duyulardan en uzaktırlar); en kesin bilgidir (çünkü onun konuları en soyut, en az karmaşıktır); en fazla öğretici, kendi kendine en fazla yeten veya en bağımsız bilgidir. Nihayet o, en fazla otoriteye sahip olan bilgidir; Bunun da nedeni onun *inter alia* her şeyin ereksel nedenlerinin bilgisi olmasıdır. Felsefe başlangıçtaki hayretten doğar. Yalnız bu hayreti ortadan kaldırmaya, şeylerin neden oldukları gibi olduklarına hayret etmek için artık bir nedenin olmayacağı bir biçimde dünyayı tam ve uygun bir tarzda kavramaya doğru yönelir.(2)

Aristoteles *Fizik*'te ilk nedenler olarak göz önüne aldığı nedenleri, yani maddi, formel, fail ve ereksel nedenleri saymıştır. *Metafizik*'te kendinden önce gelen filozofların bunlardan başka nedenleri keşfetmiş olup olmadıklarını göz önüne alarak bu analizinin doğruluğunu kontrol etmeye çalışır. A kitabının geri kalan kısmını dolduran önceki felsefeye ilişkin açıklamalarının tümünü bu araştırmanın çerçevesine uydurur. Vardığı sonuç, tahmin edilebileceği gibi önceki

---

1) *Met.*, A, 1.
2) *Met.*, A, 2.

filozofların hiçbirinin bizzat kendisinin saydığı nedenlerden başka bir nedenin varlığını keşfetmedikleri, ancak onların bu dört nedenden "belirsiz" ve "kekeleyici" bir biçimde söz ettikleridir.[3]

B kitabında Aristoteles, filozof olduğunu iddia eden kişinin göz önüne alması gereken ana problemleri ortaya koyar. Metafizik, Aristoteles için başından sonuna kadar ve düşüncenin başka herhangi bir alanında olduğundan daha tam olarak bir "problemler" veya "güçlükler" konusu olarak kalmaktadır.[4] Bazı noktalarda kesin görüşlere sahip olmakla birlikte Aristoteles'in buradaki sergilemesi, bütünü itibariyle, dogmatik bir sistem olmayıp, kendisini tamamen karanlıkta hissettiği bir alanda doğruyu keşfetme yönünde bir dizi girişimini ifade etmektedir. Γ, E, I, M, N kitaplarının B kitabındaki problemleri hiçbir zaman gözden kaybetmediği söylenebilir ve zaman zaman geriye doğru yapılan atıflar bu bağlantıyı vurgulamaktadır.[5] Λ, bağımsız bir kitaptır; bununla birlikte onda yer yer Aristoteles'in kendisini meşgul eden problemlerin bazılarına verdiği cevaplar ile karşılaşılır. Yalnızca Δ ve K kitapları bu şemanın dışındadırlar.[6]

Aristoteles'in zihnini iki ana problem meşgul etmektedir.[7] 1) En yüce, biricik bir metafizik bilimi, yani şu veya bu gerçekliğin değil, gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyen ve merkezi bir ilkeden evrenin ayrıntılı doğasını çıkaran bir evrensel bilim mümkün müdür? Buna – *İkinci Analitikler*'in yardımıyla özellikle Γ ve E kitaplarına başvurmak suretiyle çıkarmamız gereken – Aristoteles'in verdiği cevap, bir metafizik biliminin mümkün olduğu yönündedir: Var olan her şey, kendisine basit olarak var olmak bakımından ait olan *belli bir doğaya sahiptir ve bu doğa bilinebilir. Var olan her şey hakkında* doğru olan ve her türlü kanıtlamanın temelinde bulunan bazı ilkeler vardır. Bunlar çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleridir. Bununla birlikte metafizik, gerçekliğin tüm ayrıntılarını bu yasalardan veya diğer herhangi bir merkezi ilkeden çıkaramaz. Çünkü her biri kendi doğasına ve çıkarsanamayan, yalnızca ilk evrensel ilkeler gibi doğrudan doğruya kavranan ilk ilkelerine sahip olan birçok farklı gerçeklik türü vardır. Öte yandan gerçekliğin ana doğası var olan herşeyde tam ve eşit olarak da kendisini göstermez. Varlık, var olan her şeye aynı anlamda ait olan bir nitelik değildir. Kelimenin en gerçek ve tam anlamında *var olan* tek bir varlık vardır: Töz. Bütün diğer şeyler ancak tözle belli bir ilişkiden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ilişkiler ve benzerleri ola-

---

3) *Met.*, A, 10.
4) Aporiai,
5) Γ. 1004 a 33; I, 1053 b 10: M, 1076 a 39, b 39, 1086 a 34 (?), b 15.
6) Krş. D. Ross, *Aristotle*, s. 13 vd.
7) Toplam olarak 15 problem vardır. Bunlar B, 1 de vaz edilirler ve B, 2-6 da diyalektik olarak tartışılırlar.

rak vardırlar. Varlık için söz konusu olan birlik için de söz konusudur: Var olan her şey birdir; Bir olan her şey vardır ve "Birlik" de tözün, niteliğin, niceliğin vb. söz konusu olmasına göre birbirine yakın, ancak farklı anlamlara sahiptir.(8) "Varlık" ve "Birlik", kategorilerin ayrımının üzerinde bulunan ve her kategori için geçerli olan kavramlardır.(9) Bu kavramlara tam olarak aynı düzeyde olmamakla birlikte "iyi" kavramını da eklememiz gerekir, "İyi" kavramı da her kategori için geçerlidir;(10) ancak var olan her şey için geçerli değildir. Aristoteles daha ziyade "iyi" ve "kötü"nün her kategori içinde rastlanabilecek bir karşıtlık olduğunu düşünmektedir. Skolastikler bu tür işaretlerden hareketle ünlü "aşkınlar" (transcendentia) öğretisini – *ens, unum, verum, bonum, res, aliqiud* – geliştirmişlerdir. Bununla birlikte Aristoteles'ten alınmış işaretlere dayanmasına rağmen bu liste Aristoteles'in otoritesine sahip değildir.

Üç ayrı varlık düzeni vardır: Bağımsız tözsel bir varlığı olan, ancak değişmeye tâbi olan varlıklar, değişmeden korunmuş olan, bununla birlikte ancak somut gerçekliklerin varlığı ayırdedilebilir görüntüleri olarak var olan varlıklar ve hem bağımsız varlığa sahip olan, hem de değişmeye tâbi olmayan varlıklar. Bunları üç ayrı bilim inceler: Fizik, matematik ve teoloji veya metafizik.(11) Fizik ve matematik de kendi paylarına alt dallara, örneğin matematik çeşitli uygulamaları ile birlikte iki ana dala, yani aritmetik ve geometriye ayrılabilir. Ve nasıl ki matematiğin bütün dallarında ortak olan ilkeler varsa (örneğin eşit şeylerden eşit şeyler çıkarıldığında kalanların eşit olduğu ilkesi) özel olarak aritmetiğe ait olan ilkeler ve özel olarak geometriye ait olan bazı başka ilkeler de vardır.

Aristoteles, metafiziğin konusu ile ilgili olarak iki görüş tarzının mümkün olduğuna işaret etmektedir. İlk Felsefenin, konusu bakımından evrensel mi olduğu, yoksa sadece gerçekliğin özel bir türünü mü incelediğini kendimize sorabiliriz. Ancak bu iki görüş tarzı birbiriyle uzlaştırılabilir: Eğer değişmeyen bir töz varsa, onun incelenmesi ilk felsefeyi teşkil edecektir. Öte yandan bu töz ilk olduğu için evrenseldir.(12) Metafizik ilk varlığı incelerken varlığı varlık olmak bakımından inceler. Varlığın gerçek doğası ne ancak somut bir bütünün bir öğesi olarak var olabilen şeyde, ne de kuvve veya değişme içeren şeyde kendisini gösterir. O ancak aynı zamanda tözsel ve değişmez alanda ortaya çıkar.

Metafiziğin, varlığın tek bir alanının (ve sadece varlıklarını bu alana borçlu oldukları ölçüde diğer alanların) incelenmesi ile sınırlandırılması Λ kitabında ortaya çıkar. Burada onun konusu önce evrenin "ilk kısmı" olması bakımından

---

8) Bunlar *Met.*, I'in konusunu teşkil ederler.
9) Γ, 1, 2.
10) *Nikomakhos Ahlâkı*, 1096 a 19.
11) *Met.*, E, 1.
12) *Met.*, E, 1

tözle sınırlandırılmaktadır. Sonra töz E'de olduğu gibi iki cinse, yani değişebilir olanla değişmez olana değil, üç cinse bölünmektedir: Duyusal ezeli-ebedi olan (gök cisimleri), duyusal ölümlü olan ve duyusal-olmayan. İlk iki cinsin, fiziğin konusunu teşkil ettikleri söylenmektedir.[13] Bundan da duyusal tözü ele alan 2-5. bölümlerin, duyusal-olmayan tözü ele alan 6-10. bölümlere bir giriş olarak göz önüne alınmaları gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte sadece Λ'nın 2-5. bölümleri değil, Z–Θ'nin en büyük bölümü de duyusal tözde içerilmiş bulunan ilkeleri ele almaktadır ve bu kitaplarda özellikle tartışılan ilke olan formla, Tanrı'da ve gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllarda bağımsız ve değişmez olarak var olan şey aynı şey olmamış olsaydı o, metafiziğin sadece bir girişi olarak göz önüne alınabilirdi. Aristoteles'in pratikte fizik ve metafizik arasındaki ayrımı kesin bir biçimde devam ettirdiği söylenemez. Daha ziyade bütün olarak ele alınırsa fiziğin, bizim "metafizik"[14] diye adlandıracağımız şeyi teşkil ettiğine işaret etmek gerekir: O, doğa yasalarının tümdengelimsel bir araştırması olmayıp, maddi şeylerin ve onlarda meydana gelen olayların a priori bir incelemesidir.

2) Aristoteles'in zihnini meşgul eden ana sorunlardan ikincisine gelince, ona daha önce temas ettik: Bu duyusal tözler gibi, duyusal-olmayan tözlerin de var olup olmadığı, eğer varsalar ne oldukları sorunudur. Tümeller, Platon'un İdealar teorisinde ileri sürdüğü gibi kendi başlarına var olan tözsel varlıklar mıdırlar? Özellikle en genel tümeller, yani varlık ve birlik tözler midirler? Sonra matematiğin nesneleri tözler midir? Bu üç soruya da Aristoteles açık olarak olumsuz cevaplar vermektedir. Platoncu formlara, yani tümellerin tözselliğine karşı polemik, *Metafizik*'in Aristoteles'in sürekli olarak kendisine döndüğü ana temalarından birini teşkil eder. Bu polemiği bütün ayrıntılarında izlemek gereksizdir. Kanıtlar, çok farklı değerlerdendir. Ana tez şudur: Deneyde bize verilen dünya, birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunan somut bireysel nesnelerin dünyasıdır. Bu nesneleri gözlemlerken birçok bireyde ortak olan özelliklerin farkına varırız. Bu özellikler Aristoteles için bireylerin kendileri kadar gerçek ve nesneldirler. Nasıl ki Platon'un gözünde İdealar zihnin eseri değildiyseler, bunlar Aristoteles için de hiçbir şekilde zihnin eseri değildirler. Fakat Aristoteles bizi onlarla ilgili olarak ancak tümellere özgü olan varlık tarzını, yani bireylerin özellikleri olarak varlığı kabul etmeye davet etmektedir. Ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip bir tümeller dünyasını kabul etmemeliyiz ve bir değişmeler dünyası olan dünyayı, basit tümellerin işlemleri ile açıklayabileceğimizi sanmamalıyız. İnsanın formu, bir anlamda, her bireysel insanın doğuşunda iş gören şeydir. Ancak o, ba-

---

13) *Met.*, 1069 a 36.

14) Kuşkusuz sadece bir doğa metafiziği.

bada somut varlık kazanmış olması bakımından formdur. Evin formu her evin yapılışında iş görür. Ama o, bireysel bir ev yapıcının kendisini tasarlaması bakımından evin formudur.

Platon'un tümeli bireysel şeylerden bu şekilde ayırıp ayırmadığı şüphelidir. Tümeli bireysel şeylerden *ayırdetmek*, bir anlamda onu bu şeylerden *ayırmaktır*. Bu, onu bir ayrı varlık olarak düşünmektir. Platon'un da onu bağımsız bir varlığa sahip olan bir şey gibi düşünüp düşünmediğini söylemek zordur. Onun dili ekseriya böyle bir suçlamaya imkân verici bir niteliktedir. Ancak özel durumların her zaman bir tümel içerdiği öğretisini, sadece çarpıcı ve şiirsel bir biçimde ifade etmek istemiş olması da mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles'in, bildiğimize göre yıllar boyunca kendisiyle sürekli temas halinde bulunmuş olduğu bir hocasını bu kadar ciddi bir biçimde yanlış yorumlamış olabileceğini ve aslında bir vurgu ve ifade farklılığından ibaret olan bir farklılığı, temel bir görüş farklılığı olarak almış olabileceğini kabul etmek zordur.

Aristoteles bundan başka Platon'a, İdealarla bireysel şeyler arasında bir çeşit "aracı" varlıklar olarak göz önüne alınan matematik nesnelerin varlığına inancı izafe etmektedir.(15) Aristoteles'in kendisi de geometrinin nesneleri ile ilgili olarak aracı bir durumun varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, onları diğer bağımsız iki varlık sınıfı arasında bağımsız bir varlık sınıfı olarak göz önüne almamaktadır. Ona göre geometrinin nesneleri duyusal niteliklerinden soyutlanmış olarak göz önüne alınan duyusal nesnelerdir. Duyusal nesneleri basit olarak belli bir biçimde sınırlara sahip şeyler olarak göz önüne alalım. Geometrinin nesnelerini elde etmiş oluruz.(16) Ancak bir diğer ve daha ileri soyutlama daha mümkündür. Sadece duyusal şeyleri duyusal maddelerinden değil, geometrik nesneleri akılsal maddelerinden, uzamdan da soyutlayabiliriz.(17) Bunu yaptığımızda doğrunun, dairenin vb. özüne, yani onları meydana getiren ilkeye erişmiş oluruz. Ancak Aristoteles, kendi anlayışı ile Platoncu anlayış arasındaki tüm farkı meydana getiren şeyin, kendisinin bu soyutlamanın ne ara, ne de nihai sonucuna ayrı bir varlık izafe etmemesine karşılık, Platoncuların her ikisine de bu varlığı yüklemelerinde yattığını söyleyecektir. Böylece İdealarla ilgili tartışmada olduğu gibi bu tartışmayı da değerlendirmek için her zaman Platoncuların "ayrılık"tan bir olgu durumunu, yani gerçek bir ayrı olmayı mı, yoksa sadece ayrı olan varlıklar arasında bilinebilir bir farklılığı mı kastettiklerini bilmek söz konusudur.

Ne tümeller, ne de matematiksel nesnelerin tözler olmadıklarını ileri sürmekle birlikte Aristoteles duyusal-olmayan tözlerin varlığını kabul etmektedir.

---

15) A, 987 b 14.
16) M, 2, 3.
17) Z, 1036 a 11.

Bunlar ilkin evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı,[18] ikinci olarak Tanrı tarafından hareket ettirilen, ancak kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllardır.[19] Aristoteles, üçüncü olarak da insan aklının (veya onun faal öğesinin) bireyin ölümünden sonra herhangi bir bedenden bağımsız olarak var olma yeteneğine sahip olduğuna işaret etmektedir.[20]

KANITLAMANIN İLK İLKELERİ

Metafiziğin, kanıtlamanın ilk ilkelerini inceleyeceğini belirttikten sonra Aristoteles her kanıtlamanın temelinde bulunan iki ana ilkeyi, *İkinci Analitikler*'in "ortak ilk ilkeler"ini, yani çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı yasalarını ortaya koymaya girişir.[21] Birinci yasa ilk olarak şu biçim altında ifade edilmiş olarak bulunur: "Aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır." Görüleceği üzere bu ilke hemen hemen tamamen nesnel bir biçimde bir varlık yasası gibi ifade edilmiştir. Ancak ondan psikolojik bir yasa çıkar: Aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olduğu, hem de olmadığını düşünmek, insanın aynı zamanda ve aynı bakımdan birbirine karşıt niteliklere sahip olması demektir ve bundan dolayı da imkânsızdır.[22]

Aristoteles haklı olarak bu yasayı kanıtlamaya teşebbüs etmemektedir. O, bunun bir kanıtlamasını istemenin, insanın mantıksal kültür bakımından eksikliğini açığa vuracağını söylemektedir: Her şeyin bir kanıtını istemek, sonsuza gitmek zorunda olan bir geriye gidişi istemektir ve doğası gereği tatmin edilmesi mümkün olmayan bir talepte de bulunmamak gerekir. Öte yandan kanıtlanmaksızın bilinebilen bir şey varsa, bu nitelik çelişmezlik yasasından başka neye daha uygun düşebilir? O yasa ki, görüldüğü gibi, sözle inkâr edilebilir, ancak düşüncenin kendisinden şüphelenmesi imkânsızdır. Bu yasayı kabul ettirmek için yapabileceğimiz şey 1) onu inkâr edenleri, onu inkâr ederken doğruluğunu kabul ettiklerini göstererek çürütmek, 2) onu inkâr etmek için ileri sürülen nedenlerin yetersizliğini göstermektir.[23]

1) Hasmımızın bir şey söylemeye hazır olması gerekir. Eğer bunu yapmayı reddederse nasıl bir bitkiyi ikna etmeyi ummuyorsak, onu da ikna etmeyi bekle-

---

18) *Met.*, Λ, 7.
19) *Met.*, Λ, 8.
20) *Met.*, Λ, 1070 a 24-26; *Ruh Üzerine*, III, 5.
21) Γ, 3–8.
22) Γ, 3.
23) Bunu izleyen komplike akıl yürütmenin ancak en çarpıcı noktalarından bazılarına işaret edebileceğim. Onun tam bir tartışması, Maier'de bulunmaktadır: *Syll. d. Arist.*, I, 41–101.

yemeyiz. Onun herhangi bir önermeyi ileri sürmesini talep etmemize gerek yoktur. Sadece ondan tek bir kelimeyi, örneğin "insan" kelimesini telaffuz etmesini istemek ihtiyacındayız. Eğer, bu kelimeyi söylerse, şüphesiz onunla bir şeyi, tek bir şeyi kastetmiş olacaktır. O, "insan olma"nın belli bir şey olduğunu, aynı zamanda "insan olmama" olmadığını söylemiş olacaktır. Bundan dolayı o bir insan olanın, "insan" kelimesi ile aynı anlamda olmak üzere bir "insan-olmayan" olmadığını gizil olarak söylemiş olacaktır. Böylece o, çelişmezlik yasasının doğruluğunu kabul edecektir. Kendi kendisiyle tutarlı bir şüpheciliğin ağzını açmaması gerekir.(24) Sonra çelişmezlik yasasını inkâr etmek, evrendeki tüm ayrımları ortadan kaldırmak demektir. Eğer bir insan, aynı zamanda bir insan değilse, haydi haydi gemi de değildir (çünkü "insan"la "insan-olmayan" arasında "insan"la "gemi-olmayan" arasında olduğundan daha fazla karşıtlık vardır.) Dolayısıyla (eğer bu yasa doğru değilse) o aynı zamanda bir gemidir ve böylece aynı şekilde başka herhangi bir şeydir.(25)

Çelişmezlik yasasının inkârı ya tam, ya da kısmi olmak zorundadır. Eğer kısmi ise, yasanın bazı durumlarda geçerli olduğu kabul edilmiş olur. Eğer tam ise o zaman da iki imkân mevcuttur: a) Ya tasdik edilebilen her şey inkâr edilebilir ve inkâr edilebilen her şey tasdik edilebilir veya b) Tasdik edilebilen her şey inkâr edilebilir; ancak inkâr edilebilen her şey tasdik edilemez. İkinci şık, belli bir şeyin olmadığı, onun karşıtı olan belli bir şeyin olduğu sonucunu içerir. Başka deyişle yine yasanın bazı durumlarda geçerli olduğu kabul edilir. Eğer hasmımız birinci şıkkı kabul ederse, o hiçbir şeyin belli bir doğası olmadığını, yani hiçbir şeyin olmadığını söylemiş olur. O, bu durumda, bütün önermelerin doğru olduğunu ve yine tümünün (tümü içine kendisinin çelişmezlik yasasını inkârı da dahildir) yanlış olduğunu söylemektedir. O halde o, belli hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla da onunla her türlü tartışma yararsız ve imkânsız olacaktır.(26)

İnsanların eylemleri, onların böyle düşünmediklerini göstermektedir. Eğer bir aynı şey hem insan, hem insan değilse, bu aynı ilkeye göre, bir aynı şey bir insan için hem iyidir, hem de iyi değildir. Ama hiçbir insan, bir şey yapması gerektiğini düşündüğünde, aynı zamanda onu yapmaması gerektiğini düşünerek bu şeyi yapmamazlık etmez.(27)

2) Çelişmezlik yasasının inkârı, B göründüğü her seferinde A'nın B olduğunu ileri süren Protagoras'ın görüşü ile uyuşmaktadır. Evrenin doğasını düşündüklerinde karşılaştıkları gerçek bir güçlükten ötürü çelişmezlik yasasını

---

24) 1006 a 11-b 34.
25) 1007 b 18-1008 a 2.
26) 1008 a 7-b 2.
27) 1008 b 12-27.

inkâr edenlerin – ki Aristoteles onları sırf tartışmak için tartışma uğruna bu yasayı inkâr edenlerden ayırmaktadır – bu inkârlarının nedeni, doğanın gidişinde aynı şeyden karşıtların doğabildiğini görmeleri olmuştur. Onlar, hiçten hiçbir şey çıkmayacağına (ex nihilo nihil fit) göre, bundan söz konusu şeyin karşıt niteliklere sahip olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu sonuç a) kuvve ve fiil arasında ayrım yapmak (aynı bir şey bilfiil olmamakla birlikte bilkuvve olarak karşıt niteliklere sahip olabilir), b) kuvve ve değişmeden tamamen korunmuş olan bir başka tözün varlığına işaret etmek suretiyle iki biçimde reddedilebilir.(28)

Aynı şekilde bazı insanların görüntülerin gerçekliğine olan inançlarının nedeni yine duyusal şeyleri gözlemlemeleridir. Onlar bir aynı şeyin bazılarına tatlı, bazılarına acı göründüğünü fark ediyorlar ve sadece oyları saymak yoluyla doğruyu belirlemenin imkânsız olduğunu görüyorlar. Bundan başka onlar bir ve aynı şeyin aynı adama farklı zamanlarda büyük ölçüde farklı göründüğünü görüyorlar ve bir duyumun bir başka duyumdan daha doğru olmadığını düşünüyorlar.(29)

Bu yanlış, içlerinde değişmenin büyük bir paya sahip olduğu duyusal şeyleri gerçeğin bütününe özdeş kılmaktan ileri gelmektedir. Bu düşünürler, duyusal şeylerin sürekli olarak değiştiğini görmekte ve bundan, onlar hakkında doğru herhangi bir şeyin söylenemeyeceği sonucuna geçmektedirler. Onlar bir nesnenin bir niteliği kaybederken, bu kaybettiği nitelikten her zaman bir şeyleri koruduğunu ve varlığa gelen bir şeyin de bir kısmının daha önceden var olması gerektiğini unutuyorlar. Onlar niceliksel değişmelere uğrayan şeylerin nitelik bakımından değişmeyebileceğini, değişme içinde olan ay-altı dünyasının fiziksel evrenin ancak küçük bir bölümünü teşkil ettiğini ve fiziksel evrenin dışında değişmeyen şeylerin olduğunu unutuyorlar.(30)

Şu noktaya dikkat etmemiz gerekir ki her bir duyuya özgü olan "özel" niteliklerin duyumlarının yanılmaz olmasına karşılık, bütün diğer duyu işlemlerinde içerilmiş bulunan "hayalgücü" yanılmaz değildir. Bu düşünürlere şeylerin uzaktan mı, yoksa yakından mı, hasta insana mı yoksa sağlığı yerinde olan insana mı, uyuyan bir kişiye mi, yoksa uyanık olan bir kişiye mi, uzmana mı yoksa konunun dışında olan insana mı göründükleri gibi oldukları konusunda gerçekten şüpheleri olup olmadığını sormamız gerekir. Onların eylemleri bu konuda hiç de şüpheleri olmadığını göstermektedir. Sonra hiçbir duyu kendine özgü nesnesi hakkında aynı anda çelişik bilgiler vermez. Hatta o farklı anlarda da duyusal nitelikle ilgili olarak karşıt bilgiler vermez; sadece bu duyusal niteliğe sa-

28) 1009 a 6-38.
29) 1009 a 38-611.
30) 1010 a I-b 1.

hip olan nesne hakkında karşıt bilgiler verir: Bir aynı şarap, bu şarabın kendisinin ve onu tadan bedenin değişmesi durumunda, bir zaman tatlı görünüp başka bir zaman öyle görünmeyebilir. Ama tatlılık, tatlılık olarak değişmez. Tatlı olanın her zaman aynı koşulları yerine getirmesi gerekir. Zorunlu ayrımları yaptığımız takdirde duyumun kendi kendisiyle görünüşteki çelişkisi ortadan kalkar: Bir aynı şey, aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı anda farklı görünmez. Algılayan varlıklar olmaksızın ne duyusal niteliklerin, ne de duyumların olmayacağını kabul edebiliriz. Ancak algıyı doğuran nesnelerin, algıdan bağımsız olmaları gerekir. Eğer hiçbir şey var olmayıp, onu var eden düşünce ise, insanın kendisinin varlığı (esse), onun bir insan olduğunun düşünülmesinden ibaret olacaktır. Böylece onun varlığı düşünmesinden ibaret olamayacaktır. Bu durumda onun varlığı herkesin kabul ettiği gibi algılamasında (percipere) değil, algılanmasında (percipi) yatacaktır.(31)

Görüldüğü gibi çelişmezlik yasasının bir tartışmasından yola çıkan Aristoteles, duyumculuk veya öznel idealizme saldırmaya doğru gitmektedir. Onun pozisyonu şudur: Her türlü çağrışım ve yorumun işe karışmasından bağımsız olarak asıl anlamında duyusal algı, yanılmazdır. O, bir şeyin (bir *aistheton*'un) bilincinden ibarettir. Bu şey bilinçten ayrıdır ve bir nesnenin (*hypokeimenon*) sonucudur (*pathos*).(32) Duyulan her böyle bir şey, kendisini karşıtından ayıran özel niteliğe sahiptir. Örneğin "tatlı", belli bir "aistheton"u ifade eder. Duyulan herhangi bir şey, hangi anda duyulursa duyulsun, "tatlı" olarak adlandırılmak için bu niteliğe sahip olmak zorundadır ve bu niteliğe sahip olduğunda "acı" olarak adlandırılamaz. Duyu, duyulan şeyle ilgili olarak hiçbir zaman kendi kendisiyle çelişmez. Böylece duyularla ilgili olarak çelişmezlik ilkesinden şüphelenmemiz için bir neden yoktur.

Aistheton, duyumdan (*aisthesis* veya *aisthema*) farklı olmakla birlikte algılayan özneye tâbidir. O gerçekte, belli bir nesne ile algılayan belli bir öznenin karşılaşmasının bir sonucudur. Nesnenin veya algılayan öznenin bedeninin bazı değişmelere uğraması durumunda farklı bir *aistheton* ortaya çıkar. Böylece fiziksel nesneyi göz önüne aldığımız takdirde de çelişmezlik ilkesinden şüphelenmemiz için herhangi bir neden yoktur. Daha önce acı diye nitelendirdiğim bir nesneyi şimdi tatlı diye adlandırmam, sadece ya nesnede, ya da bende değişen bir şey olduğunu gösterir.(33) Duyum ve duyulan şeyin her ikisinin de duyan özneye göreli olması ve duyan özneler olmadığı takdirde var olmamaları, kesinlikle, duyan özneye göreli olmayan hiçbir şeyin var olmadığını, "insanın her şeyin ölçüsü olduğu"nu göstermez; çünkü algı, irademizin bir fiilinden doğmaz. Onu

---

31) 1010 b 1 - 1011 b 12.
32) 1010 b 20 vd.
33) Aynı yer, 19-26.

bir şey harekete geçirir ve bu şeyin, harekete geçirdiği şeyden bağımsız bir şey olması zorunludur. "Harekete geçiren" ve "harekete geçirilen" veya "algılayan" ve "algılanan" terimlerinin birbirine göreli kavramlar olduğunu söylememiz, harekete geçiren ve algılanan şeyin, harekete geçirme ve algılanma olayından bağımsız kendine özgü bir doğası olmadığı anlamına gelmez.(34)

Aristoteles'in görüşünde bir başka öğe daha vardır. Nesnenin yakınlığı, vücut sağlığı, uyanıklık durumu gibi nesnelerin gerçekte oldukları biçimde algılanmalarına olumlu etkide bulunan bazı koşullar vardır.(35) Bu görüş yakından incelenirse kırmızı veya tatlı gibi sadece duyulan şeylerin olmadığı, aynı zamanda fiziksel nesnelere ait olan bunlara tekabül eden niteliklerin olduğu ve uygun algılama koşullarında bir nesneye ait olan niteliğe tekabül eden şeyi algıladığımız, buna mukabil uygun olmayan koşullarda nesnenin kendisinde örneğin tatlılık niteliği olmasına karşılık bizim acılığı algıladığımız fikrini içerir gibidir.(36) Ancak Aristoteles'in bu kadar karmaşık bir teoriyi ileri sürdüğü ve söylediği şeylerden onların bütün sonuçlarını çıkarmış olduğundan şüphe edebiliriz. Sıcaklık ve soğukluğa gelince, *Aristoteles'in teorisi tartışmasız olarak duyusal sıcaklık ve* soğukluğun dışında tamamen nesnel bir sıcaklık ve soğukluğun var olmasının zorunlu olduğu fikrini içermektedir. Çünkü Aristoteles, duyu organları da içinde olmak üzere bütün karmaşık cisimlerin oluşumunu sıcak ve soğuğun etkisine izafe etmektedir. Ve yine çünkü o, fiziksel sıcaklıkla duyulan sıcaklık arasında bir ayrım yapmaktadır.(37) Ancak onun örneğin renk veya koku ile ilgili olarak da benzeri bir ayrımın varlığını kabul ettiği şüphelidir.

Yukarda özetlediğimiz kanıtlama ilke olarak hemen hemen mutlak şüphecilik veya duyumculuğun reddedilmesinde söylenebilecek veya söylenmesi gereken her şeyi içermektedir. Çelişmezlik yasası lehine getirilen kanıtlama, kısır döngüye dayandığı suçlamasından tamamen korunmuş değildir. Ancak Aristoteles esas olarak kendine özgü olan ve çelişmezlik yasasının inkârının kendisinin, onun tasdikini içerdiğini göstermekten ibaret olan yöntemle yetinmektedir. Üçüncü halin imkânsızlığı lehine getirilen savunma da benzeri kanıtlara dayanmaktadır.(38)

---

34) 1010 b 30-1011 a 12.

35) 1010 b 3-11.

36) H, 1047 a 4-7 de sıcaklık, tatlılık gibi ikinci dereceden niteliklerin duyumdan bağımsız olarak nesnelere ait oldukları fikrini içermektedir.

37) *Hayvanların Kısımları,* 648 b 12-649 b 7.

38) Γ, 7.

METAFİZİĞİN KONUSUNUN YENİ BELİRLEMESİ

Değişmez varlığın incelenmesinin varlık olmak bakımından varlığın incelenmesini oluşturduğunu gösterdikten sonra E kitabı "varlık" kavramının metafizikle ilgili olmayan bazı anlamlarını ortaya koymaya girişir. Bunlar 1) ilineksel veya tesadüfi (incidental) varlık,(39) 2) doğru olmak bakımından varlıktır.(40)

1) Metafizik ilineksel varlığı incelemez; çünkü o, hiçbir biçimde incelenemez. Örneğin bir ev, çok sayıda ilineksel niteliğe sahiptir. Ancak bilim bu çok sayıdaki ilinekler dizisinin incelenmesine girişemez. Örneğin ev yapma bilimi bütün ilgisini özü bakımından bir ev neyse – "canlı varlıklar ve mallar için korunak"(41) – o şey olacak olan bir evin yapımı üzerinde yoğunlaştırır. O, bu evin ilineksel niteliklerini bilmez. Aynı şekilde geometri, bir üçgenin bütün niteliklerini değil, sadece üçgene üçgen olmak *bakımından* ait olan niteliklerini inceler. Metafizik de kendi payına özne ile yüklem arasında, yüklemin öznenin doğasından çıkmayıp ona ancak ilineksel olarak ait olduğu bağıntıları incelemeyecektir. Onun bu bağıntıları incelememesinin nedeni, basit olarak, onların kesinlikle bilimin konusunu teşkil etmemeleridir. Aristoteles iki imkânı göz önüne almakta gibidir: a) Yasaya bir istisna teşkil eden ilineksel, kendine has olan bir yasaya itaat edebilir. A genel olarak B ise, bazı koşullar altında A nın her zaman veya genellikle B–olmayan olmasını belirleyen bir yasa olabilir. Eğer bu yasanın keşfi başarılırsa, görünüşteki ilineğin, bir ilinek olmadığı ve yine dolayısıyla ilineksel olanın biliminin olmadığı tespit edilecektir;(42) b) Ancak Aristoteles insani eylemlerde ve belki başka bazı durumlarda, hiçbir zaman bilimin konusu olmayacak olan gerçek bir olumsallığın varlığını da kabul etmektedir: Bir insan belli bir biçimde davrandığı takdirde zorunlu olarak öldürülecektir. Ancak onun bu biçimde davranması hiçbir nedenin zorunlu sonucu değildir. Ve bu biçimde davranmadığı sürece onun öldürülüp öldürülmeyeceği belirlenmiş değildir.(43)

2) Varlığın, metafiziğin inceleme konusunu teşkil etmeyen diğer anlamı "doğru anlamında varlık"tır. Metafizik, onu incelemez; çünkü o, nesnelere değil, zihin durumlarına aittir; metafiziğin değil, mantığın konusudur.(44) Aristoteles, şüphesiz "yanlış şeyler"in ve dolayısıyla, muhtemelen "doğru şeylerin"

---

39) E, 2, 3.
40) E, 4.
41) H, 1043 a 16.
42) E, 1027 a 25.
43) 1027 a 32-b 14.
44) Bununla birlikte "doğru olmak bakımından varlık" H, 10'da tartışılır. Muhtemelen bu tartışmanın yeri aslında *Metafizik* değildir.

kavramını kabul eder. Ancak ya a) "yanlış şey", "var olmayan şey"; "doğru şey" de "var olan şey" anlamına gelir ve bu durumlarda "yanlış" ve "doğru" asıl anlamlarında kullanılmazlar ve yine bu durumda "doğru anlamında varlık" değil, "var olan anlamında varlık" söz konusudur. Veya b) "yanlış bir şey", bir tablo veya rüya örneğinde olduğu gibi var olmayan bir şeyin görüntüsünü doğuran şeydir.(45) O zaman da muhtemelen onun metafizik değil, psikoloji tarafından incelenmesi gerekir.

Varlık kelimesinin iki temel anlamı daha vardır: Kategorilerin bir tasnifini oluşturdukları varlık ve bilkuvve varlıkla bilfiil varlık. Bunlardan birincisi Z H; ikincisi Θ kitabında incelenir.

TÖZ

Aristoteles'in Metafizik'inde bir bütün olarak kategorilerin açıklaması ile karşılaşılmaz. Tözün dışındaki kategoriler, deyim yerindeyse, varlığın basit "dalları ve görüntüleri"dirler.(46) Töz üç bakımdan kategorilerden önce gelir.(47) 1) "Kategoriler bağımsız olarak var olamazlar. Buna karşılık töz, bağımsız olarak var olabilir." Ancak bu, onların kendisi olmaksızın var olamamalarına karşılık, kendisinin onlar olmaksızın var olabilmesi anlamına gelmez. Niteliklerden yoksun bir töz, tözsüz bir nitelik kadar imkânsızdır. Töz, özünü teşkil eden nitelik, nicelik vb. ile birlikte total varlıktır ve ancak bu total varlık, kendi başına var olabilir. Töz, nitelikler gerektirir; ancak bu nitelikler, tözün kendisine ek olarak muhtaç olduğu, kendi dışında olan bir şey değildirler. Öte yandan bir nitelik, ancak bir tözde var olabilen bir soyutlamadır. Düşüncesi bu olduğuna göre, Aristoteles'in tözü *bireysel şey* olarak düşündüğü apaçıktır. İkinci dereceden tözler (yani cinsler ve türler) tümeller olduklarından, onun bizzat kendi öğretisine göre, bağımsız olarak var olamazlar. Onlar bireysel üyelerinin özel nitelikleri ile tamamlanmak zorundadırlar. 2) Töz, tanım bakımından önce gelir. Başka herhangi bir kategorinin bir üyesini tanımlarken, tanımımıza gizil olarak tözün tanımını koymak zorundayızdır. Aristoteles, bir tözü tanımlarken, tanımımıza bir başka kategoriye ait herhangi bir şeyin tanımını eklemek ihtiyacında olmadığımızı söylemek istemektedir. Ancak bu doğru değildir; çünkü bir tözün her ayrımı, bir niteliktir.

3) Töz, bilgi bakımından önce gelir: Bir şeyin ne olduğunu bildiğimizde onu, niteliğini, niceliğini veya yerini bildiğimize nazaran daha iyi biliriz. Çünkü

---

45) Δ, 1024 b 17-26.
46) Aristoteles'in bağıntı hakkında *Nikh. Ahlâkı*, 1096 a 21'de söylediği şey budur.
47) Z, 1028 a 32-b 2.

tözden başka herhangi bir kategoriye ait bir şeyi bilmek istediğimizde, bu şeyin hangi niteliklere vb. sahip olduğunu değil, *ne* olduğunu, deyim yerindeyse tözünün *ne* olduğunu, onu o şey kılan şeyin ne olduğunu sormamız gerekir. Bu kanıtlamada tözün somut varlık olarak değil, *özsel doğa* olarak tasarlandığı aşikârdır. Aristoteles'in töze tahsis ettiği tüm inceleme boyunca bu çift anlamla karşılaşılmaktadır.

Tözün varlığı ve tözle diğer kategoriler arasındaki ayrım, Aristoteles için apaçık şeylerdir. Töz her şeyden önce "bir özne hakkında tasdik edilmeyip başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şey" anlamına gelir. Gerek özne, gerekse yüklem rolü oynayabilen kavramlar vardır. Örneğin, "beyaz, bir renktir" dediğimiz gibi "kütük, beyazdır" da diyebiliriz. Ancak Aristoteles'e göre sadece özne rolü oynayabilecek başka bazı kavramlar vardır. "Beyaz (şey), bir kütüktür" gerçek anlamda değil, ancak ilineksel anlamda bir yüklemlemedir.(48) Bu mantık öğretisi yanlış bir mantık öğretisi gibi görünmektedir.(49) Ancak mantık öğretisi olarak yanlış olmakla birlikte tözle, tözsel olmayan şey arasında yapılan metafiziksel ayrım doğrudur. "Sokrates, solgundur" gibi bir önerme üzerinde düşünmek şunu gösterir ki solgun olduğu söylenen şey, ne solgunluktur, ne Sokrates'te solgunlukla birleşen herhangi bir niteliktir, ne de solgunlukla birlikte bu niteliklerin bir toplamıdır. O, bütün bu niteliklere *sahip olan* bir şey, bu niteliklerin dayanağını teşkil eden ve onların kendisinde birbirleriyle birleştikleri bireysel şeydir. Bu, tartışmasız olarak "sokaktaki insan"ın anlayışıdır. Tözün bir nitelikler toplamının üzerinde ve ona ek olarak bu niteliklerin dayanağını teşkil eden "bilinmeyen bir şey"i içerip içermediği filozoflar arasında hâlâ tartışma konusudur. Aristoteles, "sokaktaki insan"ın yanında yer almaktadır. Onun için (Tanrı'yı ve diğer Akılları bir yana bırakırsak) töz, sadece nitelikleri değil, aynı zamanda madde veya dayanak diye adlandırdığı ifade edilemeyen ve bilinmeyen bir öğeyi içeren bir birliktir. Aristoteles'i nitelikle töz arasında bir ayrım yapmaya iten, özellikle değişme olayıdır: Bir nitelik, değişmez. O, neyse odur ve başka bir şey olamaz. Sadece yerini bir başka niteliğe bırakabilir. Eğer salt ve basit bir birbiri ardından gelme olayından ayrı değişme diye bir şey varsa, niteliklerden ayrı da bir töz olmalıdır. Ancak Aristoteles meseleyi bu noktada bırakmamakta, özellikle Platonculuğa karşı çıkışında düşüncesinin ana öğelerinden biri olmakla birlikte bu, bireysel şeylerle, onların nitelikleri veya bağıntıları arasındaki farklılık üzerinde ısrar etmekle yetinmemektedir: O, bireysel tözlerde onları tözler kılan şeyin ne olduğunu, onun madde mi yoksa form (veya öz) mu

---

48) *İkinci Analitikler*, 83 a 1-17.

49) Bu özne-yüklem mantıksal bağıntısını, töz-nitelik metafiziksel bağıntısından tam olarak ayırmamaktan ileri geliyor görünmektedir.

olduğunu soruşturmaya girişmektedir. Bu karşıtlık ve kuvve-fiil karşıtlığı Aristoteles'in metafiziğinin hâkim çizgilerini oluşturmaktadır. Bu iki antitez sıkı bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar. Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse, birinde dünya, tarihinin herhangi bir anında göründüğü biçimde statik olarak, diğerinde ise değişme süreci içinde dinamik olarak göz önüne alınır.

MADDE VE FORM

Dünya Aristoteles'e en yüksek üyeleri madde-dışı tözler olan bir hiyerarşi olarak görünmektedir. Buna karşılık bütün diğer bilfiil var olan şeyler, içlerinde formun adeta az veya çok sayıdaki madde yataklarına gömülmüş olarak veya kendilerinde maddenin gitgide daha karmaşık formlar altında şekillenmiş olarak bulunduğu karmaşık varlıklardır. Sorunu bu iki biçimde göz önüne almanın her biri belli bir dikkat gerektirir: 1) Eğer her şeyden önce ay-altı dünyada bulunan somut bir nesneyi, örneğin canlı bir cismi göz önüne alırsak, onun dört bakımdan değişme gücüne sahip olduğunu görürüz: Uzayda yer değiştirebilir; niteliksel olarak değişebilir; daha büyük veya daha küçük olabilir; nihayet (varlığa geldikten sonra) ortadan kalkabilir. Madde (hyle) Aristoteles için değişmenin gerektirdiği şey olduğundan, bu dört tür değişmeye uğrayan şey, deyim yerindeyse dört madde "yatağına" girmiş olarak göz önüne alınır: Bunlar "lokal madde" veya yer değiştirmenin maddesi, nitelik değiştirmenin maddesi, boyut değiştirmenin maddesi ve oluş ve yok oluşun maddesidir. Bu madde yatakları arasında belli bir mantıksal düzen vardır: İkinci birinciyi,[50], üçüncü ikinciyi gerektirir.[51] Dördüncü ve üçüncü ise birbirlerini gerektirirler.[52] *Gerçekte* son üçü her zaman birlikte bulunurlar. Onlar bütün ay-altı alemindeki cisimlere aittirler. Ancak "lokal madde" yalnızca mantıksal bakımdan bütün diğerlerinden bağımsız olmakla kalmaz; aynı zamanda onlardan bağımsız olarak var olabilir ve dünyadaki şeylerden daha "tanrısal" olan gök cisimlerinde bu biçimde *gerçekten* de vardır.[53] Akıllar müstesna, evrende var olan bütün bireysel nesneler, formun, hiç olmazsa "lokal madde" ile birleşmesinden meydana gelirler. Ancak düşünce ile daha ince türden bir maddenin varlığı – bu maddenin hiçbir zaman "duyusal madde", yani hiç olmazsa "lokal madde" olmaksızın var olması söz konusu olmamakla birlikte – ayırdedilebilir. Bu, "akılsal madde",[54] başka deyişle uzaysal uzamdır. Bu sonuncunun varlığının kabulü Aristoteles'in düşüncesinde

---

50) *Fizik*, 260 6 4.
51) *Fizik*, 260 6 29.
52) *Met.*, H, 1042 6 3; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I. 5.
53) *Met.*, H. 1044 4 7; H, 1050 3 21: *Fizik*, 260 a 28.
54) Z, 1036 a 9, 1037 a 4; Krş. K, 1059 4 15.

son zamanlarda ortaya çıkmıştır ve hiç olmazsa açık bir biçimde ancak *Metafizik*'te bulunmaktadır: Her duyusal şeyden, onun tüm duyusal maddesini soyutlayabiliriz. Ay-altı dünyasına ait olan şeylerde, onların sıcaklık veya soğukluk, kuruluk veya yaşlık gibi temel niteliklerini ve bunlardan çıkan bütün diğer niteliklerini soyutlayabiliriz. Gök cisimlerinden, onların dönme gücünü soyutlayabiliriz. Bu soyutlamalara rağmen her iki grup varlıklar hâlâ büyüklük ve biçimlerini koruyacaklardır. Böylece soyutlama ile gerçek cisimlerden matematiksel nesnelere geçmiş olacağız. Önce bu cisimleri başka hiçbir şey olarak değil, sadece üç boyutlu nesneler olarak düşünebiliriz. Daha sonra gerçekte kendisinden ayrılmaz oldukları üçüncü boyutu göz önüne almaksızın bu cisimlerin düzlemsel kısımlarını tasavvur edebiliriz. Aynı şekilde yine bağımsız bir varlığa sahip olmamalarına rağmen, bu düzlemlerin içindeki doğru parçalarını ayrı başlarına göz önüne alabiliriz.(55) Böylece gündelik dilde "madde" olarak adlandırılan her şeyi soyutlamış olmamıza rağmen hâlâ salt forma ulaşmış olmayacağız. Çünkü bireysel bir doğru, yüzey veya cisim (bazı Platoncuların safça bir biçimde sırasıyla 2, 3 ve 4 sayısına özdeş kıldıkları,(56) çağdaş matematikçilerin ise hala doğru bir tarzda denklemlerle temsil ettikleri) doğru, yüzey ve cismin formundan farklı şeylerdir; Çünkü birinciler bir uzam içinde bulunmaktadırlar. "Uzam" veya "akılsal madde"yi de soyutladığımız takdirde karşımızda salt formdan başka bir şey kalmayacaktır.

Platon uzayı duyusal şeylerin maddi öğesi veya dayanağı, içine ezeli-ebedi varlıklar, yani İdeaların örneklerinin girmesi sonucunda kendisinden şeylerin meydana geldiği madde olarak göz önüne almaktaydı.(57) Aristoteles'e göre ise uzam, duyusal şeylerin içinde bulunmakla birlikte, bu şeylerin kendisinden yapıldıkları madde değildir. Bu anlayış aynı zamanda uzam ve harekete sahip bir şey olan modern madde anlayışımıza daha yakındır. Ay-altı âleminin maddesi, ek olarak diğer üç türlü değişmeye uğrama yeteneğine sahiptir.

2) Öbür taraftan "ilk madde"den de – işaret etmek gerekir ki bu deyim, öğrencilerinin haklı olarak sisteminin en önemli öğelerinden birini ifade eden bir şey olarak göz önüne almalarına karşılık Aristoteles'te çok seyrek rastlanan bir deyimdir – başlayabiliriz. İlk madde hiçbir yerde tek başına var değildir. O sadece madde ve formdan meydana gelen somut bireysel şeylerin doğasındaki bir öğedir. O yalnızca ilk temel karşıtlardan (sıcaklık-soğukluk ve kuruluş-yaşlık) birer tanesi ile birleşmiş olarak vardır. Ay-altı âleminde bulunan en az karmaşık cisimler toprak, su, ateş veya havadır. Bu dört "basit cisim"de kendilerinden

---

55) M, 1077 b 17-30.
56) *Ruh Üzerine*, 404 b 18-25; 429 b 18-20; H, 1047 a 33.
57) *Timaios*, 50 e, 52 a.

"tamamen karışık" veya aynı türden (homoeomerous) cisimlerin meydana geldiği maddelerdir. Mineraller genel olarak aynı türden cisimlerdir. Bitkiler ve hayvanlar en basit, en az organlaşmış kısımları, yani dokular da bu tür cisimlerdir. Dokular, bitkiler ve hayvanların daha üstün işlevler, örneğin duyum ve yer değiştirme hareketini yerine getirmek üzere organlaşmış olan kısımlarının oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlar. Bu son kısımlara ayrı türden (anomoeomerous) kısımlar veya organlar denir. Nasıl ki dokular organların oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlarsa, organların kendileri de tüm canlı cismin maddesi ödevini görürler. Canlı cisim organlardan daha karmaşık, daha tam olarak teşekkül etmiş bir birliktir. Organlar dokulardan, dokular da "basit cisim"lerden daha tam olarak teşekkül etmişlerdir.(58) Nihayet bütün hayvanlar içinde en yüksek derecede organlaşmış veya teşekkül etmiş bir varlık olan insanda, bedenin veya onun herhangi bir kısmının yapısının ilkesi olmayan, hiçbir bedensel organ kullanmayan ve bedenden sonra da yaşamasına devam edebilen ek bir form vardır. Bu form, akıl veya daha doğrusu pasif aklın düşüncesine temel ödevi gören esrarengiz birlik olan Faal Akıldır. Bir derece daha yukarda gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllar gelir. Bunlar hiçbir cisimle birleşik olmayan saf tözlerdir. Hepsinin üzerinde de Tanrı'nın temsil ettiği töz bulunur.

Evrendeki her töz, bireyseldir. Tümel her zaman Aristoteles için tamamen gerçek ve nesnel olmakla birlikte *bağımsız* varlığa sahip olmayan bir şeydir. Madde ve formdan meydana gelen somut tözler gibi saf tözler de bireylerdir. Ancak bu noktada güçlükler ortaya çıkmaktadır: 1) Aristoteles somut tözlerde "bireyselleştirici ilke"yi maddede görmektedir. Hiç olmazsa genel olarak o, her en alt türün (infimae species) formunun, türün bütün üyelerinde aynı olduğunu düşünmektedir. Bundan, formun bir bireyi diğerinden ayırma işini göremeyeceği ortaya çıkmakta ve bunu yapanın madde olduğu söylenmektedir.(59) Bu durumda saf tözlerin bireysellikleri neye dayanmaktadır? O ancak bir *form* farklılığına dayanabilir. Tanrı ve Akılları ayrı en alt türlerin biricik üyeleri olarak ele aldıklarında skolastik bilginlerin çıkardıkları mantıksal sonuç da budur. Ancak bu, problemi ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü bilfiil olarak ancak tek bir üyeye sahip olması mümkün olmakla birlikte, bir tür, doğası bakımından, birden fazla üyeyi içine alabilir. O zaman bu Akıllardan her biri aynı türün içinde, gerçekte var olmayan, ancak düşünülmesi mümkün olan diğer üyelerden nasıl ayrılacaklardır? Onlar ne form, ne de madde bakımından birbirlerinden ayrılabilirler. O halde ne ile ayrılacaklardır?

2) Bu güçlüğün dışında, somut varlıkların bireyselliklerinin ilkesi olarak

---

58) Z, 1040 b 5-16.

59) Δ, 1016 b 32; Z, 1034 a 5-8; 1035 b 27-31; I. 1054 a 34; Λ, 1074 a 31-74; *Gök Üzerine*, 278 a 6–b 3.

onların maddelerini, yani "kendisi bakımından bilinemez olanı"(60) kabul etmekte tatmin edici olmayan bir şey vardır. Bu bizi, saf tözlerin dışında dünyada mevcut en gerçek şeyler olan bireylerin tam olarak bilinebilir olmadıkları paradoksal sonucuna götürmektedir.

Bu güçlükleri daha derinlemesine incelememiz gerekir: 1) Aristoteles'in maddede bireyselleştirme ilkesini görme eğilimi, zihninin tamamen "infimae species" kavramının hâkimiyeti altında bulunmasından ileri gelmektedir. Bu görüşe göre varlıklarda sabit nitelik birleşimleri vardır. Bunlar kendilerinde bulundukları tüm bireylerin doğasının özünü teşkil ederler ve doğanın korumaya ve devam ettirmeye çalıştığı da yalnızca bu niteliklerdir. Daha az öneme ve devamlılığa sahip olan bütün diğer ayrımlar, form adını almaya layık değildirler ve aynı bir formun farklı bir madde ile birleşmesinin sonucu olarak ele alınırlar. Yalnız bir türün bireylerinin çokluğunun kaynağı, saf maddede bulunmaz; nitelik kazanmış maddede bulunur. Bu çokluğun nedeni, türsel formun tek bir gerçekleşmesi için gereken maddeden daha fazla miktarda maddenin var olmasıdır.(61) İnsan formu belli bir *tür* et ve kemikle birleşir. Ancak ayrıca eğer formun kendileriyle birleştiği iki et ve kemik parçası, nitelik bakımından aynı iseler, ilk maddenin parçaları oldukları durumdan daha fazla iki ayrı insanı meydana getiremezler. Onların nitelik, yani form bakımından farklı olmaları zorunludur. Sokrates ve Kallias, türsel formları bakımından birbirlerinin aynı olmakla birlikte maddelerinin formu bakımından birbirlerinden farklı olmak zorundadırlar. Bu düşünce çizgisini izlersek, bireyin özünün, türsel formun dışında, farklı bireylerin kendilerinden yapılmış oldukları maddelerinde var olan farklılıklardan ileri gelen diğer bazı kalıcı özellikleri içerdiği anlayışına varmış oluruz. Ve Aristoteles'in sisteminde formla erek arasındaki karşılıklı bağıntıyı göz önüne alırsak, her bireyin ereğinin sadece türüne ilişkin mükemmelliği elde etmek değil, aynı zamanda bireysel formunun belirlediği özel biçimde onu gerçekleştirmek olduğunu düşünmemiz gerekir. Ancak Aristoteles'in konuyu bu biçimde düşünmüş olması az muhtemeldir.(62)

2) Çeşitli pasajlarda Aristoteles, bireylerin nasıl bilinebileceğine ilişkin soruna bir çözüm teklif etmektedir: a) O, bireylerin tanımlanabilir olmamakla birlikte sezgisel düşünce veya algı yardımıyla – "bu daire" gibi akılsal bireylerin birincisi, duyusal bireylerin ikincisi yardımıyla(63) – bilinebileceğini söylemekte-

---

60) Z, 1036 a 8.

61) *Gök Üzerine*, aynı yer.

62) Ana pasaj Λ, 1071 a 27-29 dur. "Farklı bireylerin neden ve öğeleri farklıdır. Maddeniz, formunuz, hareket ettirici nedeniniz, benimkilerden farklıdır", Krş. Z, 1038 b 14; *Ruh Üzerine*, 412 a 6-9.

63) Z, 1036 a 2-8.

dir. Bilimin soyutlayıcı ve çıkarsamacı (discursive) yöntemi dışında bize bireyin tüm doğasını tek bir fiille kavrama imkânını veren daha somut ve daha doğrudan kavrama fiilleri vardır. Aristoteles burada önemli bir noktaya, bireyler, örneğin kişiler hakkındaki bilgimizin bir tümel önermeler biçimi altında verilmediği ve böyle bir biçimde tam olarak ifade edilemeyeceği olgusuna dikkati çekmektedir. Ancak o hiçbir yerde sezgisel düşünceye ilişkin bir teoriyi, bu işlevi sezgisel düşünceye izafe ettiği başka işlevlerle – bilimin ilk ilkelerinin bilgisi ve özlerin, basit tözlerin bilgisi – bağlantı haline sokacağı bir teoriyi geliştirmemektedir.(64) b) Başka bir yerde(65) Aristoteles farklı bir çözüm vermektedir: Tümelin bilgisi ancak bilkuvve olarak var olmak bakımından, yani bir bilim adamının, biliminin konusunu düşünmediğinde zihninde var olması bakımından bilgidir. Bilfiil bilgi ise bireyin bilgisidir. Veya yine nasıl ki görme, doğrudan doğruya "bu renk"i görme olup, ancak *bu* renk, *bir* renk olduğundan genel olarak rengi görmeyse, aynı şekilde gramer bilgisi de doğrudan doğruya "bu alfa"nın bilgisi olup, ancak dolaylı olarak "alfa"nın bilgisidir. Bu iddiada doğruluk payı vardır. Aristoteles'in kendi örneğini alırsak, bilfiil gramer bilimi, bir tümel yasalar dizisini kavramakla yetinmez. Kelimenin tam anlamında gramerbilimci olarak düşünen, özel bir pasajı yorumlayan bilgindir. Bu bilim için geçerli olan, bütün bilimler için de geçerlidir. Daha da ileri gidebilir ve bilfiil bilimsel bilginin hiçbir zaman özel hallerinden ayrı olarak tümellerle meşgul olmadığını, ancak özel hallerinin tümelleri olarak tümeller ile ilgilendiğini söyleyebiliriz. Genel bir yasayı, algı veya hayalgücü ile bu yasa içine giren özel haller hakkında belli bir bilinç olmaksızın tasarlamak imkânsızdır. Özel haller tamamen gözden kaybedildiğinde yasa artık gerçek bir bilginin konusu değildir; o ancak özel hallerle taze bir temasın sonucu yeniden canlılık kazanacak veya Aristoteles'in dediği gibi bilfiil hale gelecek olan uygun bir "memoria technica"dır.

Ancak bununla bütün güçlük bertaraf edilmiş olmamaktadır. Çünkü özel halleri konu olarak almakla birlikte, bilimsel çalışma onlarla tamamen özel olmaları bakımından ilgilenmez. Bilim adamı onları bir tümelin örnekleri (instances) olarak ele alır ve bireysel doğaları arasındaki farklılıklara ancak belirsiz bir tarzda dikkat eder. Onların uygun bilgisi için bilim kadar algı ve sezgisel düşünce de gereklidir.

Aristoteles'in Z kitabında şeylerin tözsel öğesini teşkil eden şeyin ne olduğu sorununa ilişkin uzun tartışma, onun form veya öz olduğu ifadesi ile biter.(66) Aristoteles'in yaklaşım tarzı şudur: Tözün ana bir kaynak ve bir neden olduğu, bir şeyi o şey yapan şey olduğu kabul edilmektedir. O, "niçin?" sorusunun ceva-

---

64) H, 10.
65) M, 1087 a 10-250; *Ruh Üzerine*, 417 a 21-29.
66) Z, 17.

bıdır. Örneğin "gök niçin gürler?", "bu tuğla ve taşlar niçin bir evi meydana getirmektedirler?" Bütün bu durumlarda bir nedeni aramaktayız. Bu neden, soyut bir biçimde söz etmek gerekirse, bir özdür. Ancak bazı durumlarda, örneğin bir ev (veya genel olarak yapılmış şeyler) söz konusu olduğunda nesnenin tâbi olduğu erektir. Başka bazı durumlarda (örneğin gök gürlemesinde) o, hareket ettirici nedendir. Sorumuz her zaman şudur: "Maddeyi özel, belli bir şey kılan nedir?" Cevabı ise şudur: "Bu özel şeyin özünün varlığı!" Bu öz, bu şeyde ne onun maddi öğelerine eklenen başka bir öğedir, ne de bu öğelerden meydana gelen bir şeydir. O, bazı öğeleri et, diğerlerini bir hece kılan şeydir.

Aristoteles'in burada özel olarak üzerinde ısrar ettiği nokta, özün ne diğer maddi bileşenlerin (components) yanında var olan bir bileşen, ne de bizzat kendisi bu maddi bileşenlerden ibaret olan bir şey olarak düşünülmemesi gerektiğidir. Onu birinci biçimde ele alırsak, özün maddi bileşenlerle nasıl birleştiğini açıklamak üzere bir başka yapı ilkesine ihtiyacımız olacaktır. İkinci biçimde ele aldığımızda ise özü teşkil etmek üzere bu bileşenlerin nasıl birleştiklerini bilmek isteyeceğiz. Başka deyişle özle ilgili olarak yine daha önce somut şeyler hakkında sorduğumuz sorunun kendisini sormak zorunda kalacağız: Onu o şey yapan şey nedir? Kendimizi öz hakkında her türlü materyalist anlayıştan uzak tutmamız ve onu somut şeyin yapı ilkesi olarak ele almamız gerekir. Platon'un, İdealar teorisinde Sokrates-öncesi filozofların materyalist görüşlerine karşı bu nokta üzerinde kâfi derecede ısrar ettiği düşünülebilir. Ancak Aristoteles'in Platoncu aşkın form öğretisini reddederken kendisinin inandığı içkin formun aynı ölçüde madde-dışı doğası üzerinde ısrar etmiş olması doğrudur.

Aristoteles'in özün "bir şeyin varlığının nedeni, dolayısıyla onun tözü nedir?" sorusunun cevabı olduğunu söylerken, bu cevabın soyut bir cevap olduğuna işaret etmesi dikkate değer. Bu et ve kemikleri bir insan, bu tuğla ve taşları bir ev, bu bulutları gürleyen bulutlar kılan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, onun "bu insanın, bu evin, bu gök gürültüsünün özünün varlığı" olduğunu söylemek şüphesiz doğrudur. Ancak bu cevap bizi ileri götürmez. Aristoteles, öz olarak soyut bir tarzda tasvir ettiği şeyin, somut olarak göz önüne alındığında bazen ereksel, bazen fail bir neden olduğunu söyleyerek daha gerçek bir açıklamanın yolunu açar. Normal olarak o, ereksel bir nedendir. Bu et ve bu kemiklerin bir insanı meydana getirmesinin nedeni, onların insan formuna, insan ruhuna sahip olmalarıdır. Ancak şeylerin daha derinliklerine inen bir cevap şu cevaptır: "Çünkü onlar, insanın kendisi için var olduğu ereklere, yani entelektüel ve ahlaki etkinliğe hizmet edecek bir biçimde organize olmuşlardır." Biyolojisinde Aristoteles sürekli olarak yapıyı işlevle açıklamaya çalışır. Aynı durum, yapılmış olan şeylerle ilgili olarak da geçerlidir: Bu tuğla ve taşları bir eve dönüştüren nedir? "Onların canlı varlıklar ve mallar için bir korunak" ödevi görebilecek bir

biçimde düzenlenmiş olmalarıdır.(67) O halde normal olarak formel neden, aynı zamanda bir ereksel nedendir.(68) Ancak doğal tözler ve yapılmış şeylerin meydana gelişinde kendileri ile ilgili hiçbir ereksel nedenin yardıma çağrılamayacağı(69) ve ancak bir fail nedene başvurmak suretiyle mekanik olarak açıklanmaları gereken bazı yan ürünler ortaya çıkarlar. Gök gürültüsünün, hiç şüphesiz, Pythagorasçıların dediği gibi Tartaros'un sakinlerini dehşete düşürmek için var olması mümkündür. Ama onu bulutlarda bulunan ateşin soğuması veya başka bir mekanik nedenle açıklamak daha güvenilirdir.(70) Hatta ereksel bir nedenden ileri gelen bir şey de mekanik bir nedenden ileri gelebilir: Bir lambadan yayılan ışık, düşmemize engel olmaya yarar. Ama onun nedeni, küçük parçacıklardan meydana gelen şeyin daha geniş delikleri olan bir şeyden geçmek zorunda olmasıdır veya başka bir fiziksel nedendir.(71) Öte yandan ereksel neden ve zorunluluğun bu çift eylemi normal olarak gerek yapma, gerekse doğal şeylerde geçerlidir.(72) Z kitabı bir şeyi o şey yapan şeyi öze özdeş kılmakla birlikte ereksel veya mekanik nedenlere veya her ikisine başvurmak suretiyle daha az soyut ve daha doyurucu bir açıklamaya yönelmektedir.

OLUŞUN ANALİZİ

Şimdi Aristoteles'te oluşun analizini ele almamız doğal olacaktır.(73) Aristoteles'in ana amacı, üç ana meydana geliş tarzının – doğal, sanata dayanan ve kendiliğinden – her birinde, benzer koşulların bulunduğunu göstermektedir.

1) Bu bağlamda Aristoteles doğadan, her türlü canlı varlığın içinde bulunan, değişmeyi meydana getirme ve türünü yenileme gücünü anlamaktadır. Bütün diğer meydana gelmelerde olduğu gibi doğal meydana gelmede de "meydana gelen her şey, bir şey tarafından, bir şeyden meydana gelir ve bir şey olarak ortaya çıkar".(74) Yani doğal meydana geliş a) meydana gelen varlığın sahip olması gereken türsel forma daha önceden sahip olan bir birey, yani baba, erkek unsur,(75) b) bu türsel formun taşıyıcısı olma gücüne sahip bir madde, yani anne, dişi unsur tarafından sağlanan madde,(76) c) aynı türsel forma sahip olan

67) H, 1043 a 16, 33.
68) 1044 b 1.
69) Aynı yer.
70) *İkinci Analitikler*, 94 b 33.
71) Aynı yer, 27-71.
72) Aynı yer, 34-37.
73) Z, 7-9.
74) 1032 a 13.
75) Z, 1034 a 21; 1032 a 25.
76) H, 1044 a 35.

yeni bir şey gerektirir.

2) Sanata dayanan meydana gelmelerde formun önceden varlığı daha az açıktır. Üremenin bilfiil bir baba gerektirmesine karşılık bir evin yapımı, bilfiil bir evin varlığını gerektirmez. Bununla birlikte bir anlamda önceden var olan bir ev, yani ev yapanın zihninde tasarlanmış olduğu biçimde evin formu vardır.(77)

3) Kendiliğinden meydana gelme iki çeşittir: Bunlardan biri doğayı, diğeri sanatı taklit eder. Uzman olmayan bir kişi, tesadüfen, bilimsel kurallara uygun olarak bir hekimin önereceği bir tedavinin aynısını başlatabilir.(78) Ve yukarı türden canlı varlıklarda cinsel birleşmeyi gerektiren üreme, aşağı cinsten canlılarda kendiliğinden meydana gelir (bu, hiç olmazsa Aristoteles'in inancıdır).(79) Aristoteles her iki durumda da, yani gerek doğal, gerekse sanata dayanan meydana gelmelerde meydana gelen şeyin bir kısmının daha önceden var olması gerektiğini göstermeye çalışır.(80)

Meydana gelmede, ne madde, ne de form meydana gelir. Eğer formun kendisi meydana gelen bir şey olsaydı, başka bir şeyden, yani bir başka formun bir başka madde üzerine gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi. Eğer bu ikinci form da meydana gelmiş olsaydı, onun da bir başka madde üzerine başka bir formun gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi ve bu böylece sonsuza giderdi.(81) Bu pasajın en doğal yorumu, formun ezeliliğini ileri sürdüğüdür. Ancak Aristoteles bazen formdan, ansal olarak varlığa gelen ve yine ansal olarak varlıktan kesilen bir şey olarak söz etmektedir.(82) Öyle görünüyor ki asıl anlamında meydana gelişle (yani bir tözün ortaya çıkışı ile) daha az önemli değişmeler (her türlü sanata dayanan şeyin meydana gelişini içine alan nitelik veya boyut değiştirmeler) arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Birinci durumda formun babada, erkek unsurda, bilfiil olarak önceden var olması gerekir. İkincide ise o, sadece bilkuvve olarak önceden var olmak zorundadır.(83) Bu ikinci durumda form, ezeli değildir; ancak bir süreç sonucunda varlığa gelir. Bu süreçte, ansal olarak ortaya çıkar. Bir an önce var değildir, bir sonraki an vardır. Ancak hiçbir zaman varlığa gelmez. Beyaz bir şey, siyah olabilir. Ama beyaz, siyah olmaz. Beyaz şey, parça parça siyah olur. Ancak her parçada siyahlık, beyazın üzerine bir anda gelir.(84) Temaslar da formlar gibi "varlığa gelmek veya yokluğa gitmeksizin vardırlar ve

---

77) Z, 1032 b 1.
78) 1034 a 20.
79) 1032 a 30, 1034 b 4-6.
80) 1034 a 24-30.
81) 1033 a 24-b 9.
82) 1039 b 26; H, 1044 b 21, 1043 b 15.
83) Z, 1034 b 18.
84) H, 1044 b 21-26; *Fizik*, VI, 4.

yokturlar".[85] Bireysel evin formu, kiremitin kiremitle son ansal teması, bireysel tunç vazonun formu, çekiçle tuncun son ansal teması ile ansal olarak meydana gelir. Aynı şekilde bireysel hayvanın *bireysel* formu da erkeğin dişide meydana getirdiği hayat verici değişikliğin en son anında ortaya çıkar. Olan bir şey, parça parça olur. Ancak formun kısımları yoktur. O, bütünün yapısıdır.[86]

Türsel formun bilfiil olarak önceden var olduğu durumda (yani doğal meydana gelişte) bile, o, bireysel örneklerinden ayrı olarak var değildir. Form ancak içlerinde gerçekleştiği varlıkların aralıksız olarak birbirleri ardından gelmesi sayesinde ezeli-ebedidir. Form, hiçbir zaman "şu"na işaret etmez, "şöyle"ye işaret eder. Yani o, bir özelliğe işaret edip, bu özelliği taşıyan somut varlığa işaret etmez. Bundan dolayı da Platoncu İdeaların oluş, meydana gelişle ilgili olayların açıklanmasında bize hiçbir yararları yoktur.[87]

Oluş hakkındaki bu açıklamaya Λ kitabındaki açıklamayı eklemek gerekir.[88] Üç iç nedenin – form, madde ve yoksunluk[89] – yanında bu kitap üç dış neden üzerine dikkati çekmektedir Bunlar, 1) araçsız hareket ettirici neden, yani sanatla ilgili yaratımlarda bu yaratımlarda bulunan sanat, doğal meydana meydana getirmelerde ise erkek unsur;[90] 2) doğal meydana gelmelerde uzak ve ortak ettirici neden, yani ekliptik boyunca hareket eden ve mevsimlerin birbirlerini izlemesini meydana getiren neden[91] ve 3) mekanik olarak değil, yarattığı arzu ve aşkla etkide bulunan en son veya ilk hareket ettirici nedendir.[92] O halde Λ kitabı Z'den daha ileri gitmektedir. Z kitabının önemi, formla madde arasındaki ilişki üzerine getirdiği açıklamadadır. Λ kitabının önemi ise her şeyin aynı nedenlere sahip olduğunu söylemenin hangi ölçüde mümkün olduğu sorununda yatar.[93] Aristoteles, ilk neden dışında, farklı cinslere ait olan şeylerin ancak analojik anlamda aynı nedenlere sahip oldukları noktasına işaret etmektedir. Ve başka herhangi bir yerde olduğundan daha açık bir biçimde, türsel formdan ayrı olarak bireyin varlığını kabul etmektedir; "sizin maddeniz, formunuz ve hareket ettirici nedeniniz, genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte benimkilerden farklıdır."[94] Ve yine aynı espri içinde o şu nokta üzerinde ısrar etmektedir: "Tümel nedenler, var değildirler. Bireylerin nedeni, bi-

---

85) *Gök Üzerine*, 280 b 27.
86) Aleks., *in Met.*, 486, 13-33; Krş. Λ, 1070 a 21-24.
87) Z, 1033 b 19, 29.
88) Λ, 4, 5.
89) 1065 b 32; 1070 b 18, 22.
90) 1071 a 14, 28.
91) Aynı yer, 15.
92) Aynı yer, 32.
93) 1070 a 31.
94) 1071 a 27.

reylerdir. İnsan, tümel olarak insanın nedenidir; ancak tümel olarak insan yoktur. Akhilleus'un nedeni Peleus, sizin nedeniniz babanızdır."(95) O halde aynı şekilde ilk neden de genel bir ilke olmayıp, kişisel bir zihindir.

KUVVE ve FİİL

Form ve madde ayrımı, Z kitabında çoğunlukla tarihinin herhangi bir anında bireysel bir şeyin içinde var olan bir ayrım, bir şeyin, tanımında dile getirildiği biçimde özü ile özün, kendisi olmaksızın var olamayacağı bilinemez dayanağı arasındaki ayrım olarak ele alınır. Ancak tartışma ilerledikçe Aristoteles, şeylerin göreli olarak belirsiz bir durumdan göreli olarak belirli bir duruma geçişi olayına daha büyük bir ilgi gösterir ve "kuvve" ve "fiil" kavramlarını kullanmaya başlar. Θ kitabında da bu ayrımın tartışmasına girişir. O, "dynamis"in iki anlamını birbirinden ayırır:(96) Bunlardan biri kelimenin Yunan dilinde alışılagelen anlamı, yani bir şeyin bir başka şeyde herhangi bir cinsten bir değişme meydana getirme "kuvvet"i, gücüdür. Aristoteles'in özellikle ilgilendiği diğer anlam ise bir şeyin bir halden diğer hale geçebilme gücüdür. Aristoteles, açık olarak, kuvve kavramının tanımlanamaz olduğunu görür. O, sadece özel örneklerine işaret etmek suretiyle kuvvenin doğasını belirtebilir: Fiilen kuvveye olan durumu, bina yapan birinin bina yapmasını bilen birine, uyanık bir insanın uyuyan bir insana, gören birinin görme duyusuna sahip olan ancak gözleri kapalı olan birine, bir maddeden meydana gelmiş olan bir şeyin maddesine, mamul bir ürünün ham maddeye olan durumu gibidir.

Megara okulu kuvvenin varlığını inkâr etmişti. Onlar şöyle diyorlardı: Bir şey ya belli bir durumdadır, ya da değildir ve onun hakkında söylenebilecek tüm şey, budur. Aristoteles'in belirtmek istediği, özellikle onun hakkında söylenecek *herşeyin* bundan ibaret olmadığıdır. A'nın fiilen B durumunda olmadan önce bilkuvve o durumda olduğunu söylemek, önemsiz bir şey söylemek gibi görünebilir ve "A neden bilfiil B oldu?" sorusuna "çünkü o bilkuvve B idi" şeklinde cevap verirsek, aslında bir cevap olmayan bir cevap verdiğimiz şüphesizdir. Kuvve kavramı çoğu kez yalnızca düşünce boşluğunu gizlemek için kullanılmıştır. Ancak Aristoteles'in bu kavram üzerinde ısrarında gerçek bir nokta vardır; bu, değişmenin "katastrofik" olmadığıdır. Mutlak anlamda B-olmayan bir A'nın, aniden B olması söz konusu değildir. A'yı daha dikkatle incelediğimiz takdirde, onun B-liğin bazı koşullarına daha önceden sahip olduğunu görürüz. Eğer öyle olmasaydı o hiçbir zaman B olmazdı. Yapı sanatını öğrenen bir insan,

95) Aynı yer, 19-33.
96) 1045 b 35-1046 a 11, 1048 a 25-b 4.

istediği ve gerekli malzemeye sahip olduğu zaman, bina yapmaya başlayabilir. Ama bu sanatı öğrenmemiş olan biri, hiçbir zaman bunu yapamaz. O halde onların birinde, diğerinde olmayan bir bina yapma yeteneğinin varlığını kabul etmek zorundayız. Yine örneğin önümüzde hiçbiri herhangi bir şey duymayan iki insan var. Bunların yakınında bir çan çalındığını ve birinin onu duymamasına karşılık diğerinin duyduğunu farz edelim. Bu basit olay bizi, bu iki adamın daha önceki durumlarında var olan bir farklılığı kabul etmeye zorlayacaktır. Bu, birinin duyma yetisine sahip olduğu, diğerinin ise olmadığını söylemek suretiyle belirteceğimiz bir farklılıktır. Kuvve olmaksızın değişmeyi açıklamak imkânsızdır.(97)

Ancak onu yalnız başına kuvve ile de açıklayamayız. Bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın hiçbir şey kuvveden fiile geçmez ve fiil, kuvveden önce gelir. O, mantıksal olarak önce gelir; çünkü "B olma gücüne sahip olma," "B olma"dan daha karmaşık bir kavramdır. Ancak o bir başka bakımdan da önce gelir; A, bilfiil B olma gücüne sahip olduğu içindir ki bilkuvve B'dir. Ve yine o, daha önceden bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın, böyle olamaz. Onun B olma gücünün kendini, bir fiilin varlığını gerektirir. Kuvve hiç şüphesiz her yerde ve her durumda fiili gerektirir ve kaynağını fiilde bulur. Örneğin ben şu anda bilmediğim bir şeyi bilme gücüne sahibim. Bunun nedeni, daha önceden bildiğim bir şeyin var olmasıdır. Her bilgi daha önceden var olan bir bilgiden gelir. Bundan başka Aristoteles'e göre şeylerin nihai açıklaması, onların kendisine tâbi oldukları erekte bulunur. Şimdi fiil, kuvvenin kendisine yöneldiği erektir; bunun tersi doğru değildir. Hayvanlar, görme yetisine sahip olabilmek için görmezler, görebilmek için bu yetiye sahiptirler.(98)

Ancak fiilin önceliğinin ana kanıtı şudur:(99) Ezeli-ebedi olan, doğa bakımından, yokoluşa tâbi olandan önce gelir. Şimdi hiçbir şey, kuvve ile ezeli-ebedi değildir. Çünkü var olma gücüne sahip olan şey, aynı zamanda var olmama gücüne de sahiptir. Oysa ezeli-ebedi olan, doğası gereği, var olmamazlık edemiyendir. O halde bir anlamda evrenin bütün ana öğeleri, kuvveden korunmuşlardır: Tanrı her zaman ne ise o olduğu ve içinde gerçekleşmemiş olan hiçbir kuvve öğesine sahip olmadığı için en gerçek anlamda bilfiildir. Form da tamamen bilfiildir; çünkü var olmaya başlayan veya varlıktan kesilen hiçbir türsel form yoktur. O, sadece yeni bireylerde bilfiil hale gelir. Bir bakıma salt kuvve olan maddenin kendisi de en büyük kuvve türünden, yani var olmama gücünden korunmuştur. Madde, ezeli ebedidir ve yukarda gördüğümüz gibi evrende var olan bütün bireysel şeyler, içlerinde taşıdıkları kuvve miktarına göre derece-

97) H, 3.
98) 1049 b 4–1050 b 2.
99) 1050 b 6–1051 a 2.

lendirilebilirler. Göksel cisimler (Tanrı ve Akıllardan bahsetmiyoruz) içlerinde kuvvenin en az olduğu şeylerdir. Onlar meydana gelme ve yokolma, büyüklük ve nitelik değiştirme gücüne sahip değildirler. Sadece yer değiştirme hareketi ile ilgili "kuvve"ye sahiptirler. Hatta bu güç bile onlarda hareket etme veya etmeme gücü değildir; çünkü onlar doğaları gereği zorunlu olarak ezeli-ebedi hareket içindedirler. Gök cisimlerinde bulunan tek kuvve, tek güç hareketlerinin A'dan B'ye veya B'den C'ye veya C'den A'ya olabilmesi kuvvesi, gücüdür. Bütün ayaltı cisimler dört çeşit kuvveye tâbidirler. Ancak bu alemde de salt fiil halinde olan bir şey, yani kuşakların hiçbir zaman kesilmeyen bir birbirini izlemesi ile ortaya çıkan ezeli-ebedi en alt türler vardır.

Nihayet Aristoteles'te fiilin önceliğine ilişkin öğreti, onu evrende herhangi bir kötülük ilkesinin varlığını inkâr etmeye götürmektedir.(100) Bilkuvve olan, iyi fiilden aşağıda olmakla birlikte kötü fiilden üstündür. Ezeli-ebedi olan, hiçbir kuvve öğesine sahip olmadığına göre hiçbir kötülük öğesine de sahip olamaz. "Bireysel şeylerin, dışında kötü yoktur." Başka deyişle kötülük, evrenin zorunlu bir ana niteliği değildir; dünya sürecinin ilineksel bir yan ürünü, bireysel şeylerin, kendilerine açık olan mükemmelliğe ulaşma, böylece mümkün olduğu ölçüde tanrısal hayata yaklaşma, "ellerinden geldiği kadar ölümsüz varlıklar olma"(101) çabalarında ilineksel olarak ortaya çıkan bir şeydir. Eğer onlar bu çabalarında büyük ölçüde başarısızlığa uğramaktaysalar, bunun nedeni madde veya zorunluluktur.

Ancak madde ve zorunluluk, kötü ilkeler değildirler; iyi ve kötüyle ilgileri olmayan ilkelerdir. Ve Aristoteles'te evren süreci o kadar çok formun veya iyinin peşinden koşar ki bazen maddenin kendisi de bu eğilime sahip bir şey olarak tasvir edilir.(102)

ARİSTOTELES'İN TEOLOJİSİ

Λ Kitabına haklı olarak *Metafizik*'in köşetaşı olarak bakılır Aristoteles, metafizik adını bilimler arasında en yücesine, tözsel bağımsız varlıkla her türlü değişimden korunmuş olmayı bünyesinde birleştiren varlık türünü inceleyen bilime verir.(103) Aristoteles'in teoloji konusuna ilişkin tek sistemli denemesini de bu kitapta buluruz. Onun diğer kitaplarında teolojik görüşleri hakkında değerli bilgiler veren bazı pasajlar vardır(104) ve yine diğer bazılarında onun, açık olarak

100) 1051 a 4-21.
101) *Nikh. Ahlâkı*, 1177 b 33.
102) *Fizik*, 192 a 16-23.
103) E, 1026 a 10-19; K. 1064 a 33-b 3.
104) *Ruh Üzerine*'nin Faal Aklının Tanrı'ya özdeş kılınması gerekip gerekmediği sorunu ile ilgili olarak krş. Ross, *Aristotle*, s. 148-153.

görüşlerini zamanının görüşlerine uydurmak istediğini görürüz.[105] İlk yazılarında "Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları," Λ kitabında karşılaşılan kanıtlardan tamamen farklı bir biçimde formüle etmiş görünmektedir. *Felsefe Üzerine* adlı diyaloğunda onun, ontolojik kanıtın müjdecisi olarak adlandırılabilecek bir kanıtı ileri sürmüş olduğu söylenmektedir: O, şöyle demekteydi: "Daha iyinin olduğu yerde, en iyi de vardır. Şimdi var olan şeyler arasında bazıları diğerlerinden daha iyidir. O halde tanrısal olması zorunlu olan en iyi varlık vardır."[106] Aristoteles, teolojik kanıtı kullanmayı da ihmal etmemiştir: Aynı diyalogda ilk defa olarak yerin ve denizlerin güzelliğini, yıldızlı semanın ihtişamını seyreden ve bu gördükleri şeyden, bütün bu büyük eserlerin Tanrı'dan çıktıkları sonucunu çıkaran bir insan ırkını tasvir etmekteydi.[107] Aynı şekilde o, rüyaları, önsezileri[108] ve hayvanların içgüdülerini,[109] tanrısal şeylerin varlığını gösteren kanıtlar olarak kullanmaktaydı. Ancak bize kadar ulaşan ve daha olgun düşüncelerini gösteren eserlerinde uyum, tanrısal bir planın gerçekleşmesinden ziyade doğanın bilinçsiz teleolojisine izafe edilmektedir.

Bununla birlikte Λ kitabında[110] Aristoteles'in popüler dinsel inançlardan o kadar uzak bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını görüyoruz ki onun dinleyicilerinin zihinleri veya önyargılarına kendini uydurma çabası içinde olduğunu gösteren hiçbir şey mevcut değildir. O, kaynağını derin bir biçimde metafiziğinde bulunan ilkelerden hareket etmektedir. Kozmolojik kanıtın bir biçimi olan bu kanıt şöyle sergilenebilir: Tözler, var olan şeyler içinde birincil şeylerdir Bundan ötürü eğer bütün tözler ortadan kalkabilir şeyler olurlarsa, her şey ortadan kalkabilir. Ancak ortadan kalkabilir olmayan iki şey vardır: Değişme ve zaman. Zaman ne varlığa gelmiş olabilir, ne de varlıktan kesilebilir; çünkü bu, zamanın var olmasından önce bir zamanın olduğu veya zamanın ortadan kalkmasından sonra bir zamanın olacağı anlamına gelir. Değişmenin de zaman gibi sürekli olması gerekir; çünkü zaman, değişmenin aynı değilse de onunla birlikte bulunan bir şeydir.[111] Şimdi tek sürekli değişme, yer değiştirmedir.[112] Ve tek sürekli yer değiştirme de, dairesel harekettir.[113] O halde ezeli-ebedi dairesel bir hareketin olması gerekir.[114]

---

105) Böylece o çoğul olarak "Tanrılar"dan söz eder. Krş. *Nikh. Ahlâkı,* 1099 b 11, 1162 a 5, 1179 a 25.

106) Fr. 1476 b 22-24.

107) Fr. 1475 b 36-1476 a 9.

108) Cicero, *De N. D.,* II, 49, 125.

109) 6. 7. Bölümler.

110) 1069 a 19-26; Krş.. Z, 1.

111) Yani "değişmenin sayısıdır"; *Fizik,* 219 b 1 vb.

112) *Fizik,* 261 a 31-b 26.

113) 261 b 27-263 a 3, 264 a 7-265 a 12.

114) Λ, 1071 b 4-11.

Ezeli-ebedi hareketi meydana getirmek için 1) ezeli-ebedi bir tözün olması gerekir. Bu noktaya kadar, Platoncu İdealar yeterli olacaklardır. Ancak 2) ezeli-ebedi tözün, hareketi meydana getirebilecek güçte olması gerekir. Formlar ise bu güce sahip değildirler.[115] 3) Onun sadece bu güce sahip olması değil, aynı zamanda onu fiilen uygulaması gerekir. 4) Onun özünün kuvve değil, fiilden ibaret olması gerekir. Çünkü aksi takdirde onun bu gücü uygulamaması mümkün olurdu ve değişme de ezeli-ebedi, yani *zorunlu olarak* devam eden bir şey olmazdı. 5) Böyle bir tözün maddedışı olması gerekir; çünkü o, ezeli-ebedi olmak zorundadır.[116]

Bu sonuç deney tarafından da desteklenmektedir.[117] Çünkü deney bize sürekli dairesel hareket yapan bir şeyin var olduğunu göstermektedir. Bu, yıldızlı göktür. Onu, hareket ettiren bir şeyin olması gerekir. Şimdi hareket ettiren, ancak kendisi de hareket eden, kendisiyle yetinemeyeceğimiz aracı bir varlıktır. Dolayısıyla hareket etmeksizin hareket ettiren bir şeyin olması gerekir[118] ve deneyin bize varlığını gösterdiği, bu hareketsiz hareket ettiricinin, varlığı daha önceden kanıtlanmış olan ezeli-ebedi, tözsel, salt fiil halinde olan varlık olması gerekir.

Herhangi bir şey kendisi hareket etmeksizin nasıl hareket ettirebilir? Hareketin fiziksel olarak meydana gelişi, hareket ettirenle hareket edenin karşılıklı temasını, dolayısıyla hareket edenin hareket ettiriciye bir tepkisini gerektirir.[119] O halde hareketsiz bir hareket ettiricinin bir arzu nesnesi olarak, fizik-dışı bir biçimde hareketi meydana getirmesi gerekir. Bir pasajda, ilk hareket ettirici tarafından hareketin meydana getirilmesi, yarı fiziksel niteliğe sahip bir olay olarak düşünülmektedir. Sadece ilk hareket ettiricinin doğrudan doğruya evrenin en dış küresi, dolaylı olarak da iç küreler üzerine etkide bulunduğu söylenmemekte, aynı zamanda onun gerçekten de evrenin dışında olduğu ileri sürülmektedir.[120] Ancak bu fazla üzerinde durulmaması gereken ihtiyatsız bir ifadeden başka bir şey değildir. Aristoteles'in gerçek görüşü, ilk hareket ettiricinin uzayda olmadığıdır.[121]

Aristoteles için Tanrı'nın sadece değişmenin ereksel nedeni mi olduğu, yoksa onun aynı zamanda fail nedeni mi olduğu meselesi epeyi tartışılmıştır. Bunun cevabı, Tanrı'nın başka bir biçimde değil, sadece ereksel neden olarak

---

115) Krş. A, 991 a 8-11, b 3-9, 992 a 29-32; Z, 1033 b 26–1034 a 5.
116) Λ, 1071 b 12-22.
117) 1072 a 22.
118) Krş. *Fizik*, 257 a 31-b 13.
119) a.g.e. 202 a 3-7.
120) a.g.e. 267 b 6-9
121) *Gök Üzerine*, 279 a 18.

fail neden olduğudur. Ancak o hiçbir zaman var olmayan, her zaman var olması gereken bir şey anlamında ereksel neden değildir; etkisi tüm evren içinde, var olan her şeyin – her halükârda rastlantı ve özgür iradenin karanlık alanı dışında kalan her şeyin – kendisine bağlı olduğu bir biçimde yayılan ezeli-ebedi olarak canlı varlıktır. O, "ilk küre"yi doğrudan doğruya hareket ettirir; yani yıldızların dünyanın etrafındaki günlük dönüşlerinin nedenidir. Aşk ve arzu uyandırarak hareket ettirmesi, ilk kürenin bir ruhu olduğu görüşünü içermekte gibidir ve bu görüş tarzı, Aristoteles'in gök cisimlerinin canlı varlıklar olduklarını söylediği diğer pasajlar tarafından da desteklenmektedir.(122) Güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketleri iç içe girmiş ortak merkezli küreler varsayımı ile açıklanır. Bu ortak merkezli kürelerin her biri, kendisinin hemen dışında bulunan kürenin üzerinde sabit kutuplara sahiptir. Böylece her küre, içinde bulunan küreye kendi hareketini geçirir ve en dış küreyi hareket ettiren ilk hareket ettirici, bundan dolayı aynı zamanda bütün diğerlerini de hareket ettirir. O, güneşi 24 saatte bir defa dünyanın etrafında döndürür ve böylece gece ile gündüzün birbirlerini düzenli olarak takip etmelerini ve bu takip edişin nedeni olduğu dünyada gerçekleşen bütün hayat olaylarını meydana getirir. Ancak dünyanın yapısında mevsimlerin ritmi, meydana getirdiği ekim ve biçim zamanları, hayvanların çiftleşmesi, vb.. türünden sonuçları ile çok daha önemli bir rol oynar ve bunun da nedeni, güneşin ekliptik boyunca yaptığı yıllık harekettir. Güneş, dünyanın belli bir bölgesine yaklaştığında orada oluş, meydana geliş, bu bölgeden uzaklaştığında ise yok oluş ortaya çıkar.(123) Güneşin, ayın ve gezegenlerin diğer *özel* hareketleri gibi bu hareketi meydana getiren de "Akıllar"dır. Onlar da "erekler olarak", yani arzu edilmeleri ve sevilmeleri bakımından hareket ettirirler.(124) Onların ilk hareket ettirici ile olan ilişkileri, özel olarak belirtilmemiştir. Ancak ilk hareket ettirici, "göğün ve tüm doğanın kendisine bağlı olduğu"(125) evrenin tek hâkimi olduğuna göre,(126) onun da bu Akılları arzu ve sevgilerinin nesnesi olarak hareket ettirdiğini farzetmek zorundayız. Sistemin ayrıntıları biraz karanlıktır; ancak muhtemelen her gök küresini bir ruh ve bedenden meydana gelen ve kendisine tekabül eden aklını arzu eden ve seven bir birlik olarak tasavvur etmemiz gerekir.

Açıklanması söz konusu olan fiziksel hareketleri sevgi ve arzu nasıl meydana getirebilir? Teoriye göre bu kürelerin her biri mümkün olduğu ölçüde hareket ettirici ilkesinin hayatına yaklaşan bir hayatı arzu eder. Hareket ettirici ilke-

122) *Gök Üzerine*, 285 a 29, 292 a 20, b 1.
123) *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, 336 a 32, b 6.
124) A, 1074 a 23.
125) 1072 b 3.
126) 1074 a 4.

sinin hayatı, sürekli, değişmez, tinsel bir hayattır Gök küreleri bu hayatın aynını tekrarlama gücünden yoksundurlar. Ancak tam anlamında sürekli olan tek fiziksel hareketi, yani dairesel hareketi gerçekleştirerek ellerinden geldiğince ona yaklaşırlar.(127) Doğru boyunca hareket, Aristoteles tarafından dışarı atılmıştır; çünkü bu hareketin sonsuz olması için sonsuz uzaya ihtiyaç vardır. Aristoteles ise sonsuz uzaya inanmaz.(128)

Şimdi *Aristoteles'in ilk hareket ettiricinin kendisi hakkındaki açıklamasına* dönebiliriz: Fiziksel etkenlik madde-dışı doğasıyla uzlaşmaz olduğundan Aristoteles ona sadece zihinsel etkenliği, bedene hiçbir şey borçlu olmayan zihinsel etkenlik çeşidini, yani düşünceyi izafe eder. Bu düşünce de bir süreç ve öncüllerden sonuca geçişi içermeyip doğrudan ve sezgisel olan düşüncedir. İlk hareket ettirici sadece form ve fiil değildir; aynı zamanda hayatı ve zihindir ve şimdiye kadar ortaya çıkmamış olan Tanrı kavramı yavaş yavaş ona uygulanmaya başlar.(129)

Şimdi bilginin, insanda olduğu gibi duyular ve hayalgücüne bağlı olmadığında en mükemmel olanın bilgisi olması gerekir. En mükemmel olan ise Tanrı'dır. O halde Tanrı'nın düşüncesinin konusu olan şey, bizzat Kendisi'dir. "Şimdi zihin, akılsalı kavrayarak kendi kendisini düşünür. Çünkü o konusuyla temas haline girerek ve onu düşünerek akılsal olur ve böylece akıl ile akılsal aynı şeydir.(130) Başka deyişle sezgide zihin, konusuyla doğrudan doğruya temas halinde gibidir. O halde o bir şeyi, orta terim ödevi gören bir başka şey aracılığıyla bilen şey değildir. Nasıl ki duyumda, duyusal form, maddesinden soyutlanmış olarak zihne nüfuz ederse,(131) akılsal form da aynı şekilde ona nüfuz eder. Zihnin özelliği, kendisine özgü bir niteliğe sahip olmaması, tersine belli bir anda tamamen bildiği şeyin özelliğini kazanmasından ibarettir. Çünkü nasıl ki kendisine ait bir renge sahip olan bir ayna, yansıtması gereken nesnenin rengini daha az mükemmel bir biçimde yansıtırsa, aynı şekilde, zihnin de kendisine ait bir özelliğinin olması durumunda, bu özellik onda nesnenin tam bir yansımasına engel teşkil edecektir.(132) O halde bilgide, zihin ve konusu, aynı özelliğe sahiptirler ve bir nesneyi bilmek, insanın nesneyi bildiği andaki biçiminde kendi zihnini bilmesi demektir.

Kendi kendinin bilincinin bu açıklamasının amacı, ilkin, bir nesnenin bilgisi ile birlikte bulunan kendi kendinin bilincini açıklamaktır: Zihin bir başka

127) *Fizik*, 265 b 1
128) 265 a 17.
129) Λ, 1072 b 25.
130) Aynı yer, 20.
131) *Ruh Üzerine*, 424 a 18.
132) a.g.e. 429 a 13-22.

şeyin bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla, zihnin konusu olur. Zihnin birincil olarak bildiğinin bizzat kendisi olduğunu düşünmemeliyiz; çünkü aksi takdirde onun kendi kendisinin konusu olmasına ilişkin bu açıklama bir "petitio principii" olur. Aristoteles'in Tanrı'ya izafe ettiği şey, konusu *sadece* kendisi olan bilgidir. Bu bilginin sıradan bilginin tersine, doğrudan doğruya kendisinin ve dolaylı olarak evrenin bilgisi olduğu söylenerek Aristoteles'in bilgi anlayışı daha kabul edilebilir kılınmaya çalışılmıştır. St. Thomas şöyle demektedir: "Nec tamen sequitur, quod omnia alia Aristotelesin se ei sunt ignota; nam intelligendo so intelligit omnia alia."(133) Birçok başka Skolastik bilgin de aynı düşünceyi ifade etmektedir ve Brentano bu düşünceyi desteklemek üzere Aristoteles'in korelatiflerin biliminin bir aynı bilim olduğunu söylediği bir pasajını zikretmektedir.(134) Tanrı'dan başka bütün varlıklar varlıklarını tamamen Tanrı'ya borçludurlar. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi kendisi hakkındaki bilgisinin aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisi olması gerekir. Bu, mümkün ve verimli bir düşünce çizgisidir; ancak Aristoteles'in benimsediği görüş değildir. Onun için Tanrı ya kendini düşünür veya başkalarını düşünür(135) ve Aristoteles birinci şıkkı tasdik etmek suretiyle gizil olarak ikinciyi inkâr eder. Gerçekten de o, ikinci şıkkın içerebileceği birçok şeyi açık olarak reddeder: Tanrı'nın kötüye ilişkin herhangi bir bilgisini ve bir düşünce nesnesinden diğerine her türlü geçişi inkâr eder.(136) Tanrısal hayatın kötü ile her türlü ilişkisini kesmek ve ondan her türlü "değişme gölgesi"ni uzaklaştırmak yönündeki bu arzunun sonucu, kendisinden başka hiçbir konusu olmayan imkânsız ve kısır bir bilgi idealidir.

Λ kitabında takdim edilen Tanrı anlayışı, kesinlikle doyurucu olmayan bir anlayıştır. Aristoteles tarafından tasarlandığı biçimde Tanrı, evrenin bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde, bilgisinden çıkmayan bir etkiye sahiptir. Bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılamayacak bir etkidir; çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir. O halde şerhçilerin bunun gerçekten Aristoteles'in görüşü olduğuna inanmakta güçlük çekmiş olmalarında ve Aristoteles'in söylediği şeyde ondan farklı bir şey okumaya çalışmış olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Aleksandros'un kendisi de üstadında tanrısal inayetin varlığının kabulü yönünde bir şeyler bulmaya çalışmıştır ve en eski Skolastik bilginlerin çoğu onun bu görüşünü paylaşmışlardır. Tanrı'nın herhangi bir yaratıcı etkinliğini ve özgür iradesini reddeden İbni Rüşt bile O'na evrenin genel kanunlarına ilişkin bir bilgiyi izafe etmekteydi. Bunu yaparken de Aristoteles'i takip ettiğini düşünmekteydi. St.

---

133) *İn Met. Lib.*, XII Lec. XI.
134) *Topikler*, 105 b 31 34.
135) Λ, 1074 b 22.
136) Aynı yer, 25, 32, 26.

Thomas ve Duns Scotus, ihtiyatlı konuşmuşlar, ancak Aristoteles'in Tanrı'sını teist bir yönde yorumlamaya yönelmişlerdir. Kendi çağımız, Brentano ve Zeller arasında uzun bir tartışmaya tanık olmuştur: Birinci, teist yorumu ileri sürmekte, ikinci ise bunu reddetmekteydi. Brentano'nun çabasının başarısızlığa uğradığını kabul etmek gerekir.(137) Aristoteles'te ne tanrısal yaratım, ne de tanrısal inayete ilişkin bir görüşle karşılaşılmaktadır. Ancak buna karşılık onda işlenmiş teorisi olduğunu gördüğümüz bu teoriden daha az kısır bir düşünüş tarzının izlerine rastlanmaktadır.

Tanrı'nın etkinliğinin bir düşünce etkinliği, sadece bir düşünce etkinliği olduğu, yalnızca Λ kitabının görüşü değildir O, Aristoteles'in sürekli düşüncesinin bir parçası gibi görünmekte ve başka yerlerde de aynı açıklıkla ifade edilmektedir.(138) Öte yandan Aristoteles, gerçeğin bir bölümünü Tanrı'nın bilgi alanı dışına çıkardığından dolayı Empedokles'i eleştirirken aslında kendisinin Tanrı'nın bilgisini kendi kendisi hakkındaki bilgisiyle sınırlandırmasını eleştirmektedir.(139) Aristoteles Tanrı'nın doğasını incelediğinde, O'na pratik bakımdan dünya ile ilgilenmek yönünden herhangi bir yetiyi izafe etmenin, mükemmelliğini ortadan kaldıracağını düşünmektedir Ancak dünyayı incelediğinde Tanrı'yı, Kendisini dünyayla daha sıkı bir ilişki içine sokan bir biçimde tasarlamaya doğru gitmektedir.

Aristoteles'in Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak düşünüp düşünmediği sorusunu sorarsak, bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuz olmak zorundadır. Onun için madde, meydana gelmemiştir, ezelidir. Aristoteles, açık olarak dünyanın bir yaratımı anlayışına karşı çıkmaktadır.(140) Bu, Tanrı'nın ezeli olarak maddenin varlığını meydana getirdiği görüşünü zorunlu olarak dışarda bırakmaz. Ancak Aristoteles'te böyle bir görüşün en ufak izi yoktur. Ayrıca Akıllar da bağımsız bir varlığa sahip, yaratılmamış varlıklar olarak görünmektedirler. Brentano'nun her bireysel insani varlığın aklının, bireyin doğuşunda Tanrı tarafından yaratıldığını gösterme teşebbüsü, aklın ezeli önceden varlığını (preexistence) açık olarak tasdik eden pasajlar karşısında yıkılmaktadır.(141)

Λ kitabının Aristoteles'in ilk bakışta Tanrı'nın evrene aşkın varlığı gibi ona içkin varlığını da ileri sürer gibi göründüğü bir pasajı vardır: "Bütünün doğası-

---

137) Bu tartışma K. Elser'in *Die Lehre des A. über das wirken Gottes*, Münster, 1893 adlı eserinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ben Brentano'nun kanıtlamasının belli başlı noktalarını *Mind*, XXIII, 289-291 de gözden geçirdim.

138) *Gök Üzerine*, 292 a 22, b 4; *Nikh. Ahlâkı*, 1158 b 35, 1159 a 4, 1178 b 10; *Politika*, 1325 b 28; *Nikh. Ahlâkı*, 1154 b 25 ve *Politika*, 1325 b 30 da Tanrı'ya *praksis* izafe edilir. Ancak bu *theoria*'nın bir çeşit *praksis* olmasından dolayı daha geniş bir anlamdadır.

139) *Met.*, B, 1000 b 3, *Ruh Üzerine*, 410 b 4.

140) *Gök Üzerine*, 301 b 31, 279 b 12 vd.

141) Özellikle *Ruh Üzerine*, 430 a 23.

nın mümkün olan iki tarzdan hangisi bakımından – ayrı başına, bağımsız ve özü gereği var olan bir şey olarak mı, yoksa bütünün doğası olarak mı – iyiye ve en iyiye sahip olduğunu incelememiz gerekir. Belki onun bir orduda olduğu gibi her iki bakımdan da onlara sahip olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü gerek onun iyiliğinin düzeninde olduğu, gerekse komutanının, daha yüksek ölçüde olmak üzere, onun iyiliği olduğu doğrudur; çünkü komutan düzenden ötürü var değildir, tersine düzen ondan ötürü vardır."(142) Ancak Aristoteles, iyinin hem aşkın bir zihin, hem de içkin düzen olarak var olduğunu söylemekle birlikte, Tanrı'nın da bu iki tarzda var olduğunu söylememektedir. Tanrı Λ kitabında onun için, esas olarak ilk nedendir ve sık sık tekrarladığı tözün önceliği görüşünden dolayı Aristoteles için nedenin, düzen gibi bir soyutlama değil, bir töz olması gerekir. Bununla birlikte düzenden o, Tanrı'dan ileri gelen bir şey gibi söz etmektedir O halde onun Tanrı'sının gerçekten evrende etkin olduğu ve *bu* anlamda evrenin içinde olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in evren anlayışının en çarpıcı çizgilerinden biri, evrensel teleolojizmidir. Hilkat garibeleri ve rastlantılar dışında var olan veya meydana gelen her şey, bir erek için vardır veya meydana gelir. Ancak bu görüşün nasıl yorumlanması gerektiği çok açık değildir. Acaba bu 1) evrenin yapısı ve tarihinin, tanrısal bir planın gerçekleşmesi olduğu anlamına mı gelmektedir? Yoksa o, 2) evrenin, ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olduğu anlamına mı gelmektedir? Veya nihayet 3) doğada erekler yönünde bilinçsiz bir eğilimin mevcut olduğu anlamına mı gelmektedir? 1) Birinci şık, Tanrı'nın biricik etkinliğinin kendi kendisinin bilgisinden ibaret olduğunu söyleyen Λ kitabındaki öğreti ile uyuşmamaktadır. Bununla birlikte Λ kitabının kendisinde bile farklı bir anlayışın izlerine rastlanır. Tanrı'nın, bir ordudaki düzenin kendisinden ileri geldiği komutana veya bir halkın önderine benzetildiğini veya evrenin, en büyüğünden en küçüğüne kadar içinde yaşayan bütün aile üyelerine az çok belli görevlerin düştüğü bir evle karşılaştırıldığını(143) gördüğümüzde, Aristoteles'in Tanrı'yı iradesi ile dünya tarihinin gelişiminin ana çizgilerini yöneten bir varlık olarak tasavvur etmediğini düşünmek güçtür. Aristoteles'in aynı dili kullandığı başka pasajlar da vardır. Aleksandros, türlerin devamı ile ilgili olarak Aristoteles'e tanrısal inayetin varlığına inanç izafe etmektedir. Bu yorum Aristoteles'in ilk ilkeden uzak olduklarından dolayı sürekli bir biçimde var olma gücüne sahip olmayan varlıklara (örneğin yıldızlara karşıt olarak insanlar, hayvanlar ve bitkilere) Tanrı'nın türün devamlılığını temin etmek suretiyle mükemmele en çok yaklaşan bir imkân sağladığını söylediği bir pasaja dayanmaktadır.(144)

142) 1075 a 11-15.
143) 1075 a 15, 1076 a 4, 1075 a 19.
144) *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, 336 b 31.

Aynı şekilde "Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz" türünden cümleler[145] yanında dünyada mevcut düzenin nedeni olarak aklı kabul ettiği için Anaksagoras'a dizilen övgü[146] de Tanrı'nın evren üzerinde genel bir yönetime sahip olduğu görüşünü içermektedir. Ancak Aristoteles'in muhtemelen kendisini halkın görüşlerine uydurmaya çalıştığı pasajları bir yana bırakırsak, bu düşünce tarzının o kadar az izi ile karşılaşmamız çok dikkate değerdir. Aristoteles hiçbir zaman Platon veya Sokrates gibi Tanrı'nın inayeti deyimini kullanmaz.[147] O tanrısal mükâfat veya cezalara ciddi olarak inanmaz ve Platon gibi Tanrı'nın insanlara karşı tavrını haklı çıkarmakla uğraşmaz.

2) Doğadaki teleolojinin kesin bir tarzda düşüncenin çalışmasına karşıt olmasından dolayı[148] ikinci şıkkın da bir kenara itilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylece son çözümde Aristoteles'in zihninde ağır basan 3) üçüncü şık gibi görünmektedir. Çünkü Tanrı'nın boşuna bir şey yapmadığını söylediği bir pasaja karşılık doğanın boşuna bir şey yapmadığını söylediği birçok pasaj vardır. Bilinçsiz bir teleoloji kavramının hemen hemen hiç tatmin edici olmadığı bir gerçektir. Eğer fiili sadece bir sonucu meydana getiren şey değil, aynı zamanda onu meydana getirmeyi amaçlayan şey olarak tasavvur edersek, faili de ya bu sonucu düşünen ve onu gerçekleştirmeye çalışan bir şey veya bilinçli amaçlarını gerçekleştirmek için kendisinden yararlanan bir diğer zekâ tarafından kullanılan bir araç olarak tasavvur etmek zorundayız. Bilinçsiz teleoloji, hiçbir zihnin amacı olmayan, dolayısıyla hiçbir şekilde bir amaç olmayan bir amacın varlığını gerektirmektedir. Ancak Aristoteles'in dili, birçok çağdaş düşünür gibi onun da bu güçlüğün farkında olmadığı ve çoğunlukla, doğanın kendisinde bulunan bilinçsiz bir amaç kavramıyla yetindiği izlenimini vermektedir.

---

145) *Gök Üzerine*, 271 a 33.
146) *Met.*, A, 984 b-15.
147) Xen., *Mem.*, 1, 4, 6 vb., Platon, *Timaios*, 70 c, 44 c.
148) *Fizik*, 199 b 26.

METAFİZİK

I. KİTAP (A)

I. Bölüm

< Duyum, Deney, Sanat, Bilim, Bilgelik[1] >

980 a Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımız-
21 dan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden[2] fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece
25 eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye

---

1) Birinci bölümün planını kavramak güçtür. Ancak 981 b 27 satırda işaret edilen amacı, bilgeliğin, ilkeler ve nedenlerin bilimi veya hatta (2. Bölümde göreceğimiz üzere) *ilk* ilkeler ve *ilk* nedenlerin bilimi olarak göz önüne alındığını göstermektedir. Ancak bölümün başından itibaren Aristoteles, insanların her şeyden önce bilmek için bilmeyi arzu ettiklerini belirterek hasbi bilginin önceliğini tasdik etmekte ve bunun kanıtı olarak da duyuların, özellikle görme duyusunun faaliyetini göstermektedir. Hayvanların ve insanın zihinsel hayatının kısa bir gözden geçirilmesi (980 a 27–980 b 25 ve 980 b 25–981 a 12) onun, kanıtlamasında kendisine hizmet edecek duyum, hatıra, deney, sanat ve bilim kavramlarını ortaya çıkarmasını sağlamaktadır. Bu kanıtlama aslında ancak 981 a 12. satırda başlamaktadır ve şöyledir: Ampirik bilginin yararlılığına, hatta pratik alanda üstünlüğüne karşın, sanatkârı, deney sahibi insana (12-30. satırlar); yöneticiyi, uygulayıcılara (30. satır); bilimi, duyuma (981 b 10. satır); güzel sanatları, faydalı sanatlara (18. satır); kuramsal bilimleri, güzel sanatlara (20. satır), nihayet asıl anlamında Bilgelik'i, Felsefeyi bütün diğer daha aşağı dereceden disiplinlere tercih etmekte birleşiriz. En yüce bilgeliğe doğru bu gidişin her aşamasında Aristoteles, gizil olarak, St. Thomas'nın şu biçimde ifade ettiği bir açıklama ilkesine başvurur: "Unusquisque tanto sapientior est, quanta magis ad cau; ae cognitionem" (s. 13, not 35). O halde aşağıdan yukarıya doğru zihnin etkinliğinin çeşitli biçimleri arasındaki hiyerarşiyi meydana getiren şey, "niçin" hakkında gitgide artan bilgidir. Bir bilme tarzı, nedenleri araştırmaya yönelik olduğu ölçüde sıradan deneyin koşullarından kurtulur, pragmatik kaygılardan uzaklaşır, uzak nedenlere bağlanır (bunlar aynı şeyi ifade eden, cümlelerdir) ve yine bu ölçüde o, mutlak bilimin idealine yaklaşır. Mutlak bilim ise, özü itibariyle, ilk nedenleri ve ilk ilkeleri bakımından doğrunun bilgisidir. Şimdi bu bilim de Felsefenin kendisini incelediği Bilgelik'ten başka bir şey değildir. İlk Felsefe (veya Metafizik), ilk nedenlerin bilimi olduğundan, Tanrı'nın kendisinin bilimi olacaktır. (Krş. 2. Bölüm) Çünkü her varlık ve akılsallığın temelini teşkil eden şey, var olan her şeyin tüm nedeni olan Tanrı'dır.

2) Yani bütün diğer duyulardan (Alek., 1, 15).

tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir.(1)

Hayvanlar,(2) doğaları gereği, duyum yetisine sahiptirler. Ancak o, bazılarında hafızayı meydana getirdiği halde, diğerlerinde meydana getirmez. Bundan dolayı bu birinciler, hatırlama

980 b yeteneğine sahip olmayan sonunculardan daha zeki ve öğrenmeye daha yetenekiidirler. Arılar ve benzeri türden bütün diğer hayvanlar gibi sesleri işitme yetisine sahip olmayan varlıklar, öğrenme yeteneğine sahip olmaksızın zekidirler. Hafızanın yanında işitme yetisine de sahip olan hayvanlar ise, öğrenme yeteneğine de sahiptirler.

25 Ne olursa olsun, insanın dışındaki hayvanlar sadece imgeler ve hatıralara(3) sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye(4) kadar yükselir. İnsanlarda deney, hafıza-

---

1) Örneğin siyah ile beyaz arasında bulunan ve sıcakla soğuk, kuru ile yaş arasında yer alan aracılardan daha fazla sayıda olan çeşitli renkleri. (Alek., 1, 21-22; Asklepius, 6, 15). Ayrıca *Duyum Üzerine* (De Sensu), I, 437 a 6'ya ve çeşidi duyuların rolü ve önemi ile ilgili olarak Rodier'nin *Ruh Üzerine* (De Anima)'nin bir pasajı ile ilgili (II, 7, 418 la 26) notuna bakınız: *Traité de l'Ame*, II, s. 337-338.

2) Bundan sonra gelecek olan zihinsel hayata ilişkin kısa gözden geçirmesinde Aristoteles, bu pasajla ilgili olarak Asklepius'un işaret ettiği gibi (6, 9), duyum dünyasından hareket etmekte ve bir dizi aracı aşamalardan geçerek zihinsel temaşa hayatına yükselmektedir.

3) *Duyusal* hatıralar söz konusudur (Colle, 10). — "mneme" ve "phantasia" arasındaki farkla ilgili olarak bkz. *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* (de Mem.,), 449 b 28 ve 451 a 14.

4) Burada özel olarak belirlenmesi uygun olan üç önemli kavram vardır: Deney (empeiria), Sanat (tekhne) ve Akıl yürütme (logismos).

"Empeiria", *deney, deneysel bilgi, gözlem* anlamına gelir (o, "apeiria"nın – 981 a 5 – tersidir). O, uzun bir pratiğin, belli bir konuya ilişkin gözlemlerin birikiminin sonucudur. "Çok şey görmüş, geçirmiş ihtiyara izafe edilmekten hoşlanılan, bu niteliktir" (Mansion, *Introd. à la Phys. Arist.*, s. 116) "Empeiria" o halde, deneyimden (to experiment, erfahrung) ziyade, asıl anlamında deney, tecrübeyle (to experience, erlebnis) ilgilidir. Ancak bu birinciyi de tamamen dışarı atmaz. — "Empeiria"nın mahiyeti ile ilgili olarak bakınız: C. Piat, *Aristote*, s. 264 ve özellikle G. Colle, 10–13.

"Tekhne", genel olarak *sanat* ("belli bir sonucu meydana getirmeye yarayan usuller bütünü", *Voc. de Philos.*, *Art* mad. s. 65), *zenaat, teknik, meslek*, "poetik" zekânın *erdemi*dir ve "episteme"den, yani "teorik" zekânın *bilim*inden ayrılır. *"Nikomakhos Ahlâkı"*, "tekhne"yi "aklın yardımı ile meydana getirme yetisi" olarak tanımlar (VI, 4, 1140 a 7) ve Aspasius onu içgüdüye benzetir (*in Eth. Nic. com.*, 2, 25 vd., Heylbut). Sanat, "teorik" zekânın genel verilerini özel durumlara uydurur. O, bir "poiesis"in, yani *sanatkârın dışında olan bir eserin* meydana getirilmesine yönelir. *Doğal şeylerin* (ta physei) zıddı "*sun'i, yapma şeyler*" dir (ta kata tekhnen), krş. *Ind. Aris.*, 786 a 28 vd.).

"Logismos" (logisesthai), *pratik akıl yürütme, bilinçli hesaptır* (krş. Bonitz, 39: Significat Ar... eam rationem per quam, quind sit verum quid falsum, quid sit faciendum quid non, non, deliberamus causasque in ustramque partem perpendimus; Ayrıca bakınız: *Nikh. Ahlâkı*, VI. 2, 1139 a 12).

dan(1) çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda, tek bir deney meydana getirir. Ve deney, sanat ve bilimle he-
981 a men hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Ancak arada şu fark vardır ki insanlar, bilim ve sanata deney aracılığıyla
5 ulaşırlar. Çünkü Polos'un(2) haklı olarak dediği gibi "deney, sanatı; deneysizlik ise rastlantıyı yaratmıştır." Şimdi deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesneler sınıfına ilişkin tümel bir yargı(3) oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar. Çünkü filanca ilâcın filanca hastalığa yakalanmış Kallis'a,(4) sonra Sokrates'e ve
10 diğer birçoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi deneyin alanına aittir. Buna karşılık onun bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara, örneğin flegmatiklere, bilyölere veya fiyevrölere iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi sanatın alanına giren bir konudur.

Pratikle ilgili olarak deney, hiçbir bakımdan, sanattan daha aşağı bir şey olarak görünmemektedir Hatta deney sahibi insan-
15 ların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha

---

1) Colle'un haklı uyarısına göre (10) hafıza, burada, sadece duyusal hatıraları değil, insanın hafızası söz konusu olduğuna göre, aynı zamanda, özel olmakla birlikte soyut olan hatıraları da içinde bulundurmaktadır. Hatıraların birikmesi yoluyla deneyin meydana geliş tarzı ile ilgili olarak ayrıca şunlara da bakınız: *İkinci Analitikler*, II, 19, 100 a 5 ve Alek., 4, 20-25). – Özetle, duyumdan bilime geçişte üç aşama söz konusudur: 1) Duyumun devamı olan hafıza, 2) Genel kavramın hareket noktasını sağlayan deney ve 3) Özel hallerin çokluğundan kurtulmuş olan ve "meydana getirme" ve "eylem" söz konusu olduğunda, "tekhne"nin, gerçeğin bilgisi söz konusu olduğunda "episteme"nin ilkesi olan kavramın kendisi — Aristoteles'in üzerinde ısrar ettiği bu duyusal verilerden hareketle bilimin meydana gelişi, bilimin ve konusunun aşkın dünyaya ait olduğunu ileri süren Platonculuğun dolaylı bir eleştirisini oluşturmaktadır.

Daha fazla bilgi için çok tam olan Colle'un açıklamalarına bakılsın (10-13).

2) Burada söz konusu olan, Gorgias'ın öğrencisi Agrigente'li Polos'tur. O, bir *Retorik* kaleme almıştı. Platon, *Gorgias*'ta (448 e) Polos'un sözünü zikrediyor. Ancak onun kelimesi kelimesine aynı olduğundan emin değildir (Croiset-Bodin'in *Gorgias* neşrinde ilgili nota bakınız). — Bilimin deneysel kaynağını Aristoteles birçok kez belirtir. Bu cümleden olmak üzere Aristoteles'e göre bir duyunun ortadan kalkması, ona tekabül eden bilimin ortadan kalkmasını doğurur (*İkinci Analitikler*, I, 18, 81 a 39).

3) "Hypolepsis", bir genellik, evrensellik karakteri gösteren *inanç, yargı, kanı*dır; o, *çıkarsamacı aklın* (dianoia) eylemidir. "Hypolepsis", bazen kendisiyle karıştığı *kanı* (bkz. *Ind. Arist.*, 800 b 5), *bilim* ve *basiretin* (prudence) türleri olduğu cinstir Bilimin kanıtlama sayesinde sarsılmazlık niteliğine sahip olmasına karşılık *inanç, kanı* yanılma kabul eder ve konu olarak bilimlerine sahip olmadığımız şeyleri alabilir (*Retorik*, III, 16, 1417 b 9; *Fizik*, V, 4, 227 b 13; *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 17; 25 ve 28; Waitz, *Organon*, I, 523; *İnd.. Arist.*, 186 b 60 ve 799 b 26).

4) Aristoteles'in örnekler olarak verdiği kişilerin (Kallias, Sokrates, Koriskos vb.) kimler oldukları ve hüviyetleri hakkında bkz. Ross, *Metaph.*, I, 117.

fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, ilineksel olarak alınması dışında "insan" değil, Kallias veya Sokrates'tir veya ilineksel olarak bir insan olma durumunda bulunan[1] diğer herhangi bir benze-
20 ri bireysel ad taşıyan kişidir. O halde deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen[2] bir insan, sık sık tedavi yanlışları yapacaktır. Çünkü tedavi edilmesi gereken, bireydir. Bunun birlikte bilgi
25 ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünür ve sanat erbabının, deney sahibi kişilerden daha bilge olduğunu kabul ederiz (ki bu Bilgelik'in her türlü durumda daha ziyade bilgiye bağlı olduğunu gösterir). Bunun nedeni, bu birincilerin nedeni bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir Çünkü deney sahibi insanların bir şeyin olduğunu bilip neden olduğunu bilmemelerine karşılık, diğerleri "niçin"i ve "neden"i bilirler.[3] Yine
30 bundan dolayı her meslekte ustalara, basit işçilerden daha fazla değer verir ve onların basit işçilerden daha bilgili, daha bilge olduklarını düşünürüz. Çünkü onlar yapılan şeylerin nedenleri-
981 b ni bilirler. İşçiler, ateşin yakmasında olduğu gibi bir işi yapan, ancak ne yaptığını bilmeksizin onu yapan cansız varlıklara benzerler. Yalnız cansız şeylerin işlevlerinden her birini doğal bir eğilimle yerine getirmelerine karşılık, işçiler işlerini

---

1) Aristoteles "insan"ın nasıl Kallias'ın bir ilineği olduğunu söyleyebilir? Ross'a göre (I, 118), "symbebekos" sözcüğü burada, hekimin iyileştirdiğinin doğrudan doğruya insan olmayıp Kallias olduğunu, Kallias'ın bir insan olduğundan ötürü dolaylı olarak "insan" olduğunu belirtmek için kullanılmaktadır (krş. M, 10, 1087 a 19). Ancak bu açıklama belki fazla yüzeyseldir. Gerçekte Kallias'ın özüyle ilgili olarak "insan" kavramı, Δ, 30, 1025 a 70 de işaret edildiği anlamda bir "symbebekos kata auto"dur. (Aşağıda B, 2, 997 a 7 ile ilgili nota da bkz.) Alek.'un (*Quaest.*, 23-23 Bruns, Rodier, *Traité de l'Ame.*, *II*, *19*'dan naklen) ve Colle'un (15-18) belirttikleri gibi tümellik, Aristoteles için, özün bir ilineğinden başka bir şey değildir. Özü meydana getiren, sadece, içlemini teşkil eden niteliklerdir. Alek., şöyle diyor: "Çünkü bir varsayım olarak sadece tek bir birey olsa da öz var olacaktır". O halde tümel bir kavram olarak alınan "insan", "şu insan"ın, yani Kallias'ın ilineksel bir niteliği olacaktır. Aristoteles için cinsin-içlemi bakımından ele alınan cinsin değil, özün basit niteliği ve ilineği olan, kapsamı bakımından ve bir tümel olarak ele alınan cinsi belirten kavramın–bir ilinek olması da bu anlamdadır. (Bonitz'e de bkz. 41). Aristotelesçi bilimde *zorunluluk* ve *tümellik* arasındaki ilişkilerle ilgili olarak Z, 15, 1040 b 4 le ilgili notumuza bkz.

2) Herhangi bir özel, bireysel duruma uygulanması bilinmeksizin "logos" bilinebilir. (Krş. *İkinci Analitikler*, I, 13, 79 a 5.)

3) Çıplak olayın (hoti) ve *neden*in (dioti) bilgisi ile ilgili olarak özellikle bkz. *İkinci Analitikler*, I, 13 (tüm bölüm) ve Trandelenburg, *Elemanta log. Arist.*, s. 81-82.

5 alışkanlıkla(1) yaparlar. O halde ustaları gözümüzde daha bilge kılan şey, iş yapabilme yetenekleri değildir; kavrama sahip olmaları ve nedenleri bilmeleridir.

Ve genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırdeden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir. Sanatın, deneyden daha gerçek bilgi olduğuna inanmamızın nedeni de budur. Çünkü sanatkârlar, öğretebilirler; ama deney sahibi insanlar, öğretemezler.

Sonra,(2) bireysel şeylerle ilgili olarak bize en güvenilir bil-
10 gileri verdikleri halde duyularımızdan hiçbirine bilgelik olarak bakmayız. Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler; sadece onun sıcak olduğunu söylerler.

O halde ortak duyumları aşan herhangi bir sanatı ilk olarak bulan bir kişi haklı olarak insanların hayranlığını kazanmıştır. Bu hayranlığın temelinde yalnızca onun buluşlarının faydalı olması değil,
15 bilgeliği ve geri kalan insanlardan üstün olması bulunmaktaydı. Sonraları bazıları hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya, diğerleri onu zevkli kılmaya yönelik sanatlar yaratıldığında, bu sonuncuların yaratıcıları her zaman doğal olarak birincileri yaratanlardan daha bilge kişi-
20 ler olarak görülmüşlerdir. Bunun nedeni onların bilimlerinin faydaya yönelik olmaması idi. Ne zevk vermeyi, ne de hayatın ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bilimlerin tüm bu buluşların varlıklarını ortaya koymalarından sonra bulunmuş olmalarının ve onların ilk kez boş zamana sahip olmuş ülkelerde ortaya çıkmış olmalarının nedeni de budur. Bundan dolayı matematik sanatlar Mısır'da doğmuşlardır.(3) Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardır.

---

1) Asklepius, 10, 12 ve 15. Krş. Platon, *Birinci Alkibiades*, 118 d.

2) Nedenle bilmenin başka her türlü bilmeden üstün olmasının diğer bir nedeni: Kendi alanlarında doğru olabilmelerine rağmen duyumlar, nedenleri bilmediklerinden, bilim adını alma hakkına sahip değillerdir.

3) Matematiğin Mısır menşei ile ilgili olarak bkz. *Phaidron*, 274 c; Heath, *Gr. Mathem.*, I, 120-128; J. Burnet, *L'Aurore de la Phil. Gr.*, s. 22-24; Robin, *la Pensé gr.*, s. 37-40 vb. Burnet, haklı olarak, "Mısır geometrisinin kaynağında Nil'in taşmalarından sonra tarlaları yeniden ölçme zorunluluğunun bulunduğunu söyleyen Herodot'un (II, 109), onun rahipler sınıfının sahip olduğu boş zamanın bir ürünü olduğunu iddia eden Aristoteles'ten daha çok doğruya yaklaştığı"na işaret etmektedir. Her halükârda Aristoteles'in burada felsefenin değil, matematiğin Mısır menşeinden bahsettiğine dikkat etmek uygun olacaktır – Yunan bilimi ve felsefesinin oluşumu üzerinde Doğu'nun etkisine gelince, bu çok tartışmalı bir sorundur ve burada ona ancak çok kısa bir biçimde temas edebiliriz: Şunu söylemekle yetinelim ki son elli yılın arkeolojik keşifleri ve filolojinin kaydettiği ilerlemeler artık eskiden olduğu gibi Yunanlılarda bilimsel düşüncenin

25 "Ahlâk"ta[1] sanat, bilim ve aynı türden diğer disiplinler arasında hangi farkların bulunduğuna işaret ettik. Ancak şu andaki tartışmamızın amacı, herkesin Bilgelik[2] diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektir. Bundan dolayı yukarıda söylediğimiz

---

mutlak orijinalliğini ve Yunan mucizesinin kendiliğinden ortaya çıkışını savunmaya imkân vermemektedirler. Bugün artık Mısır uygarlığı gibi, Orta Doğu'nun eski uygarlıklarının (Hititler, Babilliler, Asurlular vb.) VI. yüzyıl düşünürlerine, hiç olmazsa üzerlerinde dehalarını uygulayacakları bol miktarda malzemeyi vermiş olduğu kesin olarak tesbit edilmiştir. (Özellikle A. Rey'in ilginç açıklamasına bakınız: *La Science orientale avant les Grecs*, Paris, 1933.) Yunan felsefesinin çağdaş tarihçileri ile birlikte Doğu biliminin hiçbir zaman teorik ve soyut bir bilim anlayışına yükselebilecek ölçüde faydacı ve ampirik kaygılardan kurtulamamış olduğu kabul edilebilir. Böylece ilk Pythagorasçılar, Yunanlıların Doğu halklarından almış oldukları parça parça ve faydacı kavramları kullanmak suretiyle aritmetik ve geometrinin gerçek kurucuları olarak görünüyorlar. Doğa biliminden ayırdedilmesi güç olan asıl anlamında felsefe de artık Yunanlıların yerli ürünü değildir. Çünkü o, başlıca Doğu'ya komşu bölgelerde ve Güney İtalya'da gelişmiş ve ta doğuşundan itibaren Yunan düşüncesine en yabancı olan dinlerin etkisi altında kalmıştır.. Öte yandan ilk Yunan düşünürleri, yapmış oldukları seyahatlerde (bunlardaki efsane ve abartma payını çıkartsak da), o zamana göre çok ileri uygarlıklarla temasa girmişlerdir O halde Yunan'ın Doğu'ya bağımlılığı inkâr edilemez. Yunan'ın kendisine ait,olan, ta baştan itibaren bilginlerin bütün araştırmalarına nüfuz etmiş ve düşünceyi duygu ve sezginin etkisinden kurtarmış olan büyük akılcı cereyandır. Ancak bu noktada da ihtiyatlı olmak zorunluluğu kendisini göstermektedir: Yunan filozoflarının çabası, münhasıran akılcı düzenden kaygılar tarafından yönetilmemiştir. Gerçekte o, bugün artık bilindiği gibi, dinsel bir atmosfer içinde devam etmiş ve derin bir biçimde Sır dinlerinin, özellikle Orfikliğin etkisine maruz kalmıştır. Pythagorasçılıkla Orfiklik arasındaki ilişkilerle ilgili olarak bkz. A. Dies, *Le Cycle mystique, la Divinité, origine et fin des existences individuelles*, Paris, 1099, s. 54 ve sonrası. Geniş bir literatüre yol açmış olan Yunan felsefesinin orijinalliği sorunu ile ilgili olarak E. Bréhier'in çok nüanslı güçlü sayfalarına bakınız. *Hist. de la Philos.*, 1, s. 3-6 (Giriş).

1) *"Nikh. Ahlâkı"*, VI, 3, 1139 b 14-a 4; 1140 b 8 – Sanat, daha önce gördüğümüz gibi "heksis tîs meta logou alethous poietike"dir. (4, 1140 a 20); Bilim, "heksis apodektike"dir (3, 1139 b 31); "Diğer disiplinler" (phronesis, sophia, nous) VI, 3-7 de incelenmektedir

2) Aynı zamanda *bilgelik* ve *bilim* kavramını ifade eden "sophia" kelimesi (Yunanlılar için bir bilgin, aynı zamanda bir bilgedir), *Metafizik*'in ilk bölümlerinde, açıklığa kavuşturulması zorunlu olan iki farklı anlama gelir: "Sophia"ya genel olarak *bilim* ve *felsefe*dir (örneğin A, I, 981 a 27; 3, 1005 b I; K, 4, 1061 b 32) veya *İlk felsefe* veya *Metafizik*'tir (örneğin B, 1, 995 b 12; 2, 996 b 9; K, 1, 1059 a 18-32; 2, 1060 a 10, Λ, 10 1075 b 20). Bu son anlamda o, bütün bilimlerin ilkelerini kanıtlama gücüne sahip olan (Alek., 8, 2) asıl anlamında bilgeliktir (sophia haplos). Eğer "nous", kanıtlanamaz doğruların; "episteme", kanıtlanabilir doğruların bilgisi ise, "sophia" en yüksek ve en tanrısal şeyleri bilmeye yönelmiş zihnin kendisidir (krş. *Nikh. Ahlâkı*, VI, 8, 1140 b 2-8). Bu bakımdan Bonitz'in işaret ettiği gibi (*Ind Arist.*, 688 b 55) "sophia" sözcüğünün "prote" (ilk) sıfatı ile birlikte bulunması veya bulunmamasının bir önemi yoktur.

O halde ilk iki bölümde "sophia"nın "sophia haplos" anlamına geldiği tartışılamaz. Özelliklerinden çoğu (öğretilebilme, hasbi araştırma) daha ziyade genel olarak bilime uygun düşmekle birlikte o, her zaman ilk ilkelerin ve ilk nedenlerin bilgisi olarak tanrısal nitelikli bir şey olarak tanımlanmaktadır. (Bu anlamda bkz. Bonitz, 57-58; Ross, I, 124.)

30 gibi(1) deney sahibi insanın basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkârın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür ve teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul
982 a edilir. O halde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır.

2. Bölüm <Felsefenin Mahiyeti>

5 Araştırmamızın konusu bu bilim olduğuna göre incelememiz gereken, Bilgelik'in hangi tür nedenlerin ve ilkelerin bilimi olduğudur. Bilge kişi üzerine genellikle sahip olduğumuz görüşleri(2) göz önüne aldığımız takdirde bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz çok daha açıklık kazanacaktır.

---

1) 981 a 24 vd. – Aristoteles'in kanıtlamasının bütünü ile ilgili olarak bu bölümün birinci notuna gönderiyoruz. Bu kanıtlama şu biçimde özetlenebilir: Eğer genel kanı gizil olarak Bilgelik'in ilk ilkelerin bilimi olduğunu kabul ediyorsa – ki nedenler hakkında daha çok veya daha az derinlemesine bilgiye bağlı olarak insani etkinliğin çeşitli biçimlerinin sınıflandırılmasını yöneten fikrin bu olduğunu biliyoruz – özü itibariyle nedenleri araştırma olmasından dolayı, bütün bu etkinlik biçimlerini aşan Bilgelik'in onların tümünden daha üstün olduğu açıktır. Bkz: Bonitz, 46 "jam vero si est ex vulgari hominum judocio sapientia summorum principiorum scientia, eam dignitare reliquis omnibus cognitionis generibus praestare oportet vb.".

Wirth, 28. satırdaki "ilk" (prota) sözcüğünü kaldırmayı teklif etmiştir. Birinci bölümün sadece Bilgelik'in, nedenleri temaşa etmekten ibaret olduğunu kanıtladığı doğrudur. Söz konusu nedenlerin "ilk" nedenler olduğunu kanıtlamak ikinci bölüme ait olacaktır. Ancak bütün yorumcularla birlikte (özellikle Colle, 20 ve 21'e bkz.) ilk iki bölümdeki akıl yürütmenin bir bütün teşkil ettiğine ve birinci bölümün, bu akıl yürütmenin, son cümlenin de işaret ettiği gibi ("o halde bilgeliğin belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu") yalnızca bir parçası olduğuna dikkat etmemiz gerekir.

Bütün bu ilk bölümden çıkan sonuç, insan bilgisinin üç dereceyi, yani deney, bilim ve ilk felsefeyi içine aldığıdır: Bilim deneyden, ikincil nedenlerin bilgisi olmak bakımından ayrılır. İlk Felsefe de bilimden ilk nedenlerin bilgisi olmak bakımından ayrılır. İlk nedenler, genel olarak bütünlüğü bakımından ele alınan gerçeği açıklarlar. O halde İlk Felsefe her bilimin özel alanlarının kendilerine dayandığı nedenleri içine alır ve bu nedenler sayesinde tüm eylemimizi yönetir. Var olanın belli bir parçasını göz önüne alan özel bilimler ancak nedenlerini daha yukarıya çıkararak ortaya çıkarmak mümkün olan verilere kadar gittikleri halde, İlk Felsefenin konusu, her varlığın en son, nihai nedenleri, var olanın belirleyici koşullarıdır. O halde o daha büyük bir genelliğe erişmektedir. Böylece tanımlanan Metafizik, illa idealist değildir. Bu açıdan alınınca İdealar veya form teorisi kadar gerçeğin bütününe, şeylerin genel ve zorunlu belirlemelerine ilişkin nihai bir açıklama getiren materyalizm veya monizm de metafiziğin alanına girer. Her iki durumda da deneyin ve pozitif bilimin sağladığı verilerden hareketle bir ekstrapolasyon yapmak söz konusudur.

2) 6 satır, "tas hypolepsis" ("görüşleri..."). Çeviride de açıkladığımız gibi insanların çoğunluğunun, genel olarak tasarlandığı biçimde filozof hakkındaki görüşleri söz konusudur. Alek., (9, 19 vd.) yaygın görüşlere, halkın genel duygularına başvurmanın Aristoteles'in adeti olduğuna işaret etmektedir. O, özellikle *Fizik*'te yer, zaman, ve bu tür diğer kavramlarla ilgili olarak bu yöntemi kullanmıştır. Bu bölümle bir önceki bölüm arasındaki ilişki ile ilgili olarak bkz. Bonitz, 47.

Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle 10 birlikte, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz (Çünkü duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan, kolaydır ve Bilgelik'le hiçbir ilgisi yoktur).[1] Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra bilimler 15 arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet *yönetici* bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tâbi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerekir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.

20 O halde Bilgelik ve bilge kişi hakkında sahip olduğumuz düşüncelerimiz, sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu özellikler içinde, her şeyi bilmenin, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü o, bir anlamda,[2] tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra bu şeyler, *yani en tümeller*, genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak 25 olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilave ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmetik, geometriden daha kesindirler.[3] Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa 30 o ölçüde öğreticidir. Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir. Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya, en çok, en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır (çünkü bilmek için bilmeyi seçen kişi, her şeyden çok en gerçek anlam-

---

1) Sylv. Maurus'un haklı olarak işaret ettiği gibi (7) bu, felsefenin (İlk Felsefenin) konusunun duyusal-üstü gerçeklikler olduğunu gizil olarak kabul etmek demektir.

2) Yani bilkuvve olarak (krş. *İkinci Analitikler*, I, 24, 86 a 22).

3) Aristoteles *daha az sayıda* (eks elattonon) ilkelerden hareket eden, yani daha basit, daha soyut ve dolayısıyla daha kesin olan bilimlerle, *ekleme sonucu* ortaya çıkan (ek prostheseos) ilkelere dayanan, yani daha karmaşık bilimleri birbirlerinin karşısına koymaktadır – Bu karşıtlıkla ilgili olarak bakınız: *İkinci Analitikler*, I, 27, 87 a 34; *Gök Üzerine*, III, 1, 299 a 16; Trendel, *De Anima*, s. 393-395; Waitz, *Org.*; Bonitz, *Metaph.*, 49-50 ve *Ind Arist.*, 126 b 16 ve 646 a 9; Hamelin, *Physique*-II, s. 64 (*Fizik*, II, 2, 194 a 9 ile ilgili); Mansion, *Introd. à la Phys. Arist.*, s. 73 vd. – O halde aritmetiğin neden dolayı geometriden önce geldiği ve ondan daha kesin olduğu anlaşılıyor: Çünkü geometri, sayının ilkelerine uzamın ilkelerini eklemektedir. Bu nokta ile ilgili olarak bkz. Bonitz, 50.

982 b da bilgiyi seçecektir. En fazla bilinebilir olanın bilgisi de böyle bir bilgidir). Şimdi ilk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler. Her şeyin hangi amaç-
5 la yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün, herhangi bir tâbi bilimden daha üstün olan bilimdir. Bu amaç, her şeyin iyiliği ve genel olarak doğanın bütününde en yüksek iyi olan şeydir.(1) Bütün bu ölçütler, söz konusu adın aynı bilime ait olduğunu göstermektedir.(2) Bunun ilk ilkeler ve nedenleri
10 araştıran bir bilim olması gerekir. Çünkü iyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.

Öte yandan bunun "poetik" bir bilim olmadığını,(3) en eski filozofların tarihi de açıkça göstermektedir. Çünkü şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve
15 ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın olu-

---

1) Bilgelik'in "teorik" bir bilim olmasının, öte yandan Politika'nın da meşru olarak "yönetici" bir bilim olduğunu iddia etmesinin mümkün olmasının doğurduğu güçlüklerle ilgili olarak bkz. Ross, c, 121.

2) Yani biraz önce tasvir ettiğimiz en yüksek ilkelerin bilimine. "Söz konusu ad", kuşkusuz Bilgelik'tir. Bu pasajla ilgili olarak bkz. Bonitz, 51.

3) "Poetik" bilim (poiein, episteme poietika), meydana getirmenin (production) bilimidir. Onun amacı, bir "poiesis"in, yani *sanatkârın dışında olan bir eserin gerçekleştirilmesi*dir (yukarda I, 980 b 28 de "tekhne" ile ilgili olarak söylediğimiz şeylere bkz.). "Poetik" bilim, özü itibariyle bir "tekhne", bir "dynamis"tir (Sanat, güç). O, "seçme"ye (proairesis) dayanan insani *eylemleri* (prakseis) göz önüne alan "pratik" bilimden (prattein, episteme praktike) farklıdır. "Praksis", *eylemi yapandan ayrı herhangi bir eseri* meydana getirmeyen ve eylemi yapanın içinde kalan, ona dönük olan (immanent) eylemden (eupraksie) başka bir ereği olmayan bir faaliyettir. (krş. *Nikh. Ahlâkı*, VI, 5, 1140 b, 6.)

İster Ahlâk, ister Ekonomi, isterse Politika söz konusu olsun, eylemin bilimi, gerçekte bir "basiret"ten (phronesis) ibarettir. O, asıl anlamında bir bilim değildir ve daha ziyade genel "disiplin" adı ile adlandırılmayı hak eder. – "Theoretik" bilim veya "theoria" ise, bambaşka bir şeydir. O, doğrunun incelenmesi, temaşa edilmesi, bilfiil bilimdir. O, her türlü faydacı veya pratik amaçtan bağımsız olan hasbi düşünmedir. Bu düşüncenin eriştiği nokta, sezgisel bilgidir. Tek kelime ile o, salt düşüncenin işlemidir. O, bilgeliktir (sapience, sophia), geniş anlamda felsefedir (philosophia), en mükemmel bilimdir. O, yaklaşık bir sonuca değil, kesinliğe ve mutlak bilgiye erişir. Aristoteles'e onun kavramı, o kadar açık ve kendiliğinden bir şey olarak görünmektedir ki hiçbir yerde onu özel olarak tanımlamaz. Sadece ne "pratik," ne de "poetik" bir şey olmadığını söylemekle yetinir.

Aristoteles'in bilimler sınıflaması ile ilgili olarak E, 1 e; dönüşlü eylem ve geçişli eylemle ilgili olarak H, 6, 1048 b 18 e ve ilgili nota bkz.

şumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır.[1] Şimdi bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir (Bundan dolayı efsaneyi seven de bir anlamda bilgeliği sevendir. Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir).[2] Şimdi bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya
20 giriştiklerine göre,[3] onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. Olaylar da bunu doğrulamaktadır: Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır. O halde bizim onu başka
25 herhangi bir yarar için aramadığımız açıktır. Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak,[4] aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır.

Bundan dolayı haklı olarak, ona sahip olmaya insanın gücünün ötesinde olan bir şey gözüyle bakılabilir.[5] Çünkü insan doğası birçok bakımdan sınırlıdır. Dolayısıyla Simonides'e göre
30 "yalnız Tanrı bu imtiyaza sahip olabilir".[6] Ve insanın kendine uygun olan bilgiyi aramakla yetinmemesi doğru değildir. O halde eğer şairlerin sözlerinde bir gerçek payı varsa ve kıskanma,
983 a tanrısal güç için doğal bir şeyse, bunlar, herhalde her şeyden

---

1) 15. satırdaki "diaporein" (sorun olmak) fiili ile 17. satırdaki "aporein" (sorun olmak, güç olmak) fiilleri ile ilgili olarak B kitabının notlarına bakınız. "Aporia" (sorun, güçlük) ile ilgili olarak da aynı yere bakınız. – Bilimin başlangıcının hayret olduğu görüşü Platon'dan alınmıştır: *Theaitetos*, 155 d.

2) Aristoteles, 18. satırda "philomythos" (efsaneyi seven) ve "philosophos" (felsefeyi seven) kelimeleri ile bir kelime oyunu yapıyor. Akıl yürütmesi şöyledir:

Efsane, hayranlık verici olaylarla doludur:
Hayran olan, bilgisiz olduğunu bilir:
Bilgisiz olduğuna inanan, bilimi arzu eder;
O halde efsaneyi seven, (philomythos), felsefeyi de sever (etimolojik anlamında "filozof"tur).

3) Yani faydacı bir amaçla değil (Alek., 15, 28 vd.) – Felsefenin "theoretike" olduğunu kanıtlamak için Aristoteles'in yaptığı bu akıl yürütmenin genel ilerleyişini Sylv. Maurus iyi bir biçimde göstermektedir (9): Scientia in qua quaeritur scire propter scire, et non propter operari, non est practica, sed speculativa; sed philosophus...quaerit scire propter scire; ergo sapientia non est practica, sed speculativa.

4) Bkz. *Politika*, I, 4, 1254 a 14.

5) Alek, 17, 19. "to de theion pases khreias eleutheron". Kısaca o, en yüksek özgürlüktür. Bilgelik, önce kendi hayatlarını kazanmakla uğraşmaları gereken insanların çoğunluğu için yasaktır. O halde Bilgelik'e sahip olma, daha ziyade insan üstü (ouk anthropine) bir şeydir

6) Fragm. 3, Hiller (krş. *Protagoras*, 341 a) – Keos'lu Simonides 555 lere doğru Keos adasında İulis'te doğmuş, 467 ye doğru Syraküza'da ölmüş, lirik bir şairdir.

önce bu durum için geçerli olacaklardır ve bu bilgide sivrilmiş olan, bahtsız biri olacaktır. Ancak ne tanrısal gücün kıskanç olması kabul edilebilir[1] (tersine atasözü ile birlikte "şairlerin büyük yalancılar oldukları"nı söyleyelim)[2] ne de başka her-
5 hangi bir bilimin böyle bir bilimden daha şerefli olduğu düşünülebilir. Çünkü[3] en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu bilimin iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir. Şimdi bu iki niteliğe yalnızca sözünü ettiğimiz bilim sahiptir. Çünkü 1) Tanrı'nın her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk ilke olduğu düşünülür ve 2) böy-
10 le bir bilim ya yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludurlar; ancak hiçbiri ondan daha üstün değildir.

Bununla birlikte ona sahip olmanın bir anlamda bizi başlangıçtaki araştırmamıza tamamen ters düşen bir sonuca götürmesi gerekir. Çünkü yukarda söylediğimiz gibi bütün insanlar önce şeylerin oldukları gibi olmalarına hayret etmekle işe baş-
15 larlar. Burada durum kendi kendilerine hareket eden kuklalarla,[4] gündönümleriyle veya bir karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemezliği olgusu ile karşılaştıklarında gösterdikleri davranışta olduğu gibidir. Çünkü henüz nedenini kavramamış olan herkese, en küçük birimle bile ölçülmesi mümkün olmayan bir

---

1) Krş. *Timaios*, 29 e; *Phaidros*, 247 a:

2) Krş. Leutsh et Schneidewin, *Paroemiographi*, I, 371; IIc 128, 615 – Aristoteles, sık sık atasözlerinden yararlanır. Listesi için bkz. *Ind. Arist.*, V.'(Paromia), 569 b 60-570 b 57.

3) Aristoteles'in akıl yürütmesini Bonitz (55), iyi bir biçimde sergilemektedir: ... duplici ratione haec sapientia et divina et dignissima judicande est: etenim neque deus activam habere potest scientiam, quae ad alia pertineat, sed unice hane sapientiam, qua semet ipsum contemplatur (krş. Λ, 7 ve 9) et quoniam deus ipse in summis esse casis et principiis communi omnium cohsensu judicatur, ea sapientia, quae ad ultikas causas progreditur, divinam naturam ad investigandumrhabet propositam ideoque jure divina dicitur (krş. E, I, 1026 a 19 vd.). Sylv. Maurus'a da (10) bkz. ... metaphysica est scientia maxime divina, tum quoad objectum, cum contemplatur deum, em quoad sub-ectum, cum scientia omnino perfecta de Deo in sola Deo inveniatur, qui solus comprehendit se ipsum, nec ab altero comprehenditur; ergo vb. ... Bu ilahi hayatla ilgili olarak ayrıca krş. Λ, 7 ve 9, *Nikh. Ahlâkı*, X, 7 ve özellikle 1177 b 30 vd.

4) Aristoteles'in burada sözünü ettiği otomatlar veya kuklalarla ilgili olarak Alek.'a (18, 17) ve haklı olarak ünlü Mağara efsanesine (*Devlet*, VII, 514 b) göndermede bulunan Colle'un ilginç notuna (31) bkz.

şeyin olması, hayret verici görünür.[1] Ancak bizim tersine ve atasözüne göre daha iyi olan duruma[2] erişmemiz gerekir. Nedenlerini öğrendiğimizde bu örneklerde de o ortaya çıkar: Çünkü 20 bir geometriciyi köşegenin ölçülebilir olmasından daha fazla hayrete düşürebilecek bir şey yoktur.

O halde böylece aradığımız bilimin mahiyetinin ne olduğunu ve araştırma ve tüm incelemelerimizin erişmesi gereken niteliklerin hangileri olduğunu belirtmiş olduk.

3. Bölüm < Yunan Filozoflarının Neden Araştırmaları: Maddi Neden, Hareket Ettirici Neden ve Ereksel Neden >

25 (Her şeyi ancak ilk nedenini[3] bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre) kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır. Nedenler ise dört

---

1) Karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemezliği (veya başka deyişle dik üçgenin hipotenüsünün kenarları ile ölçülemezliği) örneğine Aristoteles'te sık sık rastlanır. (Özellikle bkz. Γ, 8, 1012 a 33; Δ, 7, 1017 a 35; 12, 1019 b 24; H, 4, 1047 b 6 vb. 20. satırdaki (ve yukarıda zikredilen diğer metinlerdeki) "diametros" sözcüğü, dairenin çapı değil, ancak karenin köşegeni anlamına gelebilir. Aristoteles'in zamanında çapın, çemberle ölçülemezliği henüz bilinmiyordu. Çünkü ondan birkaç yüzyıl sonra Arşimed hâlâ onların oranını belirlemeye çalışmaktaydı. (krş. *Ind. Arist.*, 185 a 6). Karenin köşegeninin kenarına olan oranının irrasyonelliğinin keşfini (irrasyonel $\sqrt{2}$) Aristoteles eski Pythagorasçılara izafe etmekteydi. Onların bu konudaki kanıtları şu düşünceye dayanmaktaydı: Köşegeni verilmiş olan karenin kenarını tam olarak ölçmesi durumunda sayının aynı zamanda hem çift, hem de tek olması gerekir. Bu ise saçmadır. İrrasyonel, her şeyin sayı olduğunu ileri süren Pythagorasçı öğretinin temel ilkesini ortadan kaldırıyordu. Dolayısıyla o, mezhebin üyelerinin dışardaki insanlardan gizlemeye çalıştıkları bir "rezalet"i meydana getiriyordu. Jamblikos'un nakleттiği bir hikâyeye göre (*De vita Pyth.*, 88, Kiesslin), Akuzmatikler mezhebinin kurucusu olan ve (Aristoteles'in aşağıda kendisinden bahsettiği: 3, 984 a 7) bir üye, Hippapos, bu "kutsal sır"rı ifşa etmiş, bunun üzerine bu küfürden ötürü denize atılmıştır. (Yukarda zikredilen eserler dışında bkz. Trendel, *De Anima*, s. 4-11; A. Reymond, *Hist. des Sc. exactes et nat dans l'Ant gr. rom.*, s. 125; A. Rey, *La jeunesse de la Sc. gr.*, s. 201-202 vb...) Köşegenin irrasyonelliğinin Aristoteles'in düşünceleri üzerinde etkisi olmuştur. Belki o, Aristoteles'in cinsler arasında geçiş olmadığına ilişkin ilkesinin temelinde bulunmaktadır (krş. Aşağıda 9. 992 a 19'la ilgili not).

2) Alek., (19,8) ve Asklepius'a (22,18) göre bu atasözü şudur: "İkinci sefer, en iyisidir" (deuteron ameinonon). Krş. Leutsch ve Schnedewin, *Paroem.*, I, 62, 15; II, 357, 88.

3) 25. satırda söz konusu olan "ilk neden" (prote aitia), ne Aristoteles'in çoğu kez "ilk" diye adlandırdığı "yakın" neden, ne de 24. satırda olduğu gibi "ilk, mutlak", metafizik nedendir; o, *bir şeye has olan ilk neden*, en uzak, nesneye özgü olan nedendir (to akrotaton aition). Bonitz'le (51) ve özellikle Colle'un bilgince incelemesiyle karşılaştırın (34-41)). Aristoteles, aynı fikri, yani tam bilginin şeye ait, ona has olan ilk nedenin bilgisi olduğunu şuralarda da ifade etmiştir: *İkinci Analitikler*, I, 2; *Fizik*, I, 1, 184 a 10; *Metafizik*, H, 4, 1044 a 32. (ayrıca krş. *Fizik*, II, 3, 195 b

anlamda kullanılırlar.[1] Bir anlamda nedenden formel tözü,[2]

---

22 ve Hamelin'in şerhi: *Phys.*, II, 98 vd.). Yukarıda zikredilen incelemesinde Colle 25–26. satırlardaki parantezi bir şerh olarak göz önüne almaktadır: Çünkü ona göre Aristoteles bir şeyin ilk nedeninden mutlak anlamda ilk olan nedene geçemezdi. Buna şöyle cevap verilebilir: *Metafizik*'in konusu varlık olmak bakımından varlık olduğuna göre, bir şeyin ilk nedenini bilmek mutlak olarak ilk olan nedeni bilmekle aynı şeydir. Kuşkusuz Metafiziğin konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğunu bize öğretecek olan ancak E kitabıdır. Ancak bu eserin bütününün çoğunlukla kusurlu bir yapıda olduğu, üstelik birçok pasajında yazarın daha önce ortaya konup kanıtlanmamış olan birçok ana tezini biliniyor farzettiğini de hatırlamamız gerekir.

Genel olarak neden ve "neden"le (aitia veya aition) "öğe" (stoikheion) arasındaki farkla ilgini olarak krş. Δ, 2 ve 3 ve notlarımız.

1) Aristoteles'in "ilk nedenler, ana nedenler" (hai protai aitiai, ta eks arkhes aitiai) diye adlandırdığı ve "ilineksel" (kata symbebekos) nedenlerin zıddı olduklarını söylediği "dört neden" hakkında ayrıca bkz. H, 4, 1044 b1: Λ, 4, 1070 b 26; *İkinci Analitikler*, II, 11; ve Waitz'in bir araya topladığı metinler, II, 401-408. Ayrıca *Hayvanların Kısımları*'nın 1. kitabına (özellikle 1. bölüme: 639 a 642 b 4) bakılsın: Burada neden kavramı, çeşitli nedenler ve onlar arasındaki ilişkiler hakkında önemli açıklamalar bulunmaktadır. (krş. bu eserin İngilizce çevirisi: W. Ogle, Oxford, 1911 ve özellikle Le Blond, *Traité sur les parties des animaux*, I kitap, Paris, 1945) Nihayet şuna da bkz. L. Robin, *Aristotle*, s. 150 vd.

3. bölümün başında sergilendiği biçimde dört neden kuramı Aristoteles'in nihai düşüncesini ifade etmemektedir. O, Aristoteles'in analizinin ilk aşamasıdır. Maddi, hareket ettirici, formel ve ereksel nedenler aslında iki taneye, madde ve forma indirgenirler. Madde, her türlü belirlemenin belirsiz ve virtüel öznesi, dayanağıdır. Öte yandan form bu belirlemeleri gerçekleştiren tek nedendir. Böylece fail neden, formel nedene indirgenir: sağlığı meydana getiren, hekimin eylemi değildir; hekimin zihninde olan sağlık, başka deyişle sağlık kavramıdır. Forma sahip olan hekim, bu formu kendisine nakledererek veya kendisinde bulunan kuvveyi fiil haline geçirerek hastaya form kazandırır. Ereksel neden de formla karışır: Erek, henüz gerçekleşmemiş olan formdur. Aristoteles böylece Platoncu İdeanın model olarak nedeni teşkil etmesi fikrine geri dönmektedir. Ancak aralarında şu biricik, fakat önemli farkla ki form, Aristoteles'te duyusala içkindir, onun içinde bulunur ve ondan ancak mantıksal bir işlemle ayırdedilir. O halde sonuç olarak oluşun ve varlığın biricik iki nedeni, madde ve formdur Buna ek olarak maddenin ancak zorlukla yakalanabilen ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu bilinmektedir. O, kendisine bağlı olduğu ve ancak maddeyle birlikte gerçekten var olan forma doğru basit bir yönelim olma özelliğinden ibarettir.

2) "Ousia" sözcüğü aslında "töz" anlamına gelir Genel olarak o, bir şeyi ancak yüzeysel veya zamansal olarak değiştiren "ilinekler"e karşıt olarak bir şeyin o şey olmasını meydana getiren, onun varlığının temelini oluşturan şeydir. Ancak bu terim, Aristoteles'te oldukça kötü bir biçimde tanımlanır: O, gerek *maddi* töz (oussia hylike, os hyle, kata ten hyle) (krş. 8, 117 b 23-26: Z, 3. baş kısımda; *"Ruh Üzerine"*, II, 1, 412 a 7–9), gerekse bu pasajda olduğu gibi *formel* töz (ousia eidike, kata ta eidos, kata ton logon) anlamına gelebilir ve ikinci durumda o, form (eidos), öz (to ti estin) veya mahiyet (to ti en einai) ile eşanlamlıdır. Nihayet o, form ve maddeden oluşan somut bileşik varlığı, bütünü (synolon, synolos ousia) de ifade edebilir. "Ousia"nın bu farklı anlamları, bununla birlikte, bir aynı somut gerçekliğin çeşitli görüntülerinden başka bir şey değildir: Bireyin yakın maddesi, formla karışması anlamında "ousia"dır; ancak şu farkla ki formun bilfiil olmasına karşılık, o bilkuvvedir. Bireyin bütün gerçekliğini meydana getiren form da kendi payına, form ve maddeden oluşan bireyin kendisinden daha doğrudan doğruya tözdür ve bu sıfatla o, "ousia" adını hak edebilir. Nihayet "synolon", birey olarak, en mükemmel tözdür ve cinsten ibaret olan "ikinci dereceden töz"e (deutera ousia) karşıt olarak "birinci dereceden

yani özü(1) anlarız. (Çünkü bir şeyin "niçin"i, sonuçta onun tanımına (kavramına)(2) indirgenir ve nihai "niçin", bir neden ve

---

töz"dür (prote ousia) Bu son anlamda Aristoteles, Platon'dan farklı olarak özü artık tümel olana değil, bireyin kendisine yerleştirmektedir. Birey "en mükemmel anlamda töz"dür (ousia kyritotata) (*Kategoriler*, 5, 2 b 38), ancak "substratum" (hypokeimenon) olarak (H, 1, 1042 a 16) ve form tarafından oluşturulmuş olarak budur; çünkü onun asıl bireysel nitelikleri özü içine girmez.

Nihayet "birinci dereceden töz"den (prote ousia) Aristoteles'in bireyde en gerçek olan şeyi ifade eden formun kendisini (Z, 7, 1032 b 2) ve tamamen farklı bir anlamda olmak üzere (burada sadece terminolojik bir bilgi olarak zikrediyoruz) Tanrı'yı ve maddeden bağımsız göksel Akılları kastettiğine de dikkat edelim.

Tözün incelenmesi (birinci ve ikinci dereceden tözlerin özellikleri, birbirlerinden farklılıkları vb.) ile ilgili olarak bakınız: *Kategoriler*, 5 ve Trendel'in ilginç incelemesi: *De Anima*, s. 263-266.

1) "to ti en einai" (quod quid erat esse) bir şeyin olmuş olduğu şeydir, O, şeyin *mahiyeti* (quiddité, quidditas), *doğası*dır (natura), sonuç itibariyle *formu*dur (eidos). "to ti en einai" (ne idi, ma hiyâ) deyiminin ilk bakışta oldukça şaşırtıcı görünen en iyi kelimesi kelimesine çevirisi E. Brehier'nin önerdiğidir (*Hist. de la Philos.*, I, 199): *Bir varlığın olduğu şey olmaya devam etmesi olgusu* (le fait pour un etre de continuer à etre ce qu'il etait). Mahiyet, tümele (katholou) yakındır; ancak şu farkla ki "tümel"in (katholou) herhangi bir çokluğun birliği olmasına karşılık o, bir "tode ti"nin, yani bireysel ve somut bir varlığın mahiyetidir. sonuç olarak mahiyet, şeyin total tanımı, ana niteliklerinin toplamı, tanımlanan şeye özgü olan şeydir. o, düşüncenin sezgisel bir eyleminin konusudur; mantıksal, çıkarsamacı (discursif) eyleminin konusu değildir. O, "an sit" sorusunun tersine "quid sit" sorusuna cevap verir. Ravaisson çok güzel bir biçimde şöyle demektedir (*Essai sur le Metaph. d'Ar.*, s 512): "Bir şeyin mahiyeti, olduğu her şey değildir, yalnızca olmamazlık edemiyeceği her şeydir". O, ilineksel değişmeler altında varlığını devam ettiren kalıcı ve değişmez bütün öğelerin, türemiş olmayan, asli olan bütün öğelerin toplamıdır. "to ti en einai","ti esti"den daha dar kapsamlıdır. Bu ikinci cinstir ve onların birbirleriyle karıştırılmamaları gerekir. Bonitz (*Ind. Arist.*, 763 b 47) bu farklılığı iyi bir biçimde ortaya koymuştur: *"si quis"ta en to ti eoti kataloroumena" et omnia compleverit et suo ordine posuerit", to ti en einai" vel "ton horismos", constiit.* Başka deyişle "to ti en einai", tanımın öğelerinin, bu öğeler uygun bir sıra içinde olduklarında birleştirilmiş bütünüdür. O, kendisi ile aynı kaplama sahip olan tanımlananın özüdür. (Bununla birlikte "to ti en einai" ve "to ti esti" deyimlerinin eşdeğer oldukları ve Aristoteles tarafından aynı anlamda kullanıldıklarına dikkat etmek gerekir. Bu nokta hakkında bakınız: Ch. Werner, *Arist et l'Ideal Platon.*, 53, not 3). Öte yandan "to ti en einai", "horismos" ve "logos" kavramları – ki bunlar ilerde yeniden ele alacağımız birbirlerine anlam bakımından yakın kavramlardır – arasındaki farklılığa Ps. Alek.'un arkasından (467, 1 vd.) Bonitz tarafından açık olarak işaret edilmiştir: *"horismos" et "to ti en einai" ita itter se cohaerent ut sapissime alterum per alterum Ar.explicit... "horismou" vim ac dignitatem "logos" tum demum assequitur, quum substantiae naturam sive "to ti en einai" explicat.* (308-309). (Waitz'e bakınız: II, 398-401); *Ind. Arist.*, 434 b 6 ve 764 b 46). Özetle, "horismos", "ti en einai" da birleşmiş ve düşüncenin tek bir eylemi ile kavranmış olan *tanımın* öğelerini açar, yayar ve sayar (Ps. Alek., 467, 2). Bu kavramlar arasındaki ayrımla ilgili olarak Colle'a (41-42) ve Ross'a (c, 127) da bakılabilir. "Mahiyet" hakkında genel olarak bakınız: Ritter ve Preller, *Hist. phil. graec.*, s. 315, not 393 c; A. Lalande, *vocab. de la philos.* "Substance" maddesi, 816-818 (L. Robin ve C. Werner'in notları ile birlikte); vb.

2) "logos" kelimesi, Aristoteles'in dilinde çeşitli anlamlara gelir. "Logos", *kavram* (notio), konsept, şeyin zihindeki *özü*, bu şeyin düşüncesi ve dolayısıyla onu ifade eden *tanım*, onun

30 ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır.(1) Üçüncü bir anlamda o, değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir.(2) Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel neden(3) veya İyi olan'dır (çünkü İyi olan, 983 b her türlü oluş ve değişmenin ereğidir). *Fizik*'te bu nedenleri

---

*formu*dur (eidos, morphe, horismos, ti en einai). Bu terim aynı zamanda *mantıksal* ve *ontolojik* bir anlama sahiptir. O, hem düşüncenin konusunun kendisi, şeyin iç düzeni, yapısı, özüdür; hem de onun tek bir kelimeye sıkıştırılmış akılsal ifadesidir. Ayrıca "logos"un ifade ettiği özün, sadece bir tözün değil, aynı zamanda bir niteliğin veya karmaşık bir bütünün, bir özellikler veya doğal olaylar grubunun, bir olayın özü olabileceğine de dikkat etmek gerekir. Bu cümleden olmak üzere beyaz insanın, eşiğin, üçgenin, ay tutulmasının (H, 2, 4) "logos"u (ratio) vardır. "Logos" kelimesi daha belirsiz olan *deyim, cümle, söz, önerme, beyan* anlamlarına da gelir (krş. *Poetika*, 1457 a 23); O, aynı zamanda karışımın *oranı* (ratio), *yasa*sıdır (*Ind. Arist.*, 437 a 40). Daha az teknik olan bir anlamda o, *sorun* (question) (krş. "skepsis" ve "aporia") veya *akıl yürütme* (raticinatio), *kanıt, kanı, sistem*dir (Bu durumda "logos", "doxa" ile eşanlamlıdır).

"Logos" ve "horismos"un tanım kuramındaki kesin anlamları Z, 4, 1030 a 7 ile ilgili bir notumuzun konusunu oluşturacaktır.

"Logos" teriminin uğradığı değişiklikler Aristoteles sonrası felsefede stoacılar ve Philon'da izlenmelidir. Burada onun M.S. III. ve IV. yüzyıllarda Dördüncü İncil'de ve Teslis dogmasının tarihinde oynadığı ana rol de unutulmamalıdır. Kanımızca B. Parain'in yaptığı gibi (*Essai sur le logos platonicien*, Paris, tarihsiz 1924), "logos"un çeşidi anlamlarını Platon'da bile tek bir anlama indirgemek istemek boşunadır. Kuşkusuz bu kelimenin farklı anlamlarının birbiriyle ilgisi vardır ve "ifade-logos", ekseriya "kavram-logos"la karışmaya doğru gider. Ancak gene de adla, düşünce arasındaki ayrımı devam ettirmek gerekir. Özellikle dil sorununu çözmekle meşgul olan Parain'in yaptığı gibi önceliği "fiil"e vermek ve kavramı geri plana atmaktan kaçınmak gerekir. Gerçekten daha sonraki izleyicilerinde olduğu gibi Platon ve Aristoteles'te de "logos" kelimesinin anlamı, her durumda içinde bulunduğu bütün tarafından belirlenmektedir.

1) "madde veya daha doğrusu dayanak" diye anlamak gerekir Alek.'un işaret ettiği gibi (22, 2-3) "hyle" (madde), "hypokeimenon"la (dayanak, özne, substrat) eşanlamlı değildir. *Özne* veya *dayanak*, gerek *madde* (hyle), gerek *form* (morphe, eidos), gerekse bu ikisinin *birleşimi* olan şeydir (synolon). O halde o, "hyle"den daha geniş kaplama sahiptir (krş. *Ind. Arist.*, 798 a 24-33). "Hyle" kelimesinin tarihi hakkında bakınız: Rivaud, *le Probl. du devenir*, s. 369-373, 261-264: "hyle", önce *orman, ağaçlar, onlardan çıkarılan maddeler* anlamına gelmekteydi. Sonra canlı cisimlerin maddi yapısı, bileşimi anlamına geldi. Nihayet Aristoteles ona teknik ve felsefi "madde" anlamını verdirdi. Madde gerek "duyusal" (hyle aisthete), gerek "akılsal" (hyle noete), gerekse salt lokal (hyle topike) olabilir. Aristoteles ayrıca mutlak anlamda veya daha sıkça göreli anlamda "ilk madde" (prote hyle) ile, doğrudan doğruya formu alma yeteneğine sahip olan "yakın, en son madde" (ekshate hyle) yi de birbirinden ayırmaktadır (Ancak öte yandan "prote hyle" ekseriya "ekshate hyle" ile aynı anlama gelir. krş. *Ind. Arist.*, 786 b 7)

2) Yani hareket ettirici neden, fail neden (cause efficient) (Alek., 22, 7)

3) "to hou heneka" deyimi ile ilgili olarak bkz. Trendel, *de Anima*, s. 290 – "to hou heneka" *id cujus graitia aliquid fit*, "bir şeyin ne için olduğu", *ereksel neden, teleolojik nedensellik*tir. Aristoteles'in terminolojisinde onun zıddı "zorunlu nedensellik"tir (to eks anankes). Ereksel neden, *nedenlerin nedenidir:* çünkü Aristoteles çeşitli vesilelerle doğanın eserini, insani çalışmanın ürünlerine benzetir.

yeterli ölçüde ele aldık.[1] Ancak gene de burada bizden önce varlığı incelemeye girişmiş ve gerçek üzerinde düşünmüş olanları yardımımıza çağıralım. Çünkü onların da bazı ilke ve nedenlerden söz ettikleri açıktır. O halde onların görüşlerini gözden
5 geçirmemiz[2] yararlı olacaktır. Çünkü böylece ya başka tür bir nedeni keşfedeceğiz veya şu anda savunduğumuz nedenlerin doğruluğuna olan inancımız daha pekişmiş olacaktır.

İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne almaktaydılar.[3] Onlara göre her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü (burada töz varlığını korumakta, yalnız özel biçimlerinde değişmektedir)[4] bir şey vardır. Öğe
10 olan, şeylerin ilkesi olan budur. Onlar bundan şu sonucu çıkarabileceklerine inanmaktadırlar: Nasıl ki Sokrates güzelleştiği[5] ve müzisyen olduğunda onun mutlak anlamda meydana geldiği-

---

1) II, 3, 7. – 3. satırdaki "alethia", genel olarak mantıksal anlamda *hakikat* değil, *gerçek*, varlıkların gerçek doğası anlamına gelmektedir (Bonitz, 61; Ross, I, 128).

2) Bu gözden geçirmede sırası ile maddi neden, hareket ettirici neden ve formel neden ele alınacaktır. Birçok başka yerde olduğu gibi bu pasajda da Aristoteles'in kendisini bir geleneğe bağlamak ve incelemeyi amaçladığı farklı sistemlerin içermekte olduğunu düşündüğü doğruluk payını ortaya çıkarmak yönündeki sürekli kaygısına dikkat edilsin. O halde buradaki sergilemesi ne salt olarak tarihsel, ne de tamamen tarafsız, nesneldir. Kendisinden önce gelenlerin öğretilerinde Aristoteles kendi felsefesinin ilkelerini bulmaya çalışmaktadır (Giriş'imizde A kitabı ile ilgili olarak verdiğimiz açıklamaya bakınız).

3) Bu ilkeler basit olarak *maddi* değildirler, yani saf ve ayrımlaşmamış madde değildirler; *maddi yapıda*dırlar (en hyles eidei), yani dört öğede gerçekleşmişlerdir (krş. Bonitz, 62; Ross, I, 128). "Yakın madde"nin (ekshate hyle) zıddı olan "ilk madde" (prote hyle), gerçekten, formun basit bir korelatifidir ve kendinde var değildir. Öğeler veya basit cisimler (ta hapla somata) karşıt nitelik çiftlerinin ilk maddeye (prote hyle) gelip ona biçim kazandırmasının sonucu olan en son gerçekliklerdir ve onların altına inilemez. Başka deyişle öğelerin kendisine dönecekleri ve kendisinden çıktıkları daha basit bir töz yoktur. Onlar ancak *Oluş ve Yokoluş Üzerine*'de tasvir edilen bir sürece (II, 4, 331 a 13 vd.) uygun olarak birbirlerine dönüşebilirler. O halde madde, göreli bir kavramdır. O, her zaman, varlıklar merdiveninde formun hemen bir altında bulunan şeydir. Bir şeyin maddesinin kendisi, niceliği, büyüklüğü ve nitelikleri bakımından belirli diğer bir bilfiil cisimdir. Her türlü belirlemeden yoksun olan genel olarak cisim diye bir şey yoktur Form, kendinde akılsal olduğu halde, madde ancak forma göre akılsaldır. O, bizzat kendisi bakımından *akılsal değildir, bilinemez (krş. Z, 10, 1036 a 8). Madde, ancak analoji yoluyla* bilinir: Tuncun heykele göre durumu neyse, maddenin töze, somut ve gerçek varlığa göre durumu odur (krş. *Fizik*, I, 7, 191 a 7). Doğa bilgini hem form, hem de maddeyi incelerse de maddeyi, hiç olmazsa ancak form tarafından belirlenmiş olduğu ölçüde, bileşimin yapısının işlevi açısından ve formun önceliğini kabul ederek bilir.

4) O halde sadece niteliksel değişme, başkalaşma (alloiosis) vardır. Krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 4 – "Physis"in anlamı (12. satır) için bkz. Δ, 4, 1014 b 26.

5) Aristoteles, şaka yapıyor: Tarihin Sokrates'i çirkindi.

ni ve bu özelliklerini[1] kaybettiğinde de dayanağın, yani Sokrates'in kendisinin varlığını sürdürmesinden ötürü ortadan kalktı-
15 ğını söylemezsek, aynı şekilde bu ilk doğanın her zaman varlığını sürdürmesinden dolayı gerçekte ne oluş, ne de yok oluş vardır. Sözünü ettiğimiz filozoflar işte bu biçimde, diğer varlıkların hiçbirinin ne doğduğu, ne de yok olduğunu söylemektedirler: Çünkü ister tek, ister çok olsun, geri kalan her şeyin kendisinden çıktığı, ancak kendisi sürekli olarak varlığını koruyan bir şeyin olması gerekir.

20 Bununla birlikte onların hepsi bu ilkelerin[2] sayısı ve yapısı ile ilgili olarak aynı görüşte değildirler. Bu tür felsefenin[3] kurucusu olan Thales,[4] ilkenin su olduğunu söylemektedir (Bundan dolayı, o, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü söylemiştir). Onu bu
25 inancına götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur (Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, onun ilkesidir), O, görüşünü bu olgudan ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmıştır.

Bazıları[5] bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve Tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan

---

1) "heksis", *varlık tarzı, özellik* (habitus) ("habitus"u, daha ziyade "ethos" olan "habitude"le karıştırmamak gerekir), *kalıcı, kazanılmış nitelik, malik olma, pozitif nitelik* [bu anlamda zıddı, "yoksun olma" (steresis)dır] anlamlarına gelir. O halde mutluluk, bilim, erdem birer "heksis"tirler. Bu terim çoğunlukla (ancak her zaman değil), "diathesis"den ("diathesis", hastalık, sağlık, sıcaklık, soğukluk gibi *gelip geçici özelliklerdir*) ve "pathos"dan ("pathos", basit *yüzeysel duygulanım* (affection), kısa bir süre sonra kaybolan belirlemedir) ayırdedilir. "Pathos", "diathesis" ve "heksis", "niteliklerdir" (poiotetes). Krş. Ps–Alek., 642, 23–26; Trendel, *de Anima*, s. 299 ve özellikle L. Robin, *Aristote*, s. 34 ve 83. *"Kategoriler"* (8, 8 b 27–9 a 13) "heksis" ile "diathesis" arasındaki farkları açık bir biçimde ortaya koyar.

2) Yani öğelerin – "ilke" (arkhe) ile "öğe" (stoikheion) hakkında krş. Δ, 1 ve 3. Burada sadece şunu söyleyelim ki genel kural olarak "arkhe", şeyin *dışında* olan ilke, "stoikheion", şeye *içkin olan öğe* anlamına gelir. Ancak Aristoteles'in bu iki anlamı sık sık karıştırdığı da olur..

3) Sadece şeylerin maddi ilkelerini göz önüne alan felsefenin.

4) Sokrates öncesi filozoflar hakkında bibliyografyada işaret ettiğimiz eserlerle birlikte genel Yunan felsefesi tarihlerine bakılsın. Metinler H. Diels tarafından toplanmış ve P. Tannery tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. *L'Aurore de la Philosophie Grecque* adı ile yayınlanan J. Burnett'in *The Early Greek Philosophy*'sinin Fransızca çevirisinde de bulunmaktadırlar. Ana metinler Ritter ve Preller'de (*Historia philosophiae graecae*), öğretilerin iyi bir sergilenmesi L. Robin'de (*la Pensé grecque*) bulunmaktadır. Sokrates-öncesi felsefeye tahsis edilmiş eserlerin tam bir bibliyografyası (1930'a kadar) A. Dies'in P. Tannery'in usta eserini neşrinde bulunmaktadır: *Pour l'Hist. de la Sci. Hell.*, s. 415–417.

5) Muhtemelen Platon (krş. *Theaitetos*, 152 e, 160 d, 180 c; *Kratylos*, 402 b).

eskilerin[1] de doğa hakkında benzer bir görüşe sahip olduklarını düşünmektedirler. Çünkü onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'i kabul etmekte ve Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri su[2] üzerine yemin ettiklerini söylemektedirler: Çünkü en eski olan, en fazla saygıya değer olandır ve üzerinde yemin edilen şey de en fazla saygıya değer olan şeydir. Doğa hakkındaki bu görüşün ilkel ve eski olup olmadığı üzerinde tartışılabilir. Ancak her halükârda Thales'in kendisinin ilk neden hakkında ileri sürdüğü öğretinin bu olduğu söylenmektedir. Hippon'a gelince,[3] düşüncesinin önemsizliğinden ötürü hiç kimse onu bu filozoflar arasına yerleştirmeyi uygun görmeyecektir.

30

984 a

5 Anaksimenes[4] ve Diogenes,[5] havayı suyun önüne yerleştirmekte ve onun basit cisimler içinde en ilkel olduğunu söylemektedirler. Buna karşılık Metapontium'lu Hippasos[6] ve Ephesos'lu Herakleitos'a[7] göre ilke, ateştir. Empedokles[8] ise

---

1) Aristoteles "teologlar"dan (theologoi) "doğa filozofları"nın (physiologues veya physiciens) tersine, bilimi efsane biçimi altında ele almış olan insanları kastetmektedir. Bu "teologlar", Homeros, Hesiodos ve efsanevi Orpheus'tur (krş. *Theaitetos*, 181 b).

2) Hades'in suyu–Styks üzerine yemin etmekle ilgili olarak Hesiodos, *Theogonie*, 782–806 mısralara ve P. Schuhl tarafından verilen referanslara bkz. *Essai sur la form. de la pensé gr.*, s. 61–62.

3) Perikles'in çağdaşı olan Samos'lu Hippon. Aristoteles, Hippon'dan *Ruh Üzerine* da küçümsemeyle söz eder: I, 2, 405 b 2. Alek.'un (27, 2) ve Asklepius'un (25, 16) söylediğine göre o, tanrıtanımazdı. Hippon, Thales'in öğretisini canlandırmaya çalışmış bir eklektiktir. İlk ilkenin nemli bir şey (hava veya daha muhtemelen su) olduğunu söylemekteydi. Hippon hakkında krş. Burnet, *l'Aurore de la Phil. gr.*, s. 405 ve 406 ve Ritter ve Pr. 219-221 nolu metinler (s. 180–181).

4) Miletos'lu Anaksimenes. (Yaklaşık 610–547). Bkz: *la Pensée gr*, s 48–53.

5) Apollonia'lı Diogenes. V. yüzyılda yaşamış, sisteminin öğelerini Empedokles, Anaksagoras ve Leukippos'la birlikte Anaksimenes'ten almış eklektik düşünür. Bkz. Ritter ve Pr., s. 173–178, 206–215 nolu metinler; Burnet, *L'Aurore de la Ph. gr.*, 406–414; Robin, *la Pensée gr.*, 156.

6) Metapontium'lu Hippasos, Akuzmatikler mezhebinin kurucusu olan ve sisteminde Pythagorasçıların ilkelerini Herakleitos'un öğretisi ile birleştiren – çünkü ilk ilke olarak ateşi kabul etmekteydi – bir Pythagorasçıdır. daha önce sözünü ettiğimiz bir gelenek (yukarda 2, 983 a 17 ile ilgili not) "geometrik bir sır"rı ifşa ettiği için öldürüldüğünü söylemektedir. Bu sır, köşegenin ölçülemezliği veya kürenin içine on iki yüzeyinin (dodecaedre) çizilmesidir. (krş. *Diog Laert.*, VIII, 6, 84; J. Burnet, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 119 ve 341; L. Robin, *La Pensé gr.*, s. 66).

7) 576'ya doğru doğup 480'e doğru ölmüş olan Ephesos'lu Herakleitos. Krş. Robin, *La Pensée gr.*, s. 86-94.

8) Agrigente'li Empedokles hakkında bakınız: Robin, *La Pensé gr.*, s. 119–134 — 9–11 satırlar güçtür ve Alek. onun hakkında üç farklı yorum vermektedir (bu üç farklı yorum Ross tarafından özetlenmiş ve tartışılmıştır: I, 131) Biz onlardan Diels, 17. fragmentten çıktığı biçimde Empedokles'in öğretisine daha uygun olan birinciyi kabul ettik. Öğelerin birleşmesinin Dostluk'un etkisi altında, ayrılmasının Nefret'in etkisi altında meydana geldiğini anlamak gerekir. Bkz. Bo-

daha önce adı geçenlere bir dördüncüyü, toprağı ekleyerek ilke olarak dört öğeyi kabul etmektedir. Çünkü ona göre bu öğeler her zaman varlıklarını sürdürürler ve varlığa gelmezler. Onlar
10 sadece birleşme ve ayrılma yoluyla çoğalır ve azalırlar ve bu anlamda oluşa tâbidirler.

Yaşça Empedokles'ten büyük olmakla birlikte felsefi etkinliği bakımından ondan sonra ortaya çıkmış olan Klazomenai'li Anaksagoras,(1) ilkelerin sonsuz sayıda olduklarını kabul etmektedir. Çünkü o, Su ve Ateş'in olduğu gibi, benzer kısımlardan(2) meydana gelen hemen hemen her şeyin bu biçimde, yani ancak birleşme ve ayrılma yoluyla varlığa geldiği ve ortadan
15 kalktığını, başka herhangi bir anlamda ne varlığa gelip, ne de yok olduğunu, tersine ezeli-ebedi olarak varlığını sürdürdüğünü söylemektedir.

---

nitz, 66: *haec elementa manere neç aliam nisi multitudinis et exiguitatis subire mutationem, proiti moda coalescunt unius rei in forma, modo ex ea disjunguntur.*

1) 500'de doğmuş, 428'de Lampsakos'ta (Lapseki) ölmüş olan Klazomenai'li Anaksagoras Krş. Robin, *La Pensée gr.*, s. 147–154

2) Aristoteles "homoimere"den, analizin kendilerinde farklı yapıda bileşenlerin (composant) varlığını göstermediği aynı doğada olan parçaları kastetmektedir. Bunlar örneğin et, kemikler vs. gibi organik dokulardır. Bu organik dokular belli oranlara (logoi) göre dört öğenin birleşmesinden meydana gelmiş "karışımlar"dır (mixtes). O halde "homaiomere", basit bileşik varlıklar olarak maddedirler ve öğelerinin oranı bakımından da formdurlar. "Homoimere"lerin bir araya gelmesi (synthesis) "anomoimere"leri veya canlı varlıkların organlarını (organa) meydana getirir. Onlar el, göz vb. gibi bir birliği olan şeylerdir. (Bu ayrımın önemi ile ilgili olarak bkz. Pouchet, *la Biologie aristotelique*, Paris, 1895, s. 35). Bu terimin mesleki tanımı *Hayvanların Kısımları*'nda bulunur: II, 1, 646 b 30 vd. H. Cherniss'e göre (*Ar crit. of presocr philos.*, s. 3, not 6) Aristoteles bu kavramı *Protagoras*'ta yüzün kısımları ile bir altın parçasının farklılaşmamış kısımları arasında bir ayrım yapan (329 d, e) Platon'dan almıştır. – Her neyse, "homoiomere" terimi Anaksagoras'ın terminolojisine ait değildir. Anaksagoras sadece "spermata" (tohumlar) terimini kullanır (fragm. 4, Diels, I, 400, 31–401, 14). Simplikius'ta karşılaşılan (*in Phys.*, 154, 4, vb., Diels) "Homoiomeraiai" (çoğul isim), ya gelince, o da Anaksagoras'ta bulunmaz. Bu, oldukça geç zamanlarda ortaya çıkmış, kaynağı şüpheli bir terimdir (krş. Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh.*, III, 32–33). H. Joachim'in ilginç notuna da bakınız: *De Gene. et Corr.*, s. 63–64. Aristoteles'in kısaca Anaksagoras'ın öğretisini zikrettiği 13–16 satırların yorumu (ki bu satırlarda Anaksagoras'ın öğretisi bir tür "niteliksel atomculuk" (atomisme qualificatif) olarak görünmektedir) birçok güçlük ortaya koymaktadır. Bonitz, (67–68) onları mutlu bir biçimde çözmüş görünüyor ve onun açıklamalarını özetlemekten daha iyi yapacağımız bir şey yoktur: Aristoteles'in sadece Anaksagoras'ın "spermata"larını değil, aynı zamanda Empodokles'in ezeli ebedi olmayan, sadece "spermata"ların birleşmelerinin ürünü olan dört öğesini de ifade etmek üzere "homoiomere" deyimini kullandığını belirttikten sonra Bonitz 14. satırdaki "kathaper hydor e pyr" kelimelerinin "su ve ateş gibi" anlamına gelmediği, "su ve ateşin olduğu gibi" anlamına geldiğini sözlerine eklemektedir. Başka deyişle "kathaper" "örneğin" (hoion) anlamına gelmemektedir: Su ve ateş, et ve kemikler gibi "homoiomere" değildirler, sadece benzer kısımlardan meydana gelen bileşimler gibidirler. Böyle-

Bu olgulardan hareketle insan biricik nedenin, maddi diye adlandırılan neden olduğunu düşünebilir. Ancak insanlar ilerledikçe olayların kendileri onların yolunu çizmiş ve kendilerini daha derin bir araştırmaya zorlamıştır: Çünkü her oluş ve yok oluşun bir veya birçok öğeden çıktığı istenildiği kadar doğru ol-
20 sun; o, niçin ortaya çıkmaktadır? Nedeni nedir? Çünkü hiç olmazsa dayanağın (substrat) kendisinin, değişmelerinin nedeni olmadığı açıktır: Örneğin tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeni, ne tahta, ne de tunçtur. Yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunç değildir. Bu değişiminin nedeni, bir başka şeydir Bu başka şeyi aramak ikinci nedeni veya hareketin başlangıcının
25 kendisinden çıktığı şeyi[1] aramaktır. Şimdi ta ilk başta sözünü ettiğimiz araştırmaya girişen ve tözün tek olduğunu söyleyen filozoflar[2] kendilerinden tamamen memnundurlar. Ancak tözün tek olduğunu ileri sürenler arasında hiç olmazsa bazıları,[3] sanki ikinci nedenle ilgili bu araştırmanın altında ezilmişler gibi
30 Bir olan'ın ve bir bütün olarak doğanın sadece oluş ve yok oluş bakımından değil (çünkü bu ta başından beri herkesin katıldığı bir görüştür), aynı zamanda diğer her türlü değişme bakımından da hareketsiz olduğunu söylemektedirler ve bu görüş, sadece onlara hastır. O halde evrenin birliğini ileri sürenler arasında, belki
984 b Parmenides müstesna, hiçbiri bu tür bir nedeni[4] keşfetme başarısına erişememiştir. Parmenides de yalnızca tek bir nedenin değil, bir anlamda iki nedenin varlığını farzettiği ölçüde buna erişmiş-
5 tir.[5] Sıcak ve Soğuk veya Ateş ve Toprak gibi birden fazla

---

ce Anaksagoras'ın düşüncesi çok açık olmaktadır.

Anaksagoras'ın "spermata"ların dönüşümü ile ilgili ana fragmenti 17. fragmenttir.

1) Yani fail nedeni (cause efficient).

2) 983 a 22: Sözü edilen araştırma ilk nedenlerin araştırılmasıdır. Aristoteles'in kastettiği filozoflar Thales, Anaksimenes ve Herakleitos'tur.

3) Elealılar (Alek., 29, 20). – Bir yandan gözlemin ortaya koyduğu farklı türden değişmeleri açıklarken öte yandan aynı zamanda tözün birliğini korumak söz konusu idi. Elealılar bu talepleri uzlaştıramadılar ve olayları, Bütün'ün mantıksal birliğine feda ettiler.

4) Fail neden.

5) Bu iki neden, maddi neden olarak Soğuk olan veya Toprak, fail neden olarak Sıcak olan veya Ateş'tir (bkz. Aşağıda 5, 986 b 34). Ancak bunlar "asıl anlamında" (haplos) değil, "bir anlamda" (pos) nedendirler. Başka deyişle "sanı bakımından" (kata doksa) nedendirler, yoksa "gerçek bakımından" (kata aletheian) neden değildirler. (Alek., 31, 9-16; Askl., 27, 20). O halde Parmenides tarafından çift bir nedenin kabul edilmesi, Şiir'inin ikinci kısmında sergilenmiş olan ve ancak geçici olarak kabul edilmesi gereken "Sanının Yolu"nu (*inquantum plura ponebat*, St. Thomas, s. 32, not 5: 95) ilgilendirmektedir. Parmenides ve bu "Sanının Fiziği"nin anlamı hakkında da bakınız: Burnett, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 210; Robin, *La Pensée gr.*, s 106.

öğeyi kabul eden filozoflara gelince,[1] ikinci nedeni belirtmek onlar için daha kolaydır. Çünkü onlar ateşi, şeyleri hareket ettirmesi uygun olan bir yapıya sahip bir şey olarak; su, toprak ve benzeri şeyleri ise karşıt yönde ele almaktadırlar.

Bu düşünürlerden sonra, keşfedilmiş olan bu tür ilkelerin, varlıkların doğasını meydana getirmekte hâlâ yetersiz oldukları görüldüğünden, yukarıda dediğimiz gibi hakikatin bizzat kendi-
10 si tarafından araştırmaya zorlanan filozoflar yeni bir neden[2] aramaya koyuldular. Çünkü şeylerin gerek varlıkları, gerek meydana gelişlerinde gösterdikleri iyilik ve güzelliğin nedeninin ateş veya bu tür herhangi bir öğe olması akla uygun bir şey değildir. Filozofların kendilerinin böyle bir şeyi düşünmüş olmaları da öyledir. Öte yandan bu kadar muhteşem eserin rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı da söylenemez. Bun-
15 dan dolayı bir insan ortaya çıkıp, hayvanlarda olduğu gibi tüm doğada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan bir Akıl'ın bulunduğunu söylediğinde,[3] kendisinden önce gelenlerin sayıklamaları karşısında aklı başında tek kişi olarak görünmüştür. Anaksagoras'ın bu görüşleri kesin olarak benimsendiğini biliyoruz. Ancak Kla-
20 zomenai'li Hermotimos'un[4] daha önce onları ortaya attığı söylenmektedir. Ne olursa olsun, bunu düşünmüş olanlar, aynı zamanda güzelliğin nedeni ve şeylerin hareketinin kendisinden çıktığı neden olan bir ilkenin var olduğunu belirtmişlerdir.[5]

---

1) Belki Parmenides veya Pythagorasçılar, ancak daha muhtemel olarak Empedokles (Ross'un incelemesine bakınız: I, 135).

2) 8. satırdaki "tas toiautas arkhas" (bu tür ilkeler) = "tas hylikas kai tas poietikas" (maddi ve fail nedenler) : "maddi" ve "fail" nedenler söz konusudur. Fail neden (5-8. satırlar) *hâlâ maddi nedenin içinde* bulunmaktadır. 11. satırdaki "ten ekhomenen arkhen", Anaksagoras'ın ortaya çıkardığı *salt fail nedeni* ifade etmektedir. Çünkü Bonitz'in düşündüğünün tersine olarak (70), Anaksagoras'ın "Nous"u, bir "ereksel neden" değildir, "fail neden"dir. (Bu yönde bkz. Alek., 32, 8-9; Ross, I, 136; Colle, 55-56). Ayrıca aşağıda 20-23. satırlara bkz.

3) Bu adam Anaksagoras'tır (krş. Fragm. 12, Diels), Diog. Laert. tarafından nakledilen (II, 6), Anaksagoras'ın sözü şudur: "panta khremeta en homou; eita nous elthon auta diekosmesen" (krş. Ritter et Preller, s. 199, not 153). Anaksagoras'ın "Nous"u Simplikius'ta (*in Phys.*, 156, Diels) tasvir edilmektedir. – 16. satırdaki "kosmos" kelimesinin bu pasajdaki anlamı hakkında bakınız: Ross, I, 156.

4) Klazomenai'li Hermotimos, muhtemelen efsanevi bir kişidir ve denildiğine göre o, Pythagoras'ın dünyaya çeşitli gelişlerinin birinde vücuduna büründüğü bir kişiydi. (Bu noktada krş. Diels, A 58)

5) Başka deyişle "Nous" onlara göre aynı zamanda güzelliğin ve hareketin nedeni idi. Krş. Bonitz, 71: *statueerunt...ut non sejungerent a mokrice causa finalem, sed ex eodem principis et motus origenem et finem bonum repeterent.*

4. Bölüm < Platon–Öncesi Felsefelerin İncelenmesi >

Bu tür şeyi arayan ilk kişi olarak Hesiodos'tan veya Aşk veya arzuyu var olan şeylerin içine bir ilke olarak yerleştiren başka herhangi birinden söz edilebilir(1). Parmenides de böyle 25 yapmaktadır Çünkü evrenin meydana gelişini anlatırken şöyle demektedir:

> "(Aphrodite), bütün Tanrılar arasında ilk olarak Aşk'ı
> (Eros) yarattı"(2)

Hesiodos da şöyle demektedir:

> "Her şeyin öncesinde Khaos vardı
> Sonra geniş göğüslü Toprak ve
> Bütün Tanrılar arasında parlayan Aşk (Eros)"(3).

30 Bu, var olan şeyler arasında, ta baştan itibaren onları hareket ettirecek ve birleştirecek bir nedenin olması gerektiği düşüncesini içermektedir. Bu düşünceler arasında sözünü ettiğimiz nedeni ilk önce kimin bulduğunu ilerde belirtmemize izin verilsin.(4)

Ancak İyi'nin çeşitli biçimlerinin karşıtlarının da doğada var olduğu, doğada sadece düzen ve güzelin değil, düzensizlik ve çirkinin 985 a de bulunduğu, hatta kötü şeylerin iyi, çirkin şeylerin güzel şeylerden daha fazla sayıda bulunduğu fark edildiğinden, bir başka filozof, Dostluk ve Nefret'i ortaya attı.(5) Bu iki ilkeden her biri, bu iki ayrı nitelikler grubundan birinin nedenidir. Çünkü Empedokles'in görüşünü izlediğimiz ve onu sözel ifadesi bakımından değil de anlamı bakımından yorumladığımız takdirde Dostluk'un iyi şeylerin, Nefret'in

---

1) Sadece "söz edilebilir"; bu bilgelerin sözlerini örten şiirsel örtüden dolayı kesin bir şey söylenemez. – VIII. yüzyılın başlarında Ascra'da (Beotia) doğmuş olan Hesiodos hakkında bkz. Robin, *La Pensée gr.*, s. 23-25

2) Fragm. 13, Diels; (Ritter ve Preller, *Hist. ph. gr.*, 125). Parmenides ve Hesiodos için Aşk, hareket ettirici ve düzenleyici nedendir. 27. satırdaki "metisato"nun gizli öznesi "Aphrodite"dir (Simpl., *in Phys.*, 39, 18). "Anelke", "Aike", "Tenesis" veya "Physis"de teklif edilmiştir. Her neyse, burada "Sanının Fiziği" içinde bulunmaktayız.

3) *Theogonie* (116-120); Aristoteles'in alıntısı hafızadan yaptığı alıntılarının çoğu gibi Hesiodos'taki ilgili pasaja tam uymamaktadır.

4) Bu, tutulmayacak bir vaattir (bu, N, 4, 1091 b 4 değildir. Krş. Bonitz, 73).

5) Dünyada kötünün varlığını açıklamak için Empedokles, İyi'nin ilkesini ortaya koymada Anaksagoras'ın yaptığı akıl yürütmeyi izleyip İyi'nin ilkesi olan Dostluk'un (philia) yanında Kötü'nün ilkesi olan Nefret'in (neikos) varlığını ortaya atmıştır (krş. Alek., 33, 17-19). Ancak öte yandan bu iki ilkenin her ikisi de cisimsel nitelikte olarak tasarlanmışlardır.

5 kötü şeylerin nedeni olduklarını görürüz. Bundan dolayı Eğer Empedokles'in bu anlamda kötü ve iyinin her ikisinin ilkeler olduğunu söylediğini, bunu söyleyen ilk kişi olduğunu söylersek, belki haklı oluruz. Çünkü her türlü iyinin nedeni iyi, (her türlü kötünün nedeni de kötü) olandır.(1)

10 Bu filozoflar, buraya kadar, hiç kuşkusuz Fizik'te(2) birbirlerinden ayırdettiğimiz nedenlerden ikisine – maddeye ve hareketin kaynağına – erişmişlerdir. Ancak onlar iyi eğitim görmemiş, her yere atılan ve çoğu kez karşısındakine bilimin değil, rastlantının sonucu olarak yerini bulan darbeler indiren askerlerin savaşta yaptıkları gibi bunu belirsiz, kapalı bir biçimde yapmışlardır. Sözünü ettiğimiz askerler gibi bu filozoflar da ne söy-

15 lediklerinin farkında değil gibi görünmektedirler: Çünkü onların hemen hemen hiçbir zaman ilkelerine başvurmadıkları veya onlara ancak çok az durumda başvurdukları görülmektedir. Böylece Anaksagoras evreni meydana getirişinde "Akıl"ı (nous) ancak bir "deus ex machina" olarak kullanmaktadır. Herhangi bir şeyin hangi

20 nedenden ötürü zorunlu olduğunu söylemekte güçlükle karşılaştığında Akıl'a başvurmakta, bütün diğer durumlarda ise olayları Akıldan çok başka herhangi bir şeye izafe etmektedir.(3)

Empedokles'e gelince, o, Anaksagoras'tan daha büyük ölçüde nedenlerden yararlanmakla birlikte, ne bunu yeterli ölçüde yapmakta, ne de onları kullanışında tutarlı davranmaktadır.(4)

---

1) Bu son sözler, şüphelidir ve gerek Alek. da, gerekse en iyi yazmalarda bulunmamaktadır. – İyi şeylerin nedeni olan iyi olan, Empedokles'in terminolojisinde, Dostluk; kötü şeylerin nedeni olan Kötü olan ise, Nefret'tir.

2) II, 3, 7.

3) Krş. *Phaidon*, 97 c, 99. Bu pasajda Sokrates, Anaksagoras'ın bir "yönetici Akıl"a (nous diakosmos) ilişkin tutmadığı vaadinin kendisinde yarattığı acı hayal kırıklığını belirtir (Yine bu pasajda Aristoteles'in ereksel neden ve formel neden kuramının ilk taslağı ortaya çıkar). – Anaksagoras'ın felsefesinde "nous" yalnızca mekanik ve maddi neden olarak etkide bulunur

4) Çünkü Alek.un belirttiği gibi (35, 8) Dostluk'un *bütün durumlarda* bir birleştirme ve Nefret'in *bütün durumlarda* bir ayırma, ayrılma nedeni olması gerekir. Oysa durum bu değildir vb... Krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 1, 315 a 3 vd. – Empedokles'in sisteminde "Sphairos" veya Bir olan, evrenin mutlak birliği tarafından karakterize edilen ve içinde Dostluk'un doruk noktasında bulunduğu halidir. Dört öğe ezeli-ebedidirler ve tanrısal niteliktedirler. Onlar, birbirlerine dönüşemezler. Bununla birlikte Empedokles onları, Dostluk'un etkisi altında tek bir bütün (sphairos) haline getirtmektedir. Sonra Dostluk'un egemenliği yerini Nefret'e bıraktığında, bütün yeniden dört öğeye ayrılmaktadır. Bu, bütün içine dağılmış olan niteliklerin bir tür kendi yerlerine gitmeleri ile gerçekleşmektedir. Öte yandan Aristoteles'in yorumu kasıtlıdır (krş. H. Joachim, *de Gen. et Cor. comm.*, s. 68).

Hiç olmazsa birçok durumda onda şeyleri ayıran Dostluk, onları birleştiren Nefret'tir. Çünkü evrenin Nefret'in etkisi ile öğe-
25 lerine ayrıldığı her seferinde diğer öğelerin her biri gibi ateş de tek bir kütle halinde toplanmaktadır. Bunun tersine Dostluk'un etkisi altında öğelerin birbirleriyle birleştikleri her seferinde, her öğenin kısımları kendi içlerinde birbirlerinden ayrılmak zorunda kalmaktadır.(1)

30 O halde Empedokles kendisinden önce gelenlere karşıt olarak bu, nedenin ikiye bölünmesini ilk ortaya atan kişi olmuştur. O, tek bir hareket kaynağını değil, farklı, hatta karşıt hareket kaynaklarını kabul etmişti.(2) Yine maddi yapıda dört öğe-
985 b den ilk defa söz eden de o olmuştur. Ancak o dört öğeyi, dört öğe olarak kullanmamaktadır; onları sadece iki tane imişler gibi ele almaktadır: Bir yana ateşin kendisini koymakta, onun karşıtlarını – toprak, hava ve suyu – ise tek bir şey gibi ele almaktadır. Şiirini incelediğimiz takdirde bunu görebiliriz.(3)

O halde bu filozof, ilkelerden bu biçimde söz etmektedir ve sayısını böyle belirlemektedir. Leukippos ve meslektaşı De-
5 mokritos ise(4) sırasıyla Varlık ve var-olmayan diye adlandırdıkları Dolu olan ve Boş olan'ın öğeler olduğunu söylemektedirler. Dolu olan ve cisim, Varlık; Boş olan, var-olmayandır. (Bundan dolayı da onlar varlığın var-olmayandan daha fazla var olmadığını söylemektedirler; çünkü cisim, Boş olan'dan daha fazla var değildir.(5) Onlar bunları şeylerin maddi nedenleri olarak al-
10 maktadırlar ve nasıl ki dayanak-tözün (substrat) tek olduğunu

---

1) Dostluk, öğeleri birbirleriyle birleştirirken, bir aynı öğenin parçalarını birbirlerinden ayırmaktadır. Bunun tersine Nefret, benzemeyenleri birbirlerinden ayırırken bir aynı öğenin parçalarının kendi aralarında birbirleriyle birleşmelerine imkân vermektedir. Aristoteles (krş. Aşağıda, b, 4, 1000 a 24-b 12) Empedokles'in gerçekte Nefret'i bir birleştirme ilkesi – çünkü o farklı bireyleri meydana getirmektedir–, Dostluk'u ise bir ayırma ilkesi – çünkü o, "sphairos"ta yeniden birleştirmek üzere bireyleri ortadan kaldırmaktadır – kıldığından ötürü eleştirmektedir.

2) Fail neden, iki çeşittir: Dostluk ve Nefret (krş. Asklepius, 32, 27-33, 2).

3) Özellikle fragm. 62, Diels. – krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 3, 330 b 20. Ateş, etkin ilke olarak, edilgin ilke olarak göz önünde olan diğer üç öğenin bütününün karşısında bulunur.

4) Leukippos ve Demokritos'un doğa felsefesi için bkz. Robin, *La Pensé gr.*, s. 135-146.

5) 4-10. satırlar için krş. Simplikus, *in Phys.*, 925, 6-15 Diels. – Atomcular, öğeler olarak Dolu ve Boş olan'ı, başka deyişle atomlar ve atomlar arasındaki aralıkları kabul etmişlerdir. Onların bu öğeleri Varlık ve var-olmayan diye adlandırmaları, öğretilerinin, tüm felsefe tarihçileri tarafından işaret edilen, Eleacılıkla ilişkisini göstermektedir (krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 8, 325 a 2-32). O halde, Aristoteles'in tanıklığına göre, mekanik atomculuk, deneyci değil akılcı bir kaynağa sahip olan ve Eleacı varlığın birliği, devamlılığı ve hareketsizliği ile duyusal çeşitlilik

kabul edenler, seyrek ve yoğun olanı değişimlerin ilkeleri olarak ortaya koyup[1] bütün diğer şeyleri bu tözün değişimleri ile meydana getiriyorlarsa, aynı şekilde bu filozoflar da öğelerin farklılığının, bütün diğer niteliklerin nedenleri olduğunu söylemektedirler. Onlar bu farklılığın biçim, sıra ve durum bakımından olmak üzere üç türlü ol-
15 duğunu söylemektedirler. Çünkü onlar varlıkların farklılıklarının "oran", "temas" ve "dönüş"den ileri geldiğini söylemektedirler. Çünkü onlar varlıkların farklılıklarının "oran", "temas" ve "dönüş"ten ileri geldiğini söylemektedirler. Şimdi bunlardan "oran", biçim; "temas", sıra ve "dönüş" durumdur.[2] Çünkü A N'den biçim, AN NA'dan sıra ve I H'den durum bakımından ayrılır. Hareket sorununa – varlıkların hareketi nereden ve nasıl aldıkları sorununa – gelince, diğerleri gibi bunlar da onu sessiz geçiştirmişlerdir.[3]

20 O halde sözünü ettiğimiz iki neden ile ilgili olarak ilk filozofların yaptıkları araştırmanın bu noktaya kadar gelip dayandığı görülmektedir.

5. Bölüm < İncelemenin Devamı, Pythagorasçılar, Elealılar, Formel Neden >

Bu filozofların[4] çağdaşı olan, hatta onlardan önce gelen ve matematiğe kendilerini veren ilk insanlar olan, Pythagorasçılar diye adlandırılan[5] kişiler, sadece bu disiplini geliştirmekle kal-

---

ve çokluğun talepleri arasında bir tür uzlaştırma teşkil eden bir öğreti olarak görünmektedir. Yine atomcuların Eleacılık ve Herakleitosçuluğun her ikisini ve Hegelci anlamda "aşmak" ve bir yandan varlığın özü bakımından değişmezliğini muhafaza ederken, öte yandan değişen görüntüleri "kurtarmak" istediklerini söyleyebiliriz. Buna karşılık Pythagorasçılığın evrenin aritmetik ve süreksiz bir yapıda olduğuna ilişkin anlayışı, atomcu kuramın oluşumu üzerinde herhangi bir etkide bulunmuş görünmemektedir. Bu, özellikle parçacıkların hareketi için zorunlu olan sürekli ve geometrik nitelikli boşluk anlayışından ileri gelmektedir.

1) Böylece seyrek ve yoğun olan, maddenin *ilk* değişmeleri, özel biçimleridir (affections). (Krş. *Fizik*, I, 4, 187 a 12). Bonitz'e göre (75) Aristoteles bu pasajda bütün olarak en eski filozofları kastetmektedir. Ancak gerçekte değişmenin nedenleri olarak seyrekleşme ve yoğunlaşmayı ileri sürenlerin yalnızca Anaksimenes ve Diogenes oldukları görülmektedir (Ross, I, 139).

2) "Rhysmos", "diathige" ve "trope" (oran, temas, dönüş).

3) Krş. *Gök Üzerine*, III, 2, 300 b 8.

4) Yani Atomcuların.

5) 23. satırda geçen ve 8, 989 b 29'da tekrar edilen (*Meteoroloji*, I, 6, 342 b 30 d bkz.) "hoi kaloumenoi" (adlandırılanlar) deyiminin anlamı ile ilgili olarak bkz. Bonitz, 77; Burnett, *L'Aur. de la Ph gr.*, s. 102, not I. O, Aristoteles'in Pythagoras'ın kişiliği, öğretisi ve içinde yaşadığı zamanla ilgili tereddütünü göstermektedir.

mamışlar, aynı zamanda onun içinde yetiştiklerinden matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu düşünmüşlerdir. Bu
25 ilkeler arasında sayıların, doğaları gereği ilk (şeyler) olmalarından,[1] var olan veya varlığa gelen şeylerle, sayılar arasında birçok ve onlarla Ateş, Toprak ve Su arasında olduğundan daha fazla sayıda benzerlikler bulunduğunu gördüklerini düşünmelerinden[2] (çünkü onlara göre sayıların filanca özel biçimi adalet,
30 diğeri ruh ve akıl, bir diğeri uygun zamandır. Hemen hemen diğer bütün şeyler de aynı şekilde, sayısal olarak ifade edilebilirler),[3] ayrıca müziksel skalaların değişim ve oranlarının sayılarla ifade edilebilir olduğunu gördüklerinden; böylece tüm diğer şeylerin doğaları bakımından sayılara benzer görünmesi, sayıların ise kendilerine doğanın bütününde ilk şeyler olarak görünmelerinden dolayı Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin
986 a öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk[4] ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri ve müziksel skalalar arasında bulabildikleri bütün benzerlikleri toplayıp kendi
5 sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir noktada bir boşluk kendini gösterirse, kuramlarının tutarlılığını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaktaydılar. Örne-

1) Matematiksel kavramlar içinde sayılar, birincil, ilktirler ve büyüklüklerden önce gelirler. Büyüklükler, daha karmaşıktırlar (ek prostheseos) (krş. yukarda 2, 982 a 28'in notu). O halde sayılar ilke ödevi görmek için biçilmiş kaftandırlar.

2) Burnett (*L'Aur. de la Ph. gr.*, s. 93-126 ve 317-354) ve Robin'de (*La Pensée, gr.*, s. 57-85) Pythagorasçılıkla ilgili iyi açıklamalar vardır. – Sayılarla gerçeklik arasındaki benzerlikler hakkında bkz. St. Thomas, s. 41, not 120.

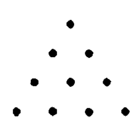
3) Eski şerhçiler Pythagorasçılar tarafından bu belirlemelerin herbirine tahsis edilen sayılar konusunda birbirleriyle anlaşmazlık halindedirler. Örneğin *adalet*, Alek.'a göre (38, 12 vd.) 4 veya 9'la (2x2, 3x3); Asklepius, 34, 17), Syrianus (130, 29), Philoponos'a göre (*in Phys.*, 388, 30) 5'le; Plutarkhos'a göre (*de is. et Os.*, 75) 3'le temsil edilmekteydi. *Ruha* gelince, o, Alek.'a göre (39, 13) 1 di; Asklepius'a göre ise (36, 20) sezgisel akıl gerçekten 1 tarafından temsil edilmekteydi; ancak öncüllerden sonuca giden hareketinden dolayı zihin 2 ile temsil edilmekteydi. Syrianus'a göre (130, 33) zeka 6 veya 216 idi *Uygun zaman, fırsat* (kairos) 7 idi vb. Bu aritmetiksel mistisizmin iyi bir özeti için bkz. Ross, I, 144.

4) Gök kürelerinin ahengi (veya küre kavramı astronomiye ancak daha sonraları sokulduğu için daha doğrusu gök cisimlerinin ahengi) ve açıklaması hakkında krş. *Gök Üzerine*, II, 9, 290 b 12 vd. Duyusal müziğin ancak bir imgesi olduğu gerçek "ahenk", kirişleri (harmonia) merkezi ateş etrafında güneş, ay, gezegenler ve yıldızların çizdiği dairesel yörüngeler olan göksel lirin "armonia"sıdır. Pythagoras, göksel cisimler arasındaki aralıkları üç müziksel aralığa (kuart, kent, oktav) özdeş kılmaktaydı: *Timaios*'ta (35 b) gezegenlere verilen oranlarla krş. (Pythagorasçıların gök kürelerinin ahengi öğretilerinin derinlemesine bir tartışılması için bkz. Heath, *Aristarcus of Samos*, 1913, s. 105 vd.).

10 ğin 10 sayısı[1] mükemmel ve sayıların tüm doğasını içinde bulunduran bir sayı olarak göründüğünden gökte hareket eden cisimlerin 10 tane olduğunu söylemektedirler. Ancak görünen gök cisimleri[2] yalnızca 9 tane olduğundan bu boşluğu doldurmak üzere onlar bir onuncuyu, yani Karşı-Yer'i icat etmişlerdir. Bu konuları başka yerde daha tam bir biçimde ele aldık.[3] Eğer burada ona yeniden temas ediyorsak, amacımız bu filozoflardan da ilkeler olarak kabul ettikleri şeylerin neler olduğunu ve onların
15 yukarda saydığımız nedenler içine nasıl girdiğini öğrenebilmektir. O halde bu bakımdan onların da[4] sayıyı hem şeylerin maddesi, hem de onların gerek değişimleri, gerekse hallerini meydana getiren şey olarak göz önüne aldıkları açıktır.[5] Onlar ayrıca sayının öğelerinin Çift olan ve Tek olan olduğunu, bunlardan Tek

---

1) On (dekas), var olan herşeyi içine alan mükemmel sayıdır. Çünkü 10=1+2+3+4. Şimdi ne çift, ne tek olan 1 (monad), sayıdır. İlk çift olan 2, doğrudur. İlk tek olan 3, yüzeydir ve ilk kare olan 4, cisimdir. 10, ezeli-ebediliğin kaynağı ve kökü olan ve mezhebe yeni girenlerin üzerine yemin ettikleri esrarengiz "tetraktos" ile temsil edilmekteydi. "Tetraktos", bir sürü aritmetiksel ve aritmolojik erdemi ifade eden üçgen bir sayı idi. O, şöyle gösteriliyordu:



(krş. Burnett, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 115; Robin, *La Pensé gr.*, s. 73).

2) Görünen dokuz gök cismi, sabit yıldızlar küresi, yedi gezegenin küreleri ve dünyadır. – Karşı-Yer (antikhton) hakkında bakınız: *Gök Üzerine*, II, 13, 293 a 18.

3) *Gök Üzerine*, II, 13, 293 a 23-b 20; Fragm. *de Pythagoreis*, II, 1513 a 40-b 20.

4) 15. satırdan sonuna kadar olan kısım ile ilgili olarak bkz. Ritter et Preller, s. 55-58, no 66 notları – "onların da": Pythagorasçılar şeylerin özel biçimlerini herhangi bir maddi öğenin özel biçimleri, belirlenimleri ile açıklayan Doğa Filozofları gibi akıl yürütüyorlar.

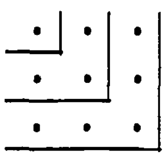
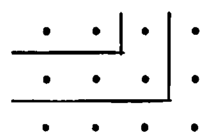
5) O halde sayı, varlıkların "değişim"leri (pathe) ve "haller"inin (hekseis) hem maddi, hem de fail nedenidir. (Alek., 41, 19 vd. O, daha sonra başka yorumlar veriyor). Ross'a göre (I, 147), "arkhe hos pathe te kai hekseis" (değişimler ve haller olarak ilke) ibaresi müphem bir biçimde sezilen "formel" neden anlamına gelmektedir; çünkü "pathe" ve "hekseis", "eide" ile eşanlamlıdır. Ne olursa olsun, Aristoteles'in düşüncesi açıktır ve St. Thomas onu şu şekilde karşılamaktadır: *Videntur... ponere numerum esse principium sicut numerum, et passionus numerei esse sicut passiones entum et sicut habitus* – "pathos" ve "heksis" arasındaki farkla ilgili olarak bkz. yukarda 3, 983 b 15'le ilgili not.

Şeylerin maddi nedeni ve onların canlı tözü olarak sayı anlayışına Pythagorasçılarda bir diğer anlayış, yani sayıları şeylerin taklit ettikleri modeller olarak gören anlayış gelip eklenmektedir. İlerde bu iki öğreti arasındaki ilişkileri ve onlar arasında teşebbüs edilebilecek bir uzlaştırma denemesini göreceğiz: 6, 987 b 11.

olan'ın sınırlı, Çift olan'ın sınırsız, sonsuz olduğunu,[1] Bir olan'ın onların her ikisinden çıktığını (çünkü o aynı zamanda hem tek, hem de çifttir),[2] sayının ise Bir olan'dan çıktı-

---

1) Bu özdeşleştirme hakkında *"Fizik"*, III, 4, 203 a 13 e ve Ross'un notuna (I, 148-149) bakınız – Milhaud'ya göre (*les Philos. geom. de la Grece*, s. 116) Pythagorasçıların farklı karşıtlıklarının (Çift-Sonsuz, Tek-Sonlu karşıtlığının ve aşağıda 22. ve daha sonraki satırlarda sözü edilen diğer karşıtlıkların) temelinde gnomon yardımıyla formüle edilmiş aritmetik önermeler vardır. Gnomon (burada sözü edilen geometrik gnomonu, solstis ve ekinoksları gösterme amacına yönelik olan ve eskilerin Anaksimandros'un iccad ettiğini söyledikleri bir tür güneş takvimi olan astronomik gnomonla karıştırmamak gerekir), İskenderiye'li Heron tarafından (*Opera*, IV, *Definitiones cum variis collectionibus*, s. 44, I: Heiberg) "bir sayı veya şekle eklendiğinde, eklendiği şeye benzer bir bütün meydana getiren her şey" olarak tanımlanmaktadır. Gnomon, kare veya dikdörtgene eklendiği ve çıkarıldığında, bu şekillerin alanını büyüten veya küçülten yan yatırılmış dik açılı bir gönye ile temsil edilir (krş. Simplikius, *in Arist. Categ.*, 430, 5 vd., Kalbfleisch; Philophonos, *in Arist. Categ.*, 202, 10 Busse). Geometrik ve aritmetik gnomon, Pythagorasçılara sayıların meydana gelişini açıklamada araç ödevini görüyordu. Örneğin birbiri içine giren bir dizi gnomon olsun. Eğer onlardan birincisi bir, ikincisi üç, üçüncüsü beş nokta vb. içerirse, *tek sayıların* toplamı, birbirlerini izleyen tek sayıların toplamı kuralına uygun olarak *kareleri* meydana getirir (şekil 1): 1+3+... (2n–1) = n2

(Şekil 1)  (Şekil 2) 

Eğer gnomonlar *çift sayıları* içeriyorlarsa (2, 4, 6), 2+4+...2n = n(n+1) yasasına uygun olarak *dikdörtgenler* elde edilir (Şekil 2).

Böylece Gnomonik yardımıyla Çift olan'ın nasıl sonsuz, Tek olan'ın ise sonlu olduğu görülmektedir: Eğer tek sayılar, gnomonla meydana getirilirlerse, bir kare, yani kenarları daima aynı ve 1'e eşit olan bir n/n oranına sahip sonlu ve mükemmel bir şekil elde edilir. Buna karşılık Çift sayıların meydana gelişi, n ve n+1 değerinde olan kenarlarının n'in değeriyle değişen

$$\left(n : \frac{2}{3}, \frac{3}{4}, \ldots \frac{n}{n+1}\right)$$

bir orana sahip olmalarından dolayı belirsiz ve kusurlu olan *dikdörtgeni* doğurur.

2) Öte yandan Bir olan, Çift olan ve Tek olan'dan çıkar; çünkü o, bilkuvve olarak her ikisidir: çift bir sayıya eklendiğinde tek sayıyı, tek bir sayıya eklendiğinde çift sayıyı meydana getirir Bu, şerhçilerin "tek-çift olan"ıdır (artioperittes) (Alek., 40, 18). Dolayısıyla sayının öğeleri sadece tek ve çift olan değildir, aynı zamanda Bir olan'ın kendisi veya birimdir. – Pythagorasçıların "tek olan – çift olan"ları hakkında şunlara da bakınız: Theon de Smyrne, *Arithm.*, V, s. 22, 5 Hiller ve Ar., fragm. 194, 1513 a 5-13, Rose.

20 ğını[1] ve yukarda denildiği gibi tüm evrenin sayılardan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler.

Bu aynı okulun diğer üyeleri,[2] iki paralel sütun içinde sıraladıkları on ilkenin var olduğunu söylemektedirler:

Sınır ve Sınırsız	Sükûnette Olan ve Harekette Olan
25 Tek ve Çift	Doğru ve Eğri
Bir ve Çok	Aydınlık ve Karanlık
Sağ ve Sol	İyi ve Kötü
Erkek ve Dişi	kare ve Dikdörtgen[3]

Kroton'lu Alkmeon da konuyu bu biçimde tasarlamış görünmektedir[4] veya o bu görüşü onlardan almıştır, ya da onlar onu kendisinden almışlardır. Çünkü Alkmeon da hemen hemen 30 aynı görüşleri ileri sürmüştür.[5] Çünkü o, insani şeylerin çoğunun çifter çifter bulunduğunu söylemektedir.[6] Bununla Pythagorasçıların özünü ettikleri türden belli karşıtlıkları değil, beyaz ve siyah, tatlı ve acı, iyi ve kötü, büyük ve küçük gibi tesadüfen seçtikleri karşıtlıkları kastetmektedir. Böylece Pythagorasçı-

---

1) Nihayet (satır 20-21) sayı, Bir olan'dan çıkar: Bir olan, tek ve çift olduğundan, 2 ve 3 sayıları Bir olan'ın bir tür bölünmesinden elde edilir. 4, 2'nin 2 ile çarpılmasından: 5, 2 ile 3'ün toplanmasından vb. elde edilir (krş. Ross, I, 150).

Pythagorasçı aritmoloji hakkında Milhaud'dan başka şunlara da bakılabilir: Burnett, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 117 vd.; A. Reymond, *Hist. des Sc. exactes et natur. dans l'Antiqa. gr. rom.*, s. 120-12a.

2) Belki Philolaos.

3) "Heteromekes"in anlamı hakkında (26. satır) bkz. *In. Arist.*, 290 a 57; Renouvier, *Manuel de Philos ancienne*, I, s. 185. Burada gerçekte "dikdörtgen" söz konusudur – Bu karşıtları içeren paralel sütunların biri düzen, mükemmellik, sınırlama ilkelerini, diğeri sınırsızlık, eksiklik ilkelerini içinde bulundurmaktadır. Yukarda adı geçen Milhaud'un eserinde (*Les Phil. geom. de la Grece*, s. 111-112) bu karşıtlıklara ilişkin ayrıntılı bir inceleme bulunmaktadır.

4) Kroton'lu Alkmeon, VI. yüzyılın ünlü hekimidir. Alkmeon Pythagorasçı okuldandır ve onun hayvanlar üzerinde diseksiyon yapan ilk kişi olduğu söylenmektedir. Alkmeon ve anatomi ve kozmoloji ile ilgili görüşleri hakkında şunlara bakılabilir: Watchler, *de Alcmeone Crotoniata*, Leipzig, 1896; Burnet, *L'Aurore de la Phil. gr.*: s. 225; Robin, *la Pensée gr.*, 97-80. Aristoteles'in metni Tannery tarafından incelenmiştir: *Pour l'Hist. de la Sc. Hell.*, (2. baskı, A. Dies), s. 210 vd.; Ritter ve Preller, no 66.

5) krş. Tannery, *Pour l'Hist. de la Sc. hell.*, 2. baskı, A. Dies, s. 211.

6) Alkmeon'un tıbbi kuramlarına uygun olan görüş. Bu kuramlarına göre "karşıtların dengesi" (isonomia), sağlığın; karşıtlardan birinin "egemenliği" (monarkhia) hastalığın nedeni idi (fragm. 4).

lar karşıtlıklarının sayısını ve onların hangileri olduğunu belirttikleri halde Alkmeon, diğer karşıtlıklar hakkında belirsiz şeyler söylemiştir.

986 b O halde bu iki okuldan da(1) öğrenebileceğimiz şey, karşıtların şeylerin ilkeleri olduklarıdır. Bu ilkelerin kaç tane ve hangileri olduğunu ise sadece bu okullardan birinden öğrenebiliriz. Bu ilkelerin sözünü ettiğimiz nedenler içine nasıl sokulabileceği 5 ise onlar tarafından açık bir biçimde belirtilmemiştir. Bununla birlikte onlar öğeleri, madde kavramı içinde düşünüyorlar gibidirler: Çünkü tözün, her şeyin içkin öğeleri olarak ele alınan bu şeylerden hareketle meydana geldiği ve biçimlendiğini söylemektedirler.

Bu söylediklerimizden doğanın öğelerinin birden fazla olduğunu söyleyen eski filozofların düşünceleri kâfi derecede ortaya çıkmaktadır. Ancak bu filozofların dışında, onların tersine, ev- 10 renden sanki tek bir şeymiş gibi söz edenler vardır. Yalnız bu öğreti, ne onların hepsinde aynı mükemmellikte ortaya konmaktadır, ne de doğa olayları ile uygunluk halindedir. Her halükârda onların öğretilerinin tartışılması, hiçbir biçimde, bizim şu andaki nedenlere ilişkin incelememizin çerçevesi içine giremez.(2) Çünkü onlar varlığın bir olduğunu kabul eden, bununla birlikte her şeyi madde olarak düşünülen Bir olan'dan çıkartmaktan 15 geri kalmayan doğa Filozofları gibi davranmamaktadırlar; onların öğretisi bir başka türdendir: Çünkü Doğa Filozoflarının, ilkelerine ek olarak değişmeyi de kabul etmelerine karşılık – çünkü onlar evreni meydana getirtmektedirler – bu filozoflar evrenin değişmez olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte şu andaki araştırmamızla ilgisi olan bir noktayı belirtelim:(3) Parmenides formel bakımdan, 20 Melissos ise maddi bakımdan Bir olan'ı ele alıyor gibi görünmektedirler. Nitekim bundan dolayı ilki onun sonlu, ikincisi ise sonsuz olduğunu söylemektedir.(4) Bir olan'ın varlığını savunanlar arasında

---

1) Pythagorasçılar (belki onlar içinde sadece 22. ve daha sonraki satırlarda sözü edilenler) ve Alkmeon.

2) Çünkü burada sözü edilen Elèalılar çokluk ve hareketi inkâr etmektedirler ve Bir olan'ı ne ilke, ne de neden olarak ortaya koymaktadırlar.

3) Parmenides ve Melissos'ta görünen, Ksenophanes'te ise çok müphem bir tarzda farkedilen maddi nedenle formel neden arasındaki ayrımı konu alan araştırma kastediliyor.

4) Sylv. Maurus (22) Melissos'un "maddi bakımdan" (kata ten hylen) Bir olan'ının sonsuz olmasına karşılık, Parmenides'in "formel, zihinsel bakımdan" (kata ton logon) Bir olan'ının nasıl sonlu olduğunu çok açık bir biçimde izah ediyor: "Parmenides, dum dicit omnia esse unum, vi-

en eskisine, Ksenophanes'e gelince (çünkü Parmenides'in onun öğrencisi olduğu söylenmektedir), o açık bir şey söylemediği gibi bu nedenlerden hiçbirinin doğasını anlamış da görünmemektedir.(1) O, bakışlarını maddi evrenin bütünü üzerinde gezdirerek, Bir
25 olan'ın Tanrı olduğunu söylemektedir.(2) O halde yaptığımız araştırmanın amaçları bakımından, yukarda da dediğimiz gibi, bu filozofların üzerlerinde durmamamız gerekir. Özellikle de onlardan ikisini, yani Ksenophanes ile Melissos'u, gerçekten çok kaba tasavvurlara sahip olduklarından ötürü tümüyle bir yana bırakmamız gerekir. Buna karşılık Parmenides burada daha büyük bir kavrayışla konuşuyor gibidir: Çünkü var olanın dışında var-olmayan hiçbir şeyin olmadığını ileri süren o, zorunlu ola-
30 rak tek bir şeyin, yani var olanın olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığını düşünmektedir. *Fizik*'te bu konu üzerinde daha açık olarak durduk.(3) Ancak gözlenen olayları göz önüne almak(4) ve hem tanım bakımından bir olanın, hem de duyusal çokluğun varlığını kabul etmek zorunluluğu ile karşılaşınca, o, iki nedenin, iki ilkenin varlığını ortaya atmak ihtiyacını hissetmektedir.(5) Bunlar Sıcak olan ve Soğuk olan'dır: Başka deyişle, ateş ve topraktır. O, bunlardan Sıcak olan'ı, varlıkla diğerini ise
987 a yoklukla bir tutmaktadır.

---

detur ponore quod omnia sint unum secundum rationem et formam (ve dolayısıyla Bir olan, sonludur; çünkü res finiuntur per forman), Melissos vero videtur ponere quod omnia sint num secundum materiam (ve dolayısıyla Bir olan, sonsuzdur; çünkü res habet quandam infinitatem raitone materiae)" Buna Bonitz'le birlikte (84) şu da eklenebilir "unde consequitur ut eodem fere inter se discrimine, quod est inter genera causarum farmale et materiale" – "*Fizik*"le de karşılaştırın: c, 2, 185 a 32-b 3; III, 6, 207 a 15-17. Samos'lu Melissos için bkz. Robin, *La Pensée gr.*, s 115-118.

1) Yani madde ve formun (Alek., 44, 8).

2) Krş. Fragm. 23, Diels – Aristoteles, Ksenophanes'i, Evrenin Tanrı olduğunu, şairlerin birden çok tanrılarına karşıt olarak biricik Tanrı olduğunu söylemekle yetinmesinden dolayı eleştiriyor. Çünkü bu, nedenler sorununa herhangi bir katkısı olması mümkün olmayan çok baştan savma bir görüştür. Çünkü o, Bir olan'ın doğası hakkında herhangi bir aydınlatmayı sağlamamaktadır (krş. Bonitz, 84; Ross, I, 154).

3) I, 2, 3.

4) Yukarda 3, 984 b 4 ile ilgili notla krş. – Parmenides'in çift yolu hakkında P. Schuhl'un mükemmel bir gözlemine bakınız: *Essai sur la Formation* ... s. 296.

5) Yalnız kendisine belli bir varlık bahşettiği "duyular bakımından" (kata ten aisthesin) Varlık'la ilgili olarak. Parmenides'e göre Varlık, "akıl ve gerçek bakımından" (kata logon kai ten aletheian) Bir'dir; ama "duyular bakımından" (kata ten aisthesin) çoktur. (Alek., 45, 3 vd.; Burnet, *L'Aurore* ...s. 215; *Oluş ve Yokoluş Üzerine* I, 3, 318 b 6'ya da bkz.

Söylediğimiz şeylerden ve kendilerine başvurduğumuz filozofların öğretilerinden çıkan bütün sonuçlar şunlardır:[1] Bir yandan en eski filozoflar ilk ilkeyi cisimsel olarak ele almakta-
5 dırlar (çünkü su,[2] ateş[3] ve benzeri şeyler[4] cisimlerdir). Bunlar arasında bazısı tek bir cisimsel ilkenin,[5] bazısı ise birden fazla cisimsel ilkenin[6] varlığını kabul etmektedir. Ancak her iki grup da onu madde kavramı içinde ortaya koymaktadırlar. Öte yandan bazı filozoflar hem bu nedeni,[7] hem de onun yanında hareketin kaynağını kabul etmektedirler. Bu ikinci neden de bir kısmına göre tektir,[8] diğer bir kısmına göre ise çifttir.[9]

10 O halde İtalya Okulu ortaya çıkıncaya kadar, yukarda dediğimiz gibi, iki tür nedene başvurmaları[10] ve bu nedenlerden birini, yani hareketin kaynağını bir kısmının tek,[11] diğerlerinin iki şey[12] olarak ortaya koymaları dışında bu filozoflar bu konuları oldukça belirsiz bir biçimde ele almışlardır. Buna karşılık Pythagorasçılar da aynı şekilde iki ilkenin var olduğunu
15 söylemişler, ancak buna kendilerine has olan şu iki noktayı eklemişlerdir: Önce Pythagorasçılar sonluluk veya Bir olan'ın[13] ve sonsuzluğun, başka bazı şeylerin, örneğin ateş, toprak veya bu tür diğer herhangi bir şeyin nitelikleri olmadığını,[14] tersine sonsuzluk ve Bir olan'ın[15] kendilerinin, yüklemi oldukları şeylerin tözleri olduğunu düşünmekteydiler. Sayının her şeyin tözü olduğunu söylemelerinin nedeni budur. O halde bu konuda on-

---

1) 3–5 numaralı bölümlerin özeti (983 b'den itibaren).
2) Thales.
3) Hippasos ve Herakleitos.
4) Anaksimenes ve Diogenes için hava.
5) Tales, Anaksimenes, Herakleitos, Melissos.
6) Atomcular.
7) Maddi nedeni.
8) Anaksagoras.
9) Empedokles.
10) Maddi neden ve fail neden.
11) Anaksagoras.
12) Empedokles.
13) "kai to hen" (yani bir'liğin). Bir olan, sonlu olan'la aynı anlama sahiptir.
14) "peperasmenon" (sınırlı, sonlu) ve "apeiron" (sınırsız, sonsuz), Pythagorasçılara göre, daha önceki filozoflarda oldukları gibi, şeylerin tözünün kendisi olarak kalan Ateş veya Toprak'ın basit sıfatları değildirler. Krş. Alek., 47, 20-22.
15) Başka deyişle sonlu, sınırlı olanın.

20 lar bu düşünceye sahiptirler. Sonra öz[1] sorunu ile ilgili olarak görüşler belirtmeye ve tanımlar vermeye başlayanlar da onlardır. Yalnız onlar bu konuyu çok basit bir biçimde ele almaktaydılar. Çünkü onlar çok yüzeysel tanımlar vermekte ve verilen bir tanımın hakkında geçerli olduğu ilk öznenin, tanımlanan şeyin tözü olduğunu düşünmekteydiler (bu 2'nin, çiftin hakkında tasdik edildiği ilk sayı olmasından 25 dolayı, çiftle ikinin aynı şey olduğuna inanmaya benzemektedir. Ancak hiç kuşkusuz çift olma ile iki olma aynı şey değildirler. Eğer aynı şey olurlarsa, bir şeyin birçok şey olması gerekir. Ancak bu onların gerçekten de çıkarmaktan çekinmedikleri bir sonuçtur).

O halde eski filozoflardan ve onların izleyicilerinden öğrenebileceğimiz her şey budur.

---

1) 20. satırdaki "to ti esti" (veya bazen basit olarak "to ti"), "quid est", öz, töz, var olmak bakımından mahiyettir. Bu terim ekseriya bütün anlamlarında ilk kategoriyi (ousia) belirtmek için kullanılır ("ousia" ile ilgili olarak yukarıda 3, 983 a 27'ye bakınız.) Bkz. Bonitz, 286; *Int. Arist.*, 545 a 59, 764 a 4. "ti esti", o haldde, ikinci dereceden "ousia" (töz), yani tür veya cinstir. O bir şeyin, ister tümel, ister tikel olsun, özüdür; ancak bir tümel olarak veya bir tümeller bileşimi olarak ortaya konulmuş olması bakımından özüdür. Öte yandan bu sözcükle işaret edilen öz, herhangi bir şeyin, yani bir tözün veya bir niteliğin veya diğer herhangi bir kategorinin (çünkü bütün kategorilerin kendilerinin de belli birer özü ve tanımları vardır), nihayet salt bir olayın (örneğin ay tutulmasının) özü olabilir. Tanımın öğeleri arasında "ti esti", cinsi veya daha doğrusu tanımda cinsin ve cinsi belirleyen ayrımların ifade ettikleri özellikleri gösterir. (*Topikler*, VII, 3, 153 a 17). Krş. Bonitz, *Metaphy.*, 311-313 ve *Int. Arist.*, 763 b 10: *qui quaerit "ti esti" is ipsa rei naturam quaerit, non quaerit ejus accidertia. Ad eam quaestionem qua respondetur formula "toti esti" nominis vim induit, cojus usus habet varietatem* ("Ti esti" ile "to ti en einai" arasındaki farklılık hakkında yukarda 3, 983 a 28'e bkz.).

Pasajın anlamına gelince, Aristoteles, Pythagorasçıların sayı, töz ve şeylerin maddi nedenine ilişkin anlayışlarını hatılattıktan sonra (15-21. satırlar), İtalya okulunun tanımda ifade edilen formel nedeni (to ti estin) çok fazla basit olan tanımlama tarzını eleştirmeye girişiyor: Aristoteles burada Pythagorasçılara iki eleştiri yöneltiyor: Birinci olarak onlar formel neden hakkında ancak çok belirsiz bir anlayışa sahip olduklarından "genel olarak" (haplos), yani "kesin olmayan" (adioristos) bir biçimde tanımlamalarda bulunuyorlar. Örneğin Alek.un bize söylediğine göre (38, 10) *onlar, aslında aralarında sadece basit bir benzerlik olduğu halde, her ikisinde ortaya çıkan* eşitlikten dolayı, adaleti kare diye tanımlıyorlar. İkinci olarak (satır 22), bir defa şeyi tanımladıktan sonra, sayılar dizisini gözden geçiriyorlar ve sayılar dizisinde kendisini gösteren ilk sayıyı bu şeye izafe ediyorlar (22. satırdaki "protos"un anlamı budur) ve özün bu sayı olduğunu söylüyorlar. Örneğin eğer onlar bir şeyi "çift" diye tanımlamışlarsa, ikinin [başka deyişle iki olan'ın (dyade), satır 25], onun özü olduğunu söylüyorlar. Şimdi bu çift olanla iki olanı birbirine özdeş kılmak demektir. Bu ise saçmadır; çünkü o zaman çift olan her şeyin (4, 6, 8 vb.) ikinin aynı olması gerekir. Sistemin daha az saçma olmayan diğer bir sonucu, birçok "tanım"ın (logoi) bir aynı kavrama işaret etmesinden dolayı, Bir olan'ın çok olmak zorunda kalacağıdır. Pythagorasçılar, öte yandan, bu sonucu kabul etmektedirler ve örneğin ikinin aynı zamanda hem *kanı*, hem de *cesaret* olduğunu söylemektedirler (Z, 11, 1036 b 17 ile ilgili nota da bkz.). – Tüm bu kanıtlama ile ilgili olarak bkz. Colle, 93-94.

6. Bölüm <Platoncu İdealar Kuramı>

Sözünü ettiğimiz filozoflardan sonra birçok bakımdan bu
30 filozofları (Pythagorasçıları)(1) izleyen, ancak İtalya okulunun felsefesinden kendisini ayıran özelliklere de sahip olan Platon'un felsefesi ortaya çıktı. Platon, gençliğinden itibaren Kratylos'un(2) dostu olduğundan ve bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğinden daha sonraki yıllarda da bu görüşleri savundu. Öte yandan Sokrates,
987 b ahlaksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün olarak doğal dünyayı bir yana bırakıp(3) tümeli bu ahlaksal konularda ara-

1) İster Aristoteles'in ima eder gibi göründüğü şey, yani iki öğreti arasında gerçek bir akrabalık söz konusu olsun, isterse onlar arasında daha ziyade basit bir benzerlik söz konusu olsun. - 30. satırdaki "toutois" (bunları) kelimesi, Platon'un özetle tilmizleri veya takipçileri olduğu Pythagorasçılarla ilgilidir (Alek., 49, 18; Asklepius, 45, 16).

2) Hocasının görüşlerini abartmış olan ve ilerde Γ, 5, 1010 a 12'de kendisiyle tekrar karşılaşacağımız Herakleitos'un bu öğrencisi, kendi adını taşıyan Platon'un diyaloğunun kahramanıdır.

3) Bu metne M, 4, 1078 b 17-32; 9, 1086 a 37-b 5'i eklemek gerekir – Sokrates'in etkisi ile ilgili ortaya çıkan sorunların (diyaloglardaki Sokrates'le, tarihsel Sokrates arasındaki ayrım, Sokrates'in felsefesi ile Platon'unki arasındaki farklar) iyi bir sergilenmesi için bakınız: Deman, *le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942, s. 70-82. Burada Aristoteles tarafından açık olarak ileri sürülen ve Ksenophon tarafından teyid edilen Sokrates'in münhasıran ahlaksal konularla meşgul olması konusunda [Xenophon, *Mem.*, I, 1, 11; IV, 7, 2-8. Ksenophon'un tanıklığının gerçek, ancak sınırlı değeri hakkında bkz. Simeterre, *La Th. Socrat. de la Vertu-Science selon les "Memorables" de Xenophon.*, Paris, 1938 (Textes et etudes d'Hist. de la Phil., I, 1)] şunlara bakılabilir: Robin, *Sur une hyp. recente relative à Socrate (J. Burnet et A.E. Taylor)*, Revue des Et. gr., 1916, s. 129 vd. ve A. Dies, *Autour de Platon* (la Question Socratique), s. 127 vd. ve özellikle 135-139 sayfalar. *Bulutlar*'daki bir pasaja ve *Phaidon*'a (96 a, 100 a) dayanan J. Burnet ve A. Taylor'ın (*Varia Socratica*, 1911), kalıcı ve tümel bir bilgiyi elde etmek ve böylece zihinlerin birliğini gerçekleştirmek arzusunda olan Sokrates'in çabasını sadece ahlaksal sorunlar üzerine değil aynı zamanda fizik sorunları üzerine de yöneltiği görüşünde oldukları bilinmektedir (Ritter de bu görüşü onaylamaktadır: *Socrates*, Tübingen, 1931). Buna göre Sokrates bu amaçla diğerlerininkine benzeyen bir okul ("phrontisterion", *Bulutlar*'ın "düşünme evi") kurmuştur. Ancak Akademi'nin ortamında yirmi yıl yaşayan ve Sokrates üzerine birinci elden bilgiler toplama imkânına sahip olan Aristoteles'in tanıklığı o kadar kesindir ki Burnet ve Taylor, bu görüşlerinden hemen hemen yalnız kalmaktadırlar ve geleneğin yalnızca ahlakçı Sokrates'i ile yetinmemek imkânsız görünmektedir. Olsa olsa Ross'la birlikte (I, 159) Sokrates'in düşüncesinde belli bir evrim kabul edilebilir: O, başlangıçta Doğa filozofları gibi doğa hakkındaki spekülasyonlarla ilgilenmiştir. Ancak kısa bir süre sonra insanla ilgili şeylerin önemi dikkatini çekmiş ve hiç olmazsa geçici olarak araştırmalarını insani eylemlerin alanı ile sınırlandırmıştır. Gerçekten özgün ve yaratıcı göründüğü alan da bu alan olmuştur. Sokrates'e göre bilginin eylemi belirlediği ve onun değerini verdiği doğrudur (Platon'un, Antisthenes kadar onun öğrencisi olduğunu söyleme hakkına sahip olmasını açıklayan da budur); ancak bu, erdemi teşkil eden bilimin içeriğinin genel olarak *kavram kuramı* olmayıp, ahlaklılık olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

maktaydı. O, düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi
5 olmuştu.(1) Platon, onun öğretisini kabul etti. Ancak ilk eğitimi onu bu tümelin duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Bu nedenden dolayı, o, ortak tanımın(2) herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savundu. Çünkü duyusal şeyler sürekli olarak değişmekteydi.(3) Böylece o, bu diğer türden şeylere İdealar adını verdi.(4) Duyusal şeylerin ayrı olduklarını ve ad-

---

Bu açıdan Aristoteles'in Sokrates'i, bilimin dikkatini doğa incelemesinden Politika ve Ahlak üzerine yöneltmek üzere saptırmasından ve böylece ona, öz ve ereksel neden hakkında ilk kez birşeyler sezmiş olan Demokritos'un kazandırmış olduğu ilerlemeyi kaybettirmesinden ötürü kınamakta tereddüt etmediğini görmek ilginçtir (*Hayvanların kısımları*, I, 1, 642 a 24-31). Sokrates böylece Aristoteles'in görüşüne göre üzüntü verici bir tepkiyle, formel veya ereksel nedenden tamamen habersiz olan ve yalnızca varlıkların maddi nedeniyle fail nedenini belirtmeye çalışan Doğa filozoflarına katılmış olmaktaydı. Bununla birlikte Aristoteles'in İdealar karşısındaki tavranın, Platon'u aşarak Sokrates'in anlayışına bir dönüş olduğu bir gerçektir: İdea, artık duyusal şeylere *aşkın* değildir; form olarak onların *içinde*dir Öte yandan Aristoteles, bireylerde bulunan tümeli ortaya çıkaran işlem olan Sokratesçi *tümevarımı* yeniden canlandırmakta ve bu aynı bağlam içinde olmak üzere Platon'un, zayıf ve yetersiz olmakla suçladığı *ikili bölme yöntemi*ni (diairesis) eleştirmektedir (*Birinci Analitikler*, I, 31. bölümün tümü; *İkinci Analitikler*, II, 5).

1) Tümel anlatımlar ve tümevarımsal ifadelerin araştırılması ile ilgili olarak krş. M, 4, 1078 b 17-32 ve notları (aşağıda).

2) Veya başka deyişle genel bir kavramın (krş. Alek., 50, 12 ve Bonitz, 88).

3) Ezeli-ebedi duyusal tözlere karşıt olarak (Λ, 1, 1069 a 30).

4) Platoncu anlamda "idea" kelimesi, gerek bu pasajda olduğu gibi "idea" ile, gerekse "eidos" (ve özellikle çoğul "eide") ile karşılanmaktadır. "Eidos", "idea", terimin ilkel anlamında şeyin kendileri altında göründüğü karakterlerin bütünü, dolayısıyla bu şeyin kendisidir. Atomcularda "idea" kelimesi, "atom" anlamına gelir ve önceleri o, "öğe"yi ifade etmekteydi ("morphe" de deniyordu): krş. Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, VII, 137 – Aristoteles'te olduğu gibi Platon'da da "idea" ile "eidos" arasında pratik bakımından hiçbir fark yoktur. Olsa olsa Gillespie ile birlikte (Ross da onu zikretmekte ve onaylamaktadır: I, 160), "İdea"nın, terimin Platon'da aldığı mantıksal ve ontolojik anlamı vurguladığı, "eidos"un ise Aristoteles'in esas olarak kullandığı bilimsel ve nedensel cepheye işaret ettiği söylenebilir. Platoncu "idea" ile Aristotelesçi "form" kavramlarının alışılagelen çevirisini açıklayan da bu ayrımdır.

Ask., Platoncu "idea"nın iyi bir tanımını vermektedir (*Lexicon Platonicum*, II, 87): *sensu philosophica est forma vel species rerum quae ratione et intelligentia continetur, hoc est aeterna et immutabilis, exemplum...Et sensu qui dicitur logico* (Platon'da metafizik anlamdan ayrılamaz olan) *ut notio communis vel generalis quae Platoni non est notio a rebus abstractg, sed ipsa rei natura animo spectata.*

Duyusalda mevcut olan akılsalın tümünü meydana getiren Platoncu İdea, o halde, mutlak olarak kendi kendisiyle ve her türlü düşünceden bağımsız olarak var olan, meydana gelmemiş ve yok olmayacak, her zaman aynı ilişkiler içinde devam eden, ezeli-ebedi, bir "karışım" (mixte) olma doğası mahfuz tutulmak kaydıyla basit (krş. aşağıda 987 b 22 ile ilgili not), akılsal (noeton), böyle olduğu için de duyumla kavranılamaz ve sadece akıl tarafından bilinebilir (noumenon), zaman-dışı bir öz anlamına gelir (özellikle krş. *Timaios*, 52 a).

larını onlardan aldıklarını söyledi. Çünkü şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan İdealardan pay almak suretiyle var olmaktaydı.(1) Burada sadece "pay alma" yeni idi. Çünkü Pythagorasçılar şeylerin, sayıların "taklit edilmesi" ile var olduklarını söylemektedirler.(2) Platon ise yalnızca bir ad değişikliği ya-

10

Buna karşılık Aristotelesçi form, ancak şeyin özel bir *belirlenimi, zorunlu bir niteliğidir* ve şeyin kaderini paylaşır: Şeyden ne önce, ne de sonra vardır. O, şeyin özünün kendisidir. Ondan, sadece meydana gelmeme ile ayrılır: Çünkü form, ansal olarak vardır ve yine ansal olarak varlıktan kesilir. O, şeyden mantıksal bakımdan önce gelir, zamansal bakımdan önce gelmez. O halde Aristotelesçi anlamda "eidos", *form, belirlemedir* (bu, "skhema", "morphe", "logos", "ousia", "to ti hen einai" ve "horismos"la da ifade edilir) ve *madde* (hyle) ve *yoksunluk*'un (strésis) zıddıdır.

Birazdan göreceğimiz gibi "karışım" olarak niceliksel ve matematiksel bir öze sahip olan Platoncu "İdea"dan farklı olarak Aristotelesçi "eidos" kavramı, onun diğer birçok kavramı gibi (krş. J.M. le Blond, *Traité sur les Parties des Animaux* neşrinin önsözü, s. 13 ve diğer yerler) kesinlikle *biyolojik* kaynaklıdır. Çağdaş terminoloji ile ifade etmemiz gerekirse, "eidos", formel ve sabit ilkeyi, spesifik türü, her türlü biyolojik tohumun doğal yasasını, "organik idea"yı (Cl. Bernard), canlı varlıkta, onun atasından tevarüs ettiği ve tüm değişmezlik karakterleri ile çocuklarına geçireceği kendi gerçekliğini teşkil eden şeyi ifade eder. Uzun zaman tartışma kabul etmez "dogma"lar olarak göz önüne alınan transformist ve evrimci kuramlar günümüzde gitgide bir gerileme göstermektedirler. İşte bu gerilemenin büyüklüğü ölçüsünde Aristotelesçi form, genotiplerin devamını ve üreme ile ilgili öğelerde kendini gösterdiği biçimde kalıtımsal özelliklerin dikkat çekici değişmezliklerini açıklayıcı bir rol oynamaya adaydır. M. A. Lalande'ın *les Illusions évolutionnistes* adlı eserinin 60. ve daha sonraki sayfalarındaki hayranlık verici analizlerine bkz. Paris, 1930).

"Eidos" kelimesi, böylece, çoğunlukla *tür* anlamına gelmekte ve "genos"tan (cins) ayrılmaktadır. Aristoteles'in kendisi terminolojisinde, Platon'la aralarındaki farklılığı belirtmektedir: O, Platoncu anlamda "cinsin içinde bulunmayan türler"e (ta me genous eide) karşıt olarak "ta genous eide"den, "cinsin içinde bulunan türler"i anlamaktadır. (krş. Z; 4, 1030 a 12). "Eidos" hakkında bkz. A. Rivaud, *le Probl. du devenir...*, s. 258, ve 634-640 numaralı notlar.

1) Platon'da "pay alma" için kullanılan kelimeler "miksis", "metalepsis", "kainonia", "krasis", "parousia", "homoiosis" ve özellikle "meteksis"tir. Bu son kelime ancak Parmenides'te ortaya çıkar (132 d). Aristoteles ise hemen hemen yalnızca onu (meteksis) kullanır. Bu farklı terimlerin anlamı ile ilgili olarak bkz. Goblot, *Traité de Logique*, Paris, 1918, s. 27, not 1.

2) Aristoteles'in bu sözü, 5, 986 a 15 ve biraz daha aşağıda 28. satırda söylediği şeyle pek uyuşmamaktadır. Bazen o Pythagorasçılara, sayıların şeylerin *içkin* nedenleri ve hatta tözleri olduğu kuramını yüklemekte, bazen daha az açık olmayan bir biçimde onlara göre sayıların şeylerin taklit ettikleri *modeller* olduklarını söylemektedir (Ancak Pythagorasçılara göre bu modeller, Platon'da olduğu gibi, kopyalarından ayrı değildirler). O halde burada gerçek bir güçlük mevcuttur.

Rivaud'ya göre (*le Probl. du Devenir*, s 204-205) burada gerçek bir çelişki karşısında bulunmaktayız. Bu, Brehier'nin de görüşü gibi görünmektedir (*Hist. de la Phil.*, I, 1, fasikül, s. 54). Brehier, şeylerin sayı olduğu kuramının, aralarındaki bağ hiçbir şekilde görünmeyen üç farklı görüntü gösterdiğini düşünmektedir. Bu üç görüntü şunlardır: İlkin o sayıyla geometrik biçimler arasında belli bir ilişkiye işaret etmektedir. Pythagoras sayıları, alışılagelen harf sembolizmi ile değil, biraz domino taşlarımızın üzerinde temsil edildikleri biçimde tasarlamaktaydı. Üçgen,

parak(1) onların "pay alma" yoluyla var olduklarını söylemektedir. Ancak İdealardan pay almanın veya onların taklit edilmesinin mahiyeti ne olabilir? Bu, onların çözmeden bıraktıkları bir sorundur.(2)

---

kare, dikdörtgen sayılar buradan çıkmaktadırlar. Kuramın ikinci görüntüsü: Üç müzik akordu, yani kuart, kent ve oktav, basit sayısal orantılarla, yani 2/1, 3/2, 4/3'le temsil edilmektedirler ve ayrıca üçünü de içeren armonik oran denen bir oran tanımlanabilir: Bu 12/8/6 oranıdır. Bu oranda, ortada bulunan, en büyükten küçük, onun üçte biri küçük; en küçükten büyük, aynı şekilde onun üçte biri büyüktür: $8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$ (krş. Jablique, *Vita Pythag.*, 115). Nihayet üçüncü görüntü: Bu, tamamen ilkel bir sembolizmdir. Buna göre sayı en keyfi benzerliklere dayanarak, şeylerin özünü temsil eder. Örneğin 7 fırsatı, 4 adaleti, 3 evliliği ifade eder.

Bununla birlikte yorumcuların çoğunluğu (J. Burnet, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 351 vd.; Milhaud, *Les Philos géom. de la Grece*, s 705; Robin, *La Pensée gr.*, s. 68-69; A. Rey, *La Jeunesse de la Sc. gr.*, s. 365-366; Ross, I, 163), Aristoteles'in düşüncesinde bu iki iddianın uzlaşmaz olmadıklarını kabul etmektedirler. Bunlara göre "taklit"ten (mimesis) söz ederken Pythagorasçılar sadece şeylerin duyusal ve dış doğalarının sayısal özellikte olan iç doğalarına uyduğunu söylemek istemişlerdir. Bunu A. Rey çok iyi bir biçimde göstermektedir (s. 365): "Şeyler, sayıların taklididir. Burada "taklit"i çok gerçekçi bir anlamda, şeylerin bize doğrudan doğruya göründükleri anlamda almak gerekir. Şeylerin doğrudan doğruya gerçek ve derin doğalarını düşünürsek, onlar sayıdırlar". Robin ve Ross, Pythagorasçı okulun içinde bir evrim veya görüş ayrılıklarının varlığını kabul ediyorlar ve bu yorum *"Gök Üzerine"*nin bir pasajına (II, 1, 300 a 16) dayanabilir: Bu pasajda sayıları, şeylerin tözlerinin kendileri kılan *bazı* Pythagorasçılardan (ton Pythagoreien tines) söz edilmektedir. Robin (*La Pensée gr.*, s. 69) şöyle diyor: "Bu daha ince tasarım (taklit tasarımı), genç Pythagorasçılar tarafından tercih edilmiş görünmektedir ve onun Platon'a ilham verdiği kuşkusuzdur. Öte yandan her iki anlayışın, başlangıç öğretisinde birlikte var olmuş olmaları da imkânsız değildir". Ross ise şöyle diyor (I, 163): "it is probable,... that the sixth century Pythagoreans treated things as 'imitating' number, i.e. as exhibiting numerical relations, while those of the fifth century treated number as the very stuff of which things are made".

Aristoteles'in pasajları Ritter ve Preller'de bir araya getirilmiştir: s. 54-55, not 65.

1) Zıtlık, açıkça görülmektedir: "sayıların taklit edilmesi" yerine Platon "İdealardan pay alma"yı koymaktadır. Ancak bu, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, Pythagorasçı ve Platoncu anlayışlar arasındaki benzerliği gizlemesi mümkün olmayan salt sözel bir farklılıktır. Son Pythagorasçıları tanımış olan Tarentium'lu Aristoksenes de Aristoteles'le aynı gözlemde bulunmaktadır (Stobée, I, fragm., 6, s. 20).

2) H, 6, 1045 b 8'le aynı eleştiri. – Aristoteles, Platoncuları duyusal şeylerin İdealarla olan ilişkisinin mahiyetini açıklamayı ihmal etmekle suçlamaktadır. Ancak bunun haksız bir eleştiri olduğunu belirtelim: Çünkü *Parmenides*, tümüyle bu problemi açıklığa kavuşturmaya tahsis edilmiştir (krş. Bonitz, 91).

Ayrıca Platon duyusal şeyler ve İdeaların dışında matema-
15 tiksel nesnelerin varlığını kabul etmektedir.[1] Bunlar ezeli-ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden; İdeanın kendisinin biricik, bireysel ve tek bir gerçeklik olmasına karşılık, birden fazla sayıda olmaları bakımından İdealardan ayrılan "aracı" gerçekliklerdir.

İdeaların diğer şeylerin nedenleri olmalarından dolayı Platon, onların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğunu düşünmekte-
20 dir. Böylece İdeaların ilkeleri, madde olarak Büyük ve Küçük olan, formel töz olarak da Bir olan'dır. Çünkü (ideal) sayılar, Büyük ve Küçük olan'dan hareketle ve Büyük ve Küçük olan'ın Bir olan'dan pay almasıyla meydana gelmektedir.[2]

---

1) İdealarla duyusal dünya arasında aracı (metaksy) gerçeklikler olarak tasarlanan Platoncu "mathematika" (ideal Sayıları ve ideal Büyüklükleri içine alan matematiksel şeyler, gerçeklikler) kuramı hakkında bakınız: Robin, *La Th. Platon*, s. 203 vd.: *Aristote*, s. 63-64; Ross, I, *Önsöz*, s. LIII'den LVII'ye kadar ve 166. sayfa. Ancak son diyaloglarında ana çizgileriyle ortaya atılmış olan bu kuram (*Devlet*, VI, 509 d-511'e; *Phaidon*, 74 c; *Timaios*, 50 c, vb) Platon'un şifahi öğretimine aittir.

"Mathematika"larla duyusal dünya arasındaki ilişki şu tarzda anlaşılmalıdır: İdeal Büyüklüklerin matematiksel büyüklüklerle ilişkisi, ideal Sayıların matematiksel sayılarla ilişkisinin aynıdır. Onlar doğrunun, üçgenin, dörtyüzlünün özleridirler. İdeal Büyüklükler, daha karmaşık olduklarından ideal Sayıların altında bulunan bir grup oluştururlar. Onlar ideal Sayıları öğeleri olarak içlerinde bulundururlar. İki sayısı (ideal İki), doğrunun; Üç, yüzeyin; Dört, cismin formel ilkeleridir. Duyusal varlığın İdeaya indirgenmesi, "mathematika"lar aracılığıyla olmaktadır.

2) Ana bir öneme haiz olan bu pasaj (18-22 satırlar), uzun açıklamalar gerektirir. Platoncu varlıklar hiyerarşisi ve İdealara ait olan "karışım" niteliği üzerine birkaç işaretle yetinelim.

a) VARLIKLAR HİYERARŞİSİ: Bizzat kendileri ilkelerine, yani Bir olan ve belirsiz iki olana indirgenen ideal Sayılar, öz itibariyle İdealardan önce gelirler. Onların İdealara olan durumu, matematiksel sayıların duyusal şeylere olan durumunun aynıdır. Öte yandan ideal şekiller de İdeaların üstünde olan gerçekliklerdir. Çünkü onlar doğrudan doğruya ideal Sayılardan çıkarlar. O halde Platoncu hiyerarşi şöyledir (krş. Theophrastos, *Metafizik*, 6 b 13, 313, 7-10 Brandis, 14 Ross; L. Robin, *La Th. Platon*, s. 454 ve diğer yerler):

İdeal Sayılar
İdeal Şekiller
İdealar
Matematiksel Sayılar
Geometrik Şekiller
Duyusal Şeyler

Ross (I, *Giriş*, s. LXVI) Theophrastos'un tanıklığının değerine itiraz ediyor ve ideal Sayılarla İdeaların ayrımının Aristoteles'in bazı açıklamaları ile (özellikle "kendinde Canlı"nın (autozoon) meydana gelişinin söz konusu edildiği *Ruh Üzerine*, I, 404 b 18 1e) – "kendinde Canlı", en yaygın ve bizim de *Ruh Üzerine*'nin çevirisinde benimsediğimiz yoruma göre Evren'in kendisinin İdeasıdır (exemplar üniversalis) – uyuşmaz olduğunu düşünmektedir. Buna göre varlıkların hiyerarşisi şöyle olacaktır:

Bir olan'ın, bir olduğu söylenen bir başka şeyin yüklemi olmayıp bizzat töz olduğu konusunda Platon, Pythagorasçılarla aynı görüştedir. O, sayıların diğer varlıkların tözünün nedenleri
25 olduğunu da, onlar gibi kabul etmektedir. Ancak Pythagorasçıların bir olarak tasarladıkları sonsuzlarının yerine İki olan'ı geçirmek ve bu sonsuzu Büyük ve Küçük olandan meydana getirmek, Platon'un özel görüşüdür. Ona özgü olan diğer bir nokta,

---

İdeal Sayılar } İdealar
İdeal Büyüklükler
Matematiksel Sayılar } Metaksy (Aracı Gerçeklikler)
Matematiksel Büyüklükler
Duyusal Şeyler

Özetle, birinci tabloda İdeaların, ideal Sayılara *bağımlı* olmalarına karşılık, ikincide İdealar, ideal Sayılara *özdeş* kılınmaktadırlar. Kuşkusuz burada, işaret etmekle yetinmemiz gereken büyük bir yorum farklılığı mevcuttur.

Her neyse Platoncu Evrende, birçok gerçeklik *plan*ının ayırdedildiği görülmektedir. Bunlar arasında aşağıda bulunan plan, tür ve yasasını yukardaki plandan alan ontolojik bir eksikliğe sahiptir. İdeal Sayılar ve ideal Şekiller, İdealar dünyasını meydana getirmeye yaramaktadır. İdealar da kendi paylarına matematiksel sayılar ve geometrik şekiller aracılığıyla duyusal şeylerin yapısını açıklar.

b) KARIŞIMLAR OLARAK GÖZ ÖNÜNE ALINAN İDEALAR: Bireysellikleri ve birliklerine rağmen (bkz. 18. satır) İdealar, duyusal şeyler gibi bir madde (Büyük olan ve küçük olan'ın meydana getirdiği Belirsiz iki olan; öte yandan bu belirsiz iki olan, gerek Platon'da gerekse onun öğrencilerinde farklı adlar taşır: Eşit olmayan, Sonsuz olan, Çokluk, Var-olmayan, Başka olan... Bu nokta ile ilgili olarak (bkz. Robin, *La Th. Platon.* s. 634 vd.) ve bir formdan. Bir olan'dan meydana gelir. O halde İdea bir 'karışım"dır. Bu özellik Aristoteles tarafından Platon'un "şifahi öğretim"ine (agrapha dogmata) mal edilir (*Fizik*, IV, 2, 209 b 14, 35; I, 9, 192 a⁷ ve III, 4, 203 a 15'e de bakınız). Bu öğretime ilişkin olarak *Metafizik*'in dışında hemen hemen hiçbir bilgiye sahip değiliz. Ancak ta *Philebos*'ta onun bazı işaretlerine rastlanır: Orada (23 b, 27 c) "apeiron" (sınırsız, sonsuz) ve "peras"ın (sınır) rolü, "şifahi öğretim"inde Platoncu düşüncenin alacağı gelişmeleri sezdirir. Platonculuğun tarihçileri İdeanın bu, bir bileşim, karışım olma özelliğine çok önem verirler. Özellikle bakınız: R. G. Bury, *Philebos* neşrinin Giriş'i, s. LXVIII, 1897; G. Rodier, *Remarques sur le Philebe, Revue des Et. anc.*, 1900, s. 81-100, 169-195 vb. (=*Etudes de Phil. gr.*, s. 87); L. Robin; *La Th. Platon.*, s. 311, not 274-II; s. 500, not 448-II; s. 590; L. Robin, *Platon.*, s. 155 vd. Yine aynı yazarın; *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la Philosophie de Platon. Revue philosophique*, LXXXVI, sept.-octobre, 1918, ayrı basım. 1919 s. 30 ve sonrası (=*La Pensée hellen.*, s. 259 ve özellikle s. 261); A. Dies, *Philèbe*'in kısa tanıtma yazısı, Budé neşri, 1941, s XCIV ve XCV; Ross, I, s. 169-170 vb. Platon'un son düşüncesi, İdeayı sayısal bir ilişkiye, ifrat ve tefritin düşmanı olan uyum ve ölçü tarafından belirlenen bir orana indirgemek, tek kelime ile niteliği niceliğe indirgemek olmuş gibi görünüyor. Ancak bütün yorumcular, hafif nüanslarla, bu bileşimin üstünde İdeanın kendisinin birliğini devam ettirme konusunda görüş birliği içindedirler. Bu konudaki doğru ölçüyü bize Rodier veriyor gibi görünmektedir (bkz. yukarıda adı geçen eser). O, duyusal ve akılsal dünyada "apeiron" ve "peras"ın sadece benzer olan rolüne işaret etmektedir.

sayıların duyusal şeylerin dışında var oldukları görüşüdür.[1] Oysa Pythagorasçılar sayıların şeylerin kendileri olduğunu ileri sürmekte[2] ve matematiğin nesnelerini, İdealarla duyusal şeyler arasında "aracı" varlıklar olarak ortaya koymamaktadırlar. Onun 30 Pythagorasçılardan farklı olarak Bir olan'ı ve sayıları şeylerden ayırmasının ve İdeaları ortaya atmasının nedeni, mantıksal düzene ilişkin araştırmaları idi.[3] (Çünkü ondan önce gelenlerin Diyalektik hakkında hiçbir bilgileri yoktu.[4]) Öte yandan Bir olan'ın yanında sınırsız İki olan'ı ikinci gerçeklik olarak kabul et-

---

1) Yani sayılar, duyusal şeylerin modelleri olmaları anlamında nedenlerdir: Pythagorasçılarda olduğu gibi artık onların tözlerinin kendileri değildirler.

2) Çünkü onlara göre duyusal şeyler bir planlar, dolayısıyla sonuçta, sayılar topluluğudur.

3) "he en tois skepsis" deyimi (satır 31), Sokrates'in *Phaidon*'da ilk defa ortaya attığı (99 e vd.) tanımlar yöntemi (kavram felsefesinin ifadesi) ile ilgilidir. Bu yöntem şeyleri, "olaylar" (erga) bakımından değil, kavramlar ve tanımlar (logoi) bakımından göz önüne almaktan ibarettir. Bu kavramlar Platon'da mantıksal bir araştırmanın hareket noktası ödevini görürler. Bu araştırma onları *konuşmada, düşüncede sahip oldukları karşılıklı* ilişkilerine göre düzenlemekle sonuçlanır. Tanımlar yöntemine sadık olan Platon, o halde, Pythagorasçı görüşü iki noktada terk edecekti: Birinci olarak o, sayının şeylerin doğasının kendisini teşkil ettiğini kabul etmesinin imkânsız olduğunu itiraf etmekteydi. İkinci olarak, belli bir sayı, artık bir şeyin özünü ifade edemezdi – Aristoteles'in 22. satırdan itibaren sürekli olarak işaret ettiği Pythagorasçıların *matematizmi* ile Platon'un *paradigmatizmi* (modelcilik) arasındaki benzerlik ve farklılıklar bunlardır. Her iki öğretide de birlik, şeylerin özüdür, bir niteliği değildir (22-24. satır) ve sayılar, duyusal şeylerin özünün nedenidir (24-25. satırlar) Ancak Platon için *maddi ilke* (to aperion), artık bir değildir; bir İki olan'dır. (25-27 satırlar). Öte yandan sayılar, duyusaldan ayrıdırlar ve artık şeylerin kendileri değildirler (27-28. satırlar) nihayet "matematiksel nesneler" (mathematika), Platon'da, İdealarla duyusal dünya arasında aracı varlıklardır (28-29 satırlar). Bütün bu noktalarla ilgili olarak Alek., 54, 23 vd.; Bonitz, 94; Robin, sur une hypothese récente relative à Socrate, *Revue des Etudes grecques*, XXIX, 1916, s. 129 vd. (= *La Pensée hell.*, s. 172) ve özellikle bizim geniş bir biçimde yararlandığımız Ross'a (I, *Giriş*, XLV-XLVI) bkz.

4) Bu parantez Platon'un Diyalektik'in yaratıcısı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Sekt. Empir., (*adv. Mathem.*, VII, 7) ve Diog. Laert., (IX, 5, 25 = fragm. 54, 1484 b 30, Rose) tarafından nakledilen bir rivayete göre Aristoteles, onun keşfini Elealı Zenon'a maletmekteydi (heuretes tes dialektikes).

Aristoteles'in Diyalektik'i ve onun Platon'un Diyalektik'inden farklılıkları konusunda bakınız: Ch. Thurot, *Etudes sur Aristote*, s. 118-153; Hamelin, *le Systeme d'Aristote*, s. 226 vd.; *Vocab. de la Phil.*, "Dialectique" maddesi, I, s. 160-161; Le Blond, *Log. et math.*, s. 6 vd.: Robin. *Aristote*, s. 41. Bu referanslarda Analitik ve Diyalektik'in kendi özel alanlarına ilişkin ilginç açıklamalara rastlanacaktır. Ana tanımlar *Int. Arist.*'te verilmiştir (183, a 27). Diyalektik'in rolü Aristoteles tarafından *Topikler*'de incelenmiştir (I, 2). – Platon için sürekli olarak duyusalın dışarı atılması ile akılsala ve doğruya doğru bir ilerleme olan Diyalektik, Aristoteles için artık sadece *konulmuş olan bir probleme* (problema) evet veya hayırla cevap verme ve akla uygun görünen kanaatler ve öncüllerden hareketle akıl yürütme sanatıdır. Dış görünüşü bakımından onun özelliğini diyalog (dialegesthai) teşkil eder. Diyalogda cevaplar artık Platon'da olduğu gibi gerçek nedene veya öze

mesinin nedeni tek sayılar dışındaki[1] bütün sayıların, herhangi bir plastik maddeden çıkar gibi kolayca İki olan'dan çıkabilece-

---

kadar yükselmeye değil, yalnızca güçlükten kurtulmaya ve çelişkiden kaçınmaya yararlar. Kıyas, Analitik'in olduğu gibi Diyalektik'in de aracıdır. O, akıl yürütmenin düzgün olmasını sağlar. Ancak diyalektik akıl yürütmenin öncülleri sadece akla uygun, muhtemeldir. Onlar, nesnel ilişkileri değil, "ortak yerler" (*topoi, loci, loci communes*) altında toplanan kanıları ifade ederler. O halde bunlar retorik akıl yürütmenin kaynağı ve ilkesidirler. "Ortak yerler" (topoi) *Retorik*'te (II, 26, 1403 a 18) şöyle tanımlanır: Farklı konuları ele alan çok sayıdaki retorik akıl yürütmenin kendisinde birbirleriyle birleştikleri şey. (Theophrastos'un Alek. tarafından nakledilen (*in Arist Topic.*, 126, 14, Wallies) tanımına ve Alek.'un bu tanım hakkında geliştirdiği düşüncelerine de bakınız). Özetle "topoi", "ele alınan çeşitli konularda yararlanılan bütün kanıtların kendilerine bağlanabilecekleri bazı genel başlıklar, maddeler"dir (*Logique de Port-Royale*, 3. Partie, ch XVII). Ross (*Aristotle*, s. 59) onları renkli bir benzetme ile "diyalektik akıl yürütmenin kanıtlarını kendisinden çıkarması gereken güvercin yuvaları"na benzetiyor. *Topikler*'de incelenen "yerler"in sayısı 337'dir. Bunlardan 103'ü ilinek, 81'i cins, 69'u ayrım ve 84'ü tanımlarla ilgilidir. Bu "yerler"den hareket eden akıl yürütme, sadece muhtemel olana erişir (bkz. *Topikler*, I, 1, 100 a 29: *dialektikos de syllogismos ho eks endokson syllogismos*) – Diyalektik, bilimin meydana gelişinde, özellikle ilkelerin ortaya konmasında önemli bir rol oynar (bkz. Γ, 4 ve notları; Hamelin, *Le Syst. d'Ar.*, s. 231 vd.). Bu biçimde tasarlanmış olan ihtimaliyet kuramı aynı zamanda Retorik ve ikna etme sanatına bir giriştir.

1) Kelimesi kelimesine çevirmek gerekirse: "ilk sayılar dışındaki" (ekso ton proton). Bu ifadenin anlamını belirlemek güçtür. Alek.'a göre (57, 12 ve 57, 28) Aristoteles "protoi"den genel olarak (haplos) ilk sayıları, yani "tous monadi mone metroumenous"u veya hatta genel olarak *tek* sayıları kastetmektedir. Aristoteles'in şerhçileri de sonuç itibariyle bu son yorumu kabul etmişlerdir. Bonitz (94-95), gerek Alek.'un, gerekse çağdaş Aristotelesçilerin (Brandis, Trendelenburg, Zeller...) çeşitli görüşlerini tartıştıktan sonra şu sonuca varmaktadır: *Propterea, ait igitur Aristoteles, pro materiali principio Plato dyadem videtur posuisse, quia numeri, quorum ad naturam vel similitudinem ideas suas redegerat, magnam partem dyadis ope progignstur, exeptis nimirum numeris vel inoivisibilibis vel omnino imparibus.* Ve o yorumunu *Parmenides* (114, a) üzerine dayandırmaktadır. Robin (*La Th. Platon.*, s. 661, not 266-II) kendi hesabına, "proton"un "peritton"la aynı anlamda olduğunu düşünmektedir. Ross (I, 173-176), daha önceki bütün sistemleri, uzun uzun eleştirmektedir: ancak onun önerdiği çözüm de pratik olarak aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü o Heinze ile birlikte "proton" diye değil, "peritton" diye okumaktadır.

Eğer bu açıklama kabul edilirse, Aristoteles'in düşüncesini şöyle anlamak gerekir: Aristoteles, tek sayıların İki olan'dan çıkmadığını söylemek istemiyor; onların meydana gelişinin çift sayılarınkinden daha zor olduğunu söylemek istiyor. Bu sonuçları ele alırsak (krş. N, 3, 1091 a 10), Belirsiz İki olan'dan hareketle 2, 4, 8 dizisi, sonra 6 ve 10 meydana getirilebilir. Ancak tek sayılar yalnızca İki olan'ın yardımıyla meydana getirilemezler: Sayının formel ilkesi olarak değil, kurucu öğesi olarak Bir olan'a başvurmak gerekir. Bu ise sistemde kesinlikle kabul edilemez bir şeydir. Ross'un belirttiği gibi (adı geçen yerde): "really it is only 2 and its powers that could neatly be produced out of the 1 and the indefinite dyad: Cf. N, 1091 a 9-12. In Parmenides 143 c-144 a 3 is derived from 1 and 2 (the number 2, not, as Ar. says, the indefinite 2) by addition, and the numbers higher than 3 are derived from 2 and 3 by multiplication, Primes are not there excepted; Plato speaks as if all the higher numbers could be got by multiplication. Nothing in the works of Plato corresponds exactly to what Ar. says here".

988 a ği inancıdır. Ancak gerçeğin kendisi buna ters düşmektedir[1] ve bu görüş, akla uygun bir görüş değildir. Çünkü onlar, birçok şeyi maddeden çıkartmaktadırlar. Buna karşılık onlara göre form, ancak tek bir defa meydana getirebilir. Oysa bizim gözlemlediğimiz, tek bir maddeden ancak tek bir masanın çıktığı, 5 formu uygulayan insanın ise tek bir şey olduğu halde, birçok masayı meydana getirdiğidir. Dişiyle erkeğin ilişkisi de buna benzerdir: Çünkü dişi ancak tek bir döllenme ile döllendiği halde, erkek birçok dişiyi döller Ancak bunlar da ilk ilkelerin benzeridirler.

O halde Platon sözünü ettiğimiz noktalarda görüşlerini bu biçimde ortaya koymuştur. Yukarıdaki sözlerimizden açık olarak onun yalnızca iki tür nedenden yararlandığı ortaya çıkmaktadır. 10 Bunlar formel ve maddi nedenlerdir[2] (çünkü İdealar, bütün diğer şeylerin özünün nedenleridir ve Bir olan da İdeaların özünün nedenidir). Niteliklerin taşıyıcısı olan (ve duyusal şeylerle ilgili olarak İdeaların, İdealarla ilgili olarak da Bir olan'ın hakkında tasdik edildiği) maddeye gelince, o, İki olan'dır, yani Büyük ve Küçük olan'dır. Platon ayrıca bu iki öğenin birini İyiliğin, diğerini kötülüğün nedeni olarak almaktadır.[3] Bu daha 15 önce belirttiğimiz gibi önceki döneme ait bazı filozofların, örneğin Empedokles ve Anaksagoras'ın savunmaya çalıştıkları görüştür.[4]

7. Bölüm < İncelenen Sistemlerin Aristoteles'in Dört Nedeni İle İlişkileri >

İlk ilkeler ve gerçek üzerinde düşünmüş olan filozofları kısaca ve özet olarak gözden geçirdik. Onların bu ilkeler ve gerçekten söz ediş tarzlarını da yine kısaca inceledik. Bununla bir-

1) Maddeyi *çok*, formu *tek* olarak tasarlayan Platon'a, Aristoteles buna ters görüntü gösteren duyusal şeylerin tanıklığı ile karşı çıkıyor.

2) Alek.'un (59, 28) ve Bonitz'in (96) haklı düşüncelerine göre (bu noktada R. G. Bury'nin *Philebos* neşrinin *önsözüne* de bakınız: s. LI ve LII) Aristoteles, çoğunlukla, *Timaios* (28 c vd.) ve diğer diyaloglarda, fail neden ve ereksel nedenin hâkim bir rol oynadığını unutmaktadır.

3) İyiliğin nedeni Bir olan, Kötülüğünkü ise İki olan'dır.

4) 3, 984 b 8 ve 985 a 3. Öte yandan Empedokles ve Anaksagoras'ın bu görüşü ileri sürmüş oldukları şüphelidir (Robin'in *La Th. Platon*'da yaptığı eleştiri ile karşılaştırın: s. 577, not 541).

20 likte bu inceleme bize önemli bir tespitte bulunma imkânını sağladı: "İlke" ve "neden"den söz edenler içinde hiçbiri bizim *Fizik*'te belirlediğimiz nedenler[1] içine giremeyecek herhangi bir ilkeyi anmamışlardır. Tersine onların tümü, belirsiz bir biçimde olmakla birlikte, bu nedenlerden birini sezmiş görünüyorlar. Çünkü bir kısmı ilkeden-ister onu bir, ister çok farz etsinler ve yine ister onun bir cisim olduğunu, isterse cisim-dışı bir şey olduğunu kabul etsinler, bir madde olarak söz etmekte-
25 dirler. Örneğin Platon'a göre o, Büyük ve Küçük olan,[2] İtalya okulu için Belirsiz olan, Empedokles için Ateş, Toprak, Su ve Hava, Anaksagoras için benzer parçalardan meydana gelen sonsuz şeylerdir. O halde bütün bu filozoflar, bu tür bir nedeni[3] sezmişlerdir. Havadan veya Ateşten veya Sudan veya Ateşten daha yoğun, Havadan daha seyrek olan bir şeyden – çünkü ba-
30 zıları da ilk öğenin bu türden olduğunu söylemişlerdir[4] – söz edenler için de aynı durum söz konusudur.

O halde bu filozoflar sadece maddi nedeni kavramışlardır. Ancak bazıları, örneğin Dostluk ve Nefreti veya Akıl'ı bir ilke olarak
35 kabul edenler,[5] hareketin kaynağını zikretmişlerdir. – Öze, yani formel töze gelince, hiç kimse açık olarak onu ortaya çıkarmamıştır.[6] Ona en çok yaklaşanlar, yine İdeaların varlığını savunanlardır. Çünkü onlar ne İdeaların, duyusal şeylerin maddesi ol-
988 b duğunu, ne de Bir olan'ın İdeaların maddesi olduğunu söylemektedirler. Onlara göre İdealar, hareketin kaynağı da değildirler (tersine onlar daha ziyade İdeaların, hareketsizliğin ve sükûnetin nedenleri olduğunu söylemektedirler.[7]) Onlar İdeları diğer her şeyin özü, Bir olan'ı ise İdeaların özü olarak ortaya
5 koymaktadırlar. – Eylemler, değişmeler ve hareketlerin *kendisi*

1) II, 3, ve 7.
2) Büyük ve Küçük olan, o halde, bir "cisim-dışı madde"dir (hyle asomatos).
3) Yani maddi nedeni.
4) Muhtemelen Alek.'un düşündüğü gibi (60, 8) Anaksimandros'un tilmizleri değil, Anaksimenes'in izleyicileri söz konusudur.
5) Sırasıyla Empedokles (Dostluk ve Nefret), Anaksagoras (Akıl, Nous), Parmenides ve Hesiodos (Aşk); Krş. Alek., 61, 30.
6) Krş. *Hayvanların Oluşumu*, V, I, 778 b 5.
7) *Topikler*'de Aristoteles (II, 7, 113 a 27), İdeaların bizde olmaları durumunda, hareket ettiğimiz zaman *hareketli* olduklarını göstermişti. Bu pasajda ise İdealar sadece *hareketsiz* varlıklar olarak değil, aynı zamanda hareketsizliğin nedenleri olarak takdim edilmektedirler. Bu parantezin anlamı ile ilgili olarak başvurun: Robin, *La Th. Platon.*, s. 94-95, not 101.

için oldukları şeye gelince, onlar onun bir anlamda neden olduğunu kabul ediyorlar. Ancak ondan bu anlamda, yani *doğası bakımından bir neden olması* anlamında söz etmiyorlar.(1) Çünkü Akıl'dan veya Dostluk'tan söz edenler, bu nedenleri bir İyi olarak ortaya koyuyorlar; ancak varolan bir şeyin onlara erişmek için var olduğunu veya varlığa geldiğini söylemiyorlar. Tersine
10 onlara göre bu ilkeler, varlıkların hareket ettirici nedenleridirler. Aynı şekilde Bir olan'ın veya Varlık'ın, İyi olduğunu söyleyenler, onun, tözün nedeni olduğunu söylüyorlar; ancak tözün onun için var olduğunu veya varlığa geldiğini söylemiyorlar. Bundan dolayı onlar bir anlamda İyi olan'ın hem neden olduğunu söylüyorlar, hem de söylemiyorlar.(2) Çünkü onlar onu,
15 *iyi olması bakımından bir neden* olarak ele almıyorlar, yalnızca *ilineksel olarak bir neden olması* bakımından ele alıyorlar.(3)

O halde bütün bu filozofların tanıklıkları, gerek sayıları, gerekse mahiyetleri bakımından nedenler üzerine yaptığımız bu analizde haklı olduğumuzu göstermektedir. Çünkü onlar bir başka nedenin varlığına erişememişlerdir. Ayrıca nedenleri araştırırken onları ya bu dört bakımdan veya sadece onlardan biri bakımından göz önüne almamız gerektiği açıktır.

Şimdi de bu filozofların her birinin bu ilk ilkeler hakkında söyledikleri şeyler ve onlara karşı tavırları ile ilgili olarak ortaya
20 çıkabilecek güçlükleri gözden geçirmemiz gerekmektedir.

8. Bölüm < Platon'dan Önceki Sistemlerin Eleştirisi >

Evrenin bir olduğunu söyleyen ve maddesi olarak, cisimsel ve uzamlı maddesi olarak tek tür bir şeyi kabul edenler,(4) kuşkusuz bir sürü yanlışa düşmektedirler. Çünkü onlar, cisimsel-

---

1) Başka deyişle, ereksel nedeni bir ereksel neden olarak ortaya koymuyorlar.

2) Bütün bu pasaj için, yorumunu benimsediğimiz Robin'e bakınız. *La Th. Platon.*, s. 509, not 543-IV. Aristoteles şunu demek istiyor: Bütün bu filozoflar ereksel nedeni sanki gerçekte bir fail nedenmiş gibi göz önüne alıyorlar. Aynı şey İdealar için de söz konusudur.

3) Yani ister Anaksagoras ve Empedokles'te olduğu gibi fail nedenin bir ilineği olmak bakımından, isterse Platoncularda olduğu gibi formel nedenin bir ilineği olmak bakımından. – Bir olan'ın ve Varlık'ın, var olanın nedenleri oldukları söylenmektedir; ancak onların ereksel neden olarak öyle oldukları söylenmemektedir. Şimdi eğer onlar yüklem olarak iyi olmaya sahiplerse bundan İyi olan'ın neden olduğu, ancak ilineksel olarak neden olduğu ortaya çıkar: (St. Thomas, s. 61, not 179).

4) Bunlar ilk Doğa Filozofları, şeylerin ilkesi olarak dört öğeden birini kabul edenlerdir.

olmayan şeyler de var oldukları halde onların öğelerini değil, *yalnızca cisimsel varlıkların* öğelerini kabul etmektedirler. Sonra
25 onlar oluş ve yok oluşun nedenlerini ortaya koyma ve tüm şeylerin fiziksel bir açıklamasını verme çabalarında hareketin ilkesini ortadan kaldırmaktadırlar.[1] Bundan başka onlar tözü, yani özü, hiçbir durumda bir neden olarak kabul etmemek ve ayrıca öğelerin, yani Ateş, Su, Hava ve Toprak'ın birbirlerinden nasıl çıktığını araştırmaksızın, Toprak dışında herhangi bir basit cismi varlıkların ilkesi olarak adlandırmak hatasını işlemektedir-
30 ler;[2] Çünkü bazı şeyler birbirlerinden birleşme, bazıları ise ayrılma ile çıkarlar. Bu ise onların göreli öncelik ve sonralıklarını belirlemede büyük bir öneme haizdir. Çünkü bir bakıma en asli ilke
35 olma özelliğinin, kendisinden hareketle diğerlerinin birleşme ile meydana geldikleri ilk şeye ait olması ve bu özelliğin bütün cisim-
989 a ler arasında onların en hafifi ve en incesine ait olması gerekir. Bu nedenle ilkenin Ateş olduğunu söyleyenler bu görüş tarzını en büyük bir istekle paylaşacaklardır. Öte yandan bütün diğer filozoflar da cisimsel şeylerin öğesinin bu türden olması gerektiğini kabul etmektedirler. Hiç olmazsa tek bir öğenin varlığını ileri sürenler
5 içinde hiçbiri Toprağın öğe olduğunu söylememiştir. Bunun nedeni hiç kuşkusuz onun kısımlarının kabalığıdır (Diğer öğelerin her biri kendisini savunan taraftarlar bulmuştur. Çünkü bazıları öğenin Ateş, bazıları Su, başka bazıları ise Hava olduğunu söylemektedirler. Ancak onlar neden insanların çoğunun söylediği gibi Top-

---

1) Bununla birlikte oluş ve yokoluşu açıklamak için hareket ettirici neden, zorunludur.

2) 29-989 a 18. satırlar arasındaki akıl yürütme çok incedir. Krş. Alek., 65, 2 vd. ve özellikle Colle, s. 113-115. – Aristoteles, ilk Doğa Filozoflarını, öğelerin birbirlerinden nasıl çıktıkları konusuyla ilgilenmeksizin, onlardan herhangi birini gelişigüzel bir tarzda ilke olarak kabul ettiklerinden ötürü eleştirmektedir. *Oysa onların birbirlerine göre olan öncelik ve sonralıklarını* belirlemeyi ve dolayısıyla gerçekten aslî olan öğeyi seçmeyi mümkün kılan biricik önemli nokta budur. Çünkü a) eğer bileşenin (composant) bileşimden (composé) önce geldiği *oluş* sırası bakımından öncelik göz önüne alınırsa, öğe olarak en ince cismi kabul etmek gerekir. Doğa Filozofları da zaten bu biçimde akıl yürütmüşlerdir: Çünkü onlardan hiçbiri, sağduyunun teşviklerine rağmen, Toprak'ı seçmemiştir. Ancak bu takdirde ilke olarak Ateşi kabul etmeyen herkesin yanılmış olduğu açıktır (çünkü tartışmasız olarak en ince öğe, Ateş'tir): b) Eğer tersine bileşimin bileşenden önce geldiği *öz* sırası bakımından öncelik göz önüne alınırsa, ters bir sonuca varılır. O zaman ilk öğe olması gereken, Toprak olacaktır. Oysa hiçbir Doğa Filozofu ona bu önceliği bahşetmemiştir. Her neyse Doğa Filozoflarının tavrı, savunulamaz. Seçilen öğe ve içine yerleşilen bakış açısı ne olursa olsun, oluş bakımından ilk olan öğe, öz bakımından sonuncu; öz bakımından ilk olan öğe ise oluş bakımından sonuncu olacaktır. O halde dört öğenin hiçbirinin gerçekten ilk olduğu söylenemez (krş. Sylv. Maurus, 30).

rak'ın da öğe olduğunu söylememektedirler? Çünkü insanlar her
10 şeyin Toprak'tan olduğu görüşündedirler. Hesiodos'un kendisi de[1]
bütün cisimlerden önce ilk olarak Toprak'ın meydana geldiğini
söylemektedir. Bu görüş bu kadar eski ve popülerdir!). Bu akıl yürütmeye göre, o halde, ne ilk ilkenin Ateş'ten başka herhangi bir
öğe olduğunu söyleyen, ne de havadan yoğun, ancak sudan ince
olduğunu kabul edenler haklı olacaktır. Ancak öte yandan eğer
15 oluş bakımından sonra gelen doğa bakımından önce ise ve bileşik
olan, karışmış olan, oluş bakımından sonra ise, yukarda söylenenin
tersinin doğru olması, yani suyun havadan, toprağın sudan önce
gelmesi gerekir.

Tek bir nedenin[2] varlığını ileri süren filozoflar hakkında söyleyeceklerimiz bunlardır. Ancak bu aynı düşünceler birden fazla nede-
20 nin varlığını kabul edenler için de geçerlidir. Şeylerin maddesi olarak
dört cismi kabul eden Empedokles'in durumu böyledir. Çünkü o da
bir kısmı yukarda zikrettiklerimizin aynı olan,[3] diğerleri ise ona
özgü olan güçlüklerle karşı karşıyadır. Çünkü önce bu cisimlerin birbirlerinden meydana geldiklerini görüyoruz. Bu ise aynı cismin her
zaman Ateş veya Toprak olarak kalmaması anlamına gelir (Doğa üze-
25 rine olan eserimizde bu noktayı inceledik)[4]. Varlıkların hareketinin
nedeni ve bununla ilgili olarak bir mi yoksa iki neden mi kabul etmemiz gerektiği konusuyla ilgili olarak da Empedokles'in ne doğru, ne
de hatta kendi sistemine tam uygun düşen bir tarzda konuşmadığını
kabul etmemiz gerekir.[5] Nihayet onun görüşünün paylaşılması durumunda niteliksel değişmenin, zorunlu olarak feda edilmesi gerekir.
Çünkü bu varsayıma göre ne soğuk olan sıcak olandan, ne de sıcak
olan soğuk olandan çıkacaktır. Çünkü eğer çıkarsa karşıtların kendilerini kabul eden bir şeyin, Ateş ve Su olacak bir gerçekliğin olması gerekir. Bu ise Empedokles'in kabul etmediği bir şeydir.[6]

---

1) *Theogonie*, à, 16 vd.

2) Maddi nedenin

3) Yukarıda 988 b 24 ve 28'de zikredilen ve Aristoteles'in bir daha ele almayacağı güçlükler kastedilmektedir.

4) "*Gök Üzerine*", III, 7; "*Oluş ve Yokoluş Üzerine*", II, 6, 333 a 16 – Empedokles'in öğretisine ilk itiraz: Gerçekten birbirlerine dönüşen öğeler, aynı kalmadıklarından dolayı, ilkeler olamazlar.

5) Yukarda bkz. 4, 985 a 23 (Bonitz, 101). Bu ikinci itiraz Dostluk ve Nefret'in Empedokles'te oynadıkları rolün belirsizliği ile ilgilidir.

6) Bonitz'in belirttiği gibi (101-102), 22-24. satırlardaki itirazı yeniden ele alan üçüncü itiraz: Değişme içinde varlığını koruyan, karşıtlıkların taşıyıcısı olan belirsiz (aneidos) bir özne zorunludur (krş. Alek., 60, 29).

30 Anaksagoras'a gelince, eğer onun iki öğeyi kabul ettiği farz edilirse,[1] bu faraziye Anaksagoras'ın kendisinin açık olarak ortaya koymadığı, ancak eğer gözlerinin önüne serilmiş olsaydı kabul etmesinin muhakkak olacağı bir akıl yürütme ile tam bir biçimde uyuşmuş olacaktır. Evet, gerçi başlangıçta her şeyin birbiriyle karışmış bir durumda bulunduğunu söylemek başka bakımlardan saçmadır; çünkü bu, bu karışımdan önce onların karışmamış bir biçimde var olmalarını gerektirir ve çünkü doğa herhangi bir şeyin

989 b herhangi bir şeyle birleşmesine izin vermez ve nihayet çünkü bu durumda hâl ve ilineklerin tözlerden ayrılabilmeleri gerekir (çünkü birleştirilebilen şeyler, birbirlerinden ayrılabilirler.[2]) Bununla birlikte söylemek istediği şeyi açık bir biçimde dile getirerek Anaksagoras'ın düşüncesini izlersek, o, görüşleri bakımından belki bize

5 belli ölçüde çağdaş görünecektir:[3] Çünkü eğer başlangıçta hiçbir şey diğerinden ayrı değildiyse, o zaman, kuşkusuz, var olan töz hakkında hiçbir şey söylemek doğru olamazdı. Şunu demek istiyorum ki örneğin o ne beyazdı, ne siyah; ne griydi, ne de başka herhangi bir renkteydi. O, zorunlu olarak, renksizdi. Çünkü eğer renkli olmuş olsaydı, bu renklerden birine sahip olması gerekirdi. Aynı şekilde ve aynı nedenden ötürü onun ne tadı, ne de benzeri

10 herhangi bir niteliği vardı. Çünkü onun ne herhangi bir niteliği, ne de herhangi bir niceliği olabilirdi. O, herhangi bir belli şey de olamazdı. Çünkü eğer öyle olsaydı, özel formlardan birinin ona ait olması gerekirdi. Bu ise her şeyin birbirine karışmış bir durumda olmasından ötürü imkânsızdır. Çünkü bu, herhangi bir belli formun, daha önce karışımdan ayrılmış olmasını gerektirirdi. Oysa

15 Anaksagoras Akıl'ın dışında her şeyin birbirine karışmış bir durumda olduğunu söylemektedir. Ancak Akıl, karışmamış ve saftı.[4] Bundan onun ilkelerinin "Bir olan" (çünkü basit ve karışmamış olan odur) ve "Başka olan" olduklarını söylemesi gerektiği sonucu

---

1) Nous ve benzer şeylerin (homoiomere) başlangıçtaki karışımı, madde.

2) Nitelik ve ilinekler, tözlerle karışabildiklerine göre, onlardan ayrı da bulunabilirler. Bu takdirde ise onların "bağımsız" (kata hauta) bir varlık ve gerçeklikleri olması gerekir (Alek., 68, 20 vd.).

3) Yani görüşleri, Platon'un görüşlerine yaklaşacaktır

4) Krş. Fragm, 12, Diels ve *Ruh Üzerine*, I, 2, 405 a 14 – Anaksagoras, "Nous"unu maddi öğeler arasında saymaktadır (fragm. 12) Yalnız o, öğeler içinde en hafif ve en saf olanıdır. Aristoteles'in işaret ettiği müphem eğilim dışında Anaksagoras "Nous"u maddeden ayrı ve cisimsel olmayan bir ilke olarak göz önüne almamaktadır. Anaksagoras'ın Nous'u ile Empedokles'in Dostluk ve Nefret'i arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur.

çıkmaktadır. Bu Başka olan, belirlenmeden ve herhangi bir form almadan belirsiz olanın sahip olduğunu farz ettiğimiz[1] özellikte olan bir şeydir. O halde düşüncelerini ne doğru, ne de açık bir biçimde dile getirmemekle birlikte Anaksagoras, daha sonraki filozofların söyledikleri ve bugün daha açık bir biçimde doğru olduğu
20 görülen şeye benzer bir şey söylemek istemektedir.

Ancak bütün bu filozofların düşünceleri yalnızca oluş, yokoluş ve hareketle ilgilidir. Çünkü onların ilkeleri ve nedenlerini araştırdıkları varlık, pratik olarak, yalnızca bu tür varlıktır. Görüşlerini var olan her şeyi içine alacak biçimde genişletenler ve var olan şeyler arasında bazısının duyusal olduğunu, bazısının
25 ise duyusal olmadığını kabul edenlere gelince, onlar kuşkusuz her iki tür varlığı da incelemektedirler. Bundan dolayı girişmiş olduğumuz araştırma açısından görüşlerinde neyin doğru, neyin yanlış olduğunu görmek üzere tercihen onların öğretileri üzerinde durmamız uygun olacaktır.

"Pythagorasçılar" diye adlandırılanlar, Doğa Filozoflarınınkilerden daha uzak[2] ilke ve öğeleri ele almaktadırlar (bunun ne-
30 deni onların ilkelerini duyusal-olmayan şeylerden çıkarmalarıydı. Çünkü astronominin konusu olanların dışında matematiksel nesneler hareketsiz varlıklar sınıfına aittirler). Bununla birlikte onların tüm tartışma ve araştırmaları gene de Doğa hakkındadır.[3] Çünkü onlar göğün nasıl meydana geldiğini tasvir ederler ve onun farklı kısımlarında olup bitenleri, hâlleri ve işlevlerini anlatır-
990 a lar.[4] İlke ve nedenlerini, bunları açıklamakta kullanırlar. Bu ise onların var olanın tamamen duyusal olandan ve gök küresi denen şeyin içinde bulunandan ibaret olduğu konusunda diğerlerinin, yani Doğa Filozoflarının görüşlerini paylaştıkları anlamına gelir.
5 Bununla birlikte yukarda dediğimiz gibi,[5] Pythagorasçıların sözünü ettikleri ilke ve nedenler, onları kendi sistemleri içinde daha

---

1) "Biz, yani Platoncular". Çoğul formu ile ilgili olarak aşağıda 9, 990 b 9 nolu nota bakınız Platoncuların "Başka olan"ları (heteron, allox, me, me hen) hakkında bakınız: Robin, *La. Th. Platon.*, s. 660, not 261. Sonuç olarak Başka olan, Büyük olan ve Küçük olan'dan meydana gelen belirsiz İki olan veya başka deyişle Aristoteles'in bizzat kendisinin "ilk madde"sidir (materia prima).

2) Duyulardan daha uzak, daha soyut ve dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesine göre şeylerin ilk nedenlerine daha yakın olan ilke ve öğeler. O halde Pythagorasçılar kendilerinden önce gelenlere göre bir ilerleme teşkil ediyorlar.

3) İlkeleri duyusal-üstü olmakla birlikte.

4) Örneğin yıldızların doğuş ve batışlarını vb. (Alek., 72, 29-30).

5) 989 b 31.

yüce bir gerçeklik planına yükseltmek için yeterlidir ve bu neder ve ilkeler, doğa hakkındaki görüşlerinden çok bu gerçeklik planına uygun düşmektedirler. Ancak Sınır ve Sınırsız olan'ın, Tek ve Çift olanın var olan biricik şeyler olarak kabul edilmeleri durumunda hareketin nasıl ortaya çıkabileceğini[1] veya hareket ve değişme ol-
10 maksızın oluş ve yokoluşun nasıl mümkün olabileceğini veya gökte hareket eden cisimlerin, hareketlerini nasıl yapabileceklerini bize söylememektedirler. Ayrıca uzaysal büyüklüğün onların bu öğelerinden[2] meydana geldiğini teslim etsek veya bunun kanıtlandığını kabul etsek bile, cisimlerin bazısının ağır, bazısının hafif olmasını nasıl açıklayabiliriz? Kendi varsayımlarına ve söyledikleri şeylere bakarsak, onların sadece matematiksel cisimlerin de-
15 ğil, duyusal cisimlerin de açıklamasını verdikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eğer onlar hiçbir zaman Ateş'ten, Toprak'tan ve bu tür diğer cisimlerden söz etmemişlerse, bunun nedeni, bence, özel olarak duyusal varlıklar hakkında geçerli olacak ayrı bir açıklamalarının olmamasıdır.[3]

Ayrıca[4] şu iki görüşü, sayının özel biçimlerinin ve bizzat kendisinin gerek ta başlangıçtan itibaren, gerekse şimdi, gerek evrende var olan, gerekse varlığa gelen her şeyin nedenleri ol-
20 dukları, öte yandan evrenin kendisinden meydana geldiği bu sayıdan başka bir sayı olmadığı görüşlerini birbirleriyle nasıl uzlaştıracağız? Pythagorasçılar evrenin belli bir bölgesine sanıyı ve

1) Çünkü sayılar hareketsizdirler ve hiçbir hareketin nedeni değildirler (Alek., 72, 25).

2) Yani sayılardan. Matematiksel cismin (corpus mathematicum, to megethos) sayılardan meydana geldiğini kabul etmek güçtür (krş. M, 6, 1080 b 20); Duyusal cisimlerin niteliklerini sayılarla açıklamak ise, çok daha güçtür (N, 3, 1090 a 30; *Gök Üzerine*, III, 1, 300 a 15).

3) Özel olarak duyusal varlıklar hakkında geçerli olacak bir açıklamaları yoktur; çünkü matematiksel ilkeleri, onları açıklamak için yeterlidir.

4) Bu bölümün son kısmının bütünü (18-32. satırlar) yorumlanması son derece güç bir özellik göstermektedir. Bonitz (106) Aristoteles'in buradaki kanıtlamasını, tümüyle anlamadığını itiraf etmektedir. O, metnin bozuk olduğunu düşünmektedir, ve önerdiği – ve çeşitli itirazlara yol açan (Ross, I, 185) – düzeltmelere rağmen, sözlerini şöyle bitirmektedir: *Ipsius sententiae explicationem feliciori interpreti relinguo.*

Ross'un (I, 184-185) ve özellikle Colle'un (125-126) analizleri, tüm pasajla ilgili tatmin edici bir açıklamayı mümkün kılmaktadır.

Aristoteles'in bütün eleştirisi, Pythagorasçıların şeylerin *nedenleri* olarak sayılarla, onların *içkin* ve *kurucu öğeleri* olarak sayıları birbirlerine karıştırmalarına yönelmektedir: Sayı, özel biçimleri ile, nasıl aynı zamanda a) hem şeyleri teşkil edebilir, onların kendileri olabilir ve b) varlıklarının nedeni olabilir. Alek.'un işaret ettiği üzere (73, 15) bu, özü bakımından birbirinden farklı iki kavramı, yani "neden" (aition) ve "eser"i (aitiaton), özdeş kılma sonucuna götürür. Aristoteles

uygun zamanı, onun biraz yukarı veya aşağısına haksızlık ve cesareti veya karışımı yerleştiriyorlar ve bunun kanıtı olarak da bunlardan herhangi birinin bir sayı olmasını ve kendilerini teşkil eden sa-
25 yısal belirlemelerin uzamın farklı bölgelerine ait olmasından ötürü bu aynı yerde sayılardan meydana gelen birçok büyüklüğün bulunmasını gösteriyorlar. Şimdi eğer durum böyle ise, bu soyutlamalardan her birini temsil ettiğini farz etmemiz gereken sayı, maddi dünyada görünen sayının aynı mıdır? Yoksa ondan başka bir sayı mıdır? Platon onun başka bir sayı olduğunu söylemektedir. Ancak
30 o da gerek bu cisimlerin, gerekse onların nedenlerinin sayılar olduğunu düşünmektedir. Ancak ona göre neden olanlar, akılsal sayılardır; diğerleri ise, duyusal sayılardır.

9. Bölüm < Platon'un Paradigmatizminin Eleştirisi[1] >

Şimdi Pythagorasçıları bir yana bırakalım. Çünkü onları bizim ele aldığımız kadar ele almak yeter. Onlardan nedenler olarak İdeaları ortaya atanlara geçelim. Önce etrafımızdaki şeylerin
990 b nedenlerini kavramaya çalışırken onlar bu şeylerle aynı sayıda

---

şöyle devam ediyor (22. satır): Bu karıştırma özellikle maddi dünyanın içine sanı, uygun zaman, haksızlık, karar, karışım vb. gibi soyutlamaların yerleştirilmesinde kendini gösteriyor: Çünkü eski şerhçiler (Alek., 74, 10 vd.; Askl., 85, 15 vd.) Pythagorasçıların, evrenin merkezine Bir olan'ı, sonra merkeze biraz daha yakın veya ondan biraz daha uzak olan yere (anothen, kathoten, 23. satır) İki olan'ı veya üçe özdeş kılınan sanıyı, yediye özdeş kılınan uygun zamanı (kairos) haksızlığı (Beş), kararı (Altı) ve karışımı (Oniki) yerleştiriyorlar. Şimdi Aristoteles'e göre onların bu yerleştirmelere (apodeiksin) ilişkin olarak verdikleri kanıtlama, yukarda işaret edilen, soyutlama ve gerçek, ideal dünya ile duyusal dünya, aşkın neden ile içkin öğe arasındaki karıştırmayı özellikle apaçık olarak göstermektedir. Çünkü Pythagorasçılar şöyle akıl yürütmektedirler: Örneğin 7 sayısına özdeş kılınmış olan uygun zamanı alalım: Filanca belli sayısal belirlemelere sahip olan göğün filanca yerinde, kendileri de sayılardan meydana gelen belli sayıda göksel cisimler, yani 7 sayısına özdeş kılınmış olan Ülker de bulunmaktadır. Şimdi her iki durumda (uygun zaman ve Ülker) aynı sayı ile karşı karşıyayız. Bu ise bir *öz* ve *yer* birliğini meydana getirir. O halde uygun zaman, filanca yerde bulunur. Aynı bir yere soyut bir kavramı ve fiziksel bir gerçekliği yerleştirmeye bizi götüren böyle bir sonuç, sistemin mahkûmiyetidir. Çünkü Pythagorasçıların kendilerine ne kadar mantıksal görünürse görünsün, böyle bir özdeşleştirmeyi kabul etmek saçmadır (bkz. 5, 997 b 27 ve bununla ilgili not). Bu karıştırmadan kaçınmak için tek yol, Aristoteles'e göre, Platon'un akılsal sayı (arithmos noetos) ile duyusalın içinde bulunan sayı (arithmos aisthetos) arasında yaptığı ayrıma başvurmaktır. Birinci sayı "neden", ikincisi "eser"dir. – 30. satırla ilgili olarak Alek., (75, 14) Platon'un bilinçli olarak uygun zamanın vb.) sayısının somut sayıdan başka bir sayı olduğunu söylediğine dikkati çekmektedir.

Bütün bu bölümle ilgili olarak Burnet'e de başvurun: *L'Aurore de le Ph. gr.*, s. 3, 36. not.

1) Bu bölüm, Z kitabının bir kısmı, M ve N kitaplarının tümü ve *Metafizik*'in diğer bir çok pasajı, Platon'un şifahi öğretiminde sergilendiği, öğrencileri, özellikle Speusippos ve Ksenokrates

başka varlıkları ortaya attılar. Bu, şeyleri saymak isteyen, ancak sayıları az olduğu takdirde onları sayamayacağını düşünerek onları saymak için sayılarını artıran bir adama benzemektedir.
5 Çünkü İdeaların sayısı ile bu filozofların İdealarına erişmek üzere nedenlerini araştırırken kendilerinden hareket ettikleri duyusal şeylerin sayısı hemen hemen birbirine eşittir veya birinci-

---

tarafından savunulduğu biçimde İdealar öğretisinin, bir metamatematik olan öğretinin çok sıkı bir eleştirisini teşkil etmektedir. Aristoteles'in Platon'a karşı polemiğine bu kadar büyük bir boyut verdirmesini nasıl açıklayabiliriz? Sisteminin müsbet kısmı ondan ne fayda sağlamaktadır?

Metafiziğin konusu, maddeden tamamen bağımsız varlıkların ve ayaltı alemindeki oluşun nedeni ve sebebi olan duyusal-üstü tözlerin var olup olmadığını araştırmak ve eğer varsa, ortaya koymaktır. Şimdi bu araştırmanın ta başından itibaren Aristoteles'in, Platon tarafından ortaya atılmış olan çözümle karşılaşması zorunluydu. Platon gerek diyaloglarında, gerekse "şifahi öğretim"inde (agrapha dogmata) bu dünyadaki şeylerin varlığının ve oluşunun hesabını vermek durumunda olan duyusal-üstü tözlerin, tümellerden başka şeyler olmadıklarını ileri sürüyordu. Kısmen Aristoteles'in müsbet ve realist zihniyetinin her zaman için kendilerine kapalı bulunduğu matematiksel nitelikli ve Pythagorasçı kaynaklı mülahazalardan doğmuş olan böyle bir cevap, birinci dereceden ve gerçek töz olarak bireyi göz önüne alan biyolojik temelli bir felsefeyi tatmin edemezdi. Aristoteles İdealara aşkın bir varlık tanımak şöyle dursun – ki bu durumda duyusal şeyler, İdeaların soluk yansımalarından başka şeyler olmayacaklardı, – onlarda işlemleri veya birbirleriyle birleşmeleri ile bizi çevreleyen değişme içinde olan dünyayı açıklamaktan aciz olan genel yüklemlerden, basit *sıfatlar*dan başka bir şey görmemektedir. İdeaların nedenler olmalarına karşı yürüttüğü polemiğinin etkililiği ne olursa olsun, hatta birçok Yunan düşünce tarihçisi ile birlikte Aristotelesçiliğin Platonculuğun ana tavırlarını, pozisyonlarını koruduğu kabul edilse bile, *Metafizik*'in analizlerinin bizi götürdüğü duyusal-üstü tözler, terminolojinin kendisinin işaret ettiğinden çok daha büyük bir ölçüde, Platon'un tasarlamış olduğu ideal gerçekliklerden ayrılırlar: Tanrı, hareket ettirici Akıllar ve Faal Akıl, artık basit kavramlar değildirler, hâkim ve bağımsız eylemleri, varlık ve akılsallıklarında tüm varlıklar ve olayların kaynağı olan *bireyler*dir. Böyle bir sonuç, yalnız başına, aslında birbirinden çok farklı değerde olan buradaki bu kanıtlar bolluğunu açıklamak için yeterlidir. Tamamen pratik bilgelikle dolu olarak Aristoteles, bu kanıtlar yardımıyla Platoncu sistemi tahrip etmeye girişir.

İdealar öğretisinin eleştirisi ile ilgili olarak E. Bréhier, bizce, doğru değerlendirmeyi vermektedir (*Hist. de la Phil.*, I, 189-195. sayfalar); Ayrıca o, Aristoteles'in kanıtlarını iki ana iddia altında toplamaktadır: Ya İdealar bilimin konusudurlar ve tanımlanabilirler; o zaman tözler değildirler; veya onlar, şeylerin tözleridir; ancak o zaman da bilimin konusu değildirler.

Platoncu Diyalektik ile Aristotelesçi Metafizik arasındaki karşıtlık, bütün felsefe tarihçileri tarafından sergilenir. Şimdiden eski olan bir döneme ait olmasına ve yeni-Platoncu öğretilerin incelenmesi amacıyla yazılmış olmasına rağmen E. Vacherot'nun Platon ve Aristoteles'in karşılaştırmalı yöntemlerine tahsis etmiş olduğu unutulmaz sayfalar (*Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie*, cilt III, Paris, 1851, 224-236 sayfalar) nüfuz edici bir analizin örneği olarak kalmaktadırlar.

Bu 9. bölümün bütün bir kısmı hemen hemen kelimesi kelimesine M. 4, 1078 b 34-1079 b 3; 5, 1079 b 12-1080 a 8'de tekrar ele alınmıştır. Metinler ve ayrıntıların tekabülleri ile ilgili olarak M kitabındaki notlara bkz.

ler, ikincilerden daha az değildir.[1] Çünkü her şeye aynı adı taşıyan ve (duyusal) tözlerden bağımsız olarak var olan bir gerçeklik tekabül etmektedir. İster duyusal, ister ezeli-ebedi bir çokluk söz konusu olsun, her türlü çokluğun – gerek asıl anlamında tözlerin, gerekse diğer şeylerin özlerinin – birer İdeası vardır.[2]

Sonra kendileriyle İdeaların varlığını kanıtladığımız[3] diyalektik kanıtların hiçbiri ikna edici değildir. Çünkü onların bazısı zorunlu bir sonuca götürmez. Bazılarından ise bizim kendimizin, İdeaları olmadığını düşündüğümüz[4] şeylerin İdeaları olduğu sonucu ortaya çıkar. Çünkü bilimlerin varlığından kalkan kanıtlara göre, bilimleri olan her şeyin İdeaları olacaktır.[5] Bir çokluğun birliği kanıtına göre olumsuzlamaların da İdeaları olacaktır.[6] Sonra şeyin kendisi ortadan kaybolsa bile bir düşünce konusu olduğunu söyleyen kanıta göre ortadan kalkabilir şeyle-

1) Denmek istenen şudur: İdeaların sayısı hiç olmazsa duyusal varlıkların sayısına eşittir; ondan daha az değildir; daha çok, fazladır (Ayrıca krş. M, 4, 1078 b 36-1079 a 2). Yorumumuz Robin'in yorumudur: (*La Th. Platon.*, s. 122, not 150-III).

2) Bu son cümlenin amacı, İdeaların niçin çok büyük sayıda olduğunu göstermektir. Sadece tözlerin değil, niteliklerin, bağıntıların, olumsuzlamaların, tek kelime ile çok olduğundan dolayı bir kavramın birliğine indirgenmesi mümkün olan her şeyin İdeası vardır.

3. "Biz, yani Platoncular". –A kitabının kaleme alınışı sırasında kendisini Platoncu olarak kabul eden Aristoteles, çoğul birinci şahısla konuşuyor. M kitabında ise onun çoğul üçüncü şahsı kullandığını göreceğiz. Bundan A'nın M'den önce olduğu ve Assos dönemi denen dönemden kaldığı sonucuna varılmıştır. Aristoteles Assos'ta Ksenokrates ile birlikte Hermias'ın sarayında (M.Ö. 348-345 civarında) bir okul kurmuştur. (Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 82, not 981 ve özellikle W. Jaeger, *Studien...*, 33-35).

4. "Biz, yani Platoncular" – *Devlet*'teki mutlak tavrı (596 a) erkenden terk etmiş olan Platoncu okulun öğretisine Syrianus açık bir biçimde işaret etmektedir (107, 8 vd.).

5. Örneğin kendinde Sağlık, kendinde Eşit, kendinde Ölçülebilir vb. var olacaklardır. Bilimin konusu olan şeyler, şu sağlığın, şu eşitin, şu ölçülebilirin dışında var olması bakımından yalnızca bunlardır. Birinciler, yani şu sağlık, şu eşit, şu ölçülebilir ise, sayısız (apeira) ve belirsiz (aorista) olduklarından dolayı herhangi bir türden bilimsel tanımlamaya elverişsizdirler. (Krş. Alek., 79, 4 vd. Alek.'un kendisi de *Peri Ideon*'a dayanmaktadır: fragm. 182, 1508 b 36 Rose).

6. "Çokluğun içinde bulunan bir'le ilgili kanıt (kata to hen epi pollon) Alek., (80, 8-15) ve Bonitz (110) tarafından sergilenmektedir: *de multis rebus sensibilibus veluti de multis rebus pulchris, eadem praedicatur notio universalis, pulchritudinis; quam quum nulla ex illis rebus plane assequatur vel adaequet, diversam ab illis esse et seorsim exstare oportet.* Ancak eğer her çokluğun birliğine bir İdea tekabül ederse, olumsuz bir çokluğun da bir İdeası olacaktır. O zaman "insan-olmayan, canlı-olmayan" (ouk anthropos, ouk zoon) gibi kavramların bağımsız bir varlığı olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bunu ise Platoncuların kendileri kabul etmemektedirler.

rin de İdeaları olacaktır. Çünkü bu şeylerin bir imgesi düşünce-
15 de kalır.(1) Ayrıca bunlardan daha kesin olan kanıtlardan(2) da bir kısmı bizi bağımsız bir sınıf oluşturmadıklarını söylediğimiz bağıntıların İdealarını kabul etmeye,(3) diğer bazıları ise Üçüncü

(krş. *İkinci analitikler,* I, II, 77 a 5). Platon için bir çokluğun birliği, bu çokluğun *dışında*dır ve ondan *önce* gelir "Bir olan, çok olandan önce (gelir)" (hen ti para ta palla). Bu anlayışa Aristoteles "çok olana *bağlı* birlik" (kata ta polla, kata pollon), veya "çokluğun *içinde bulunan* birlik" (epi pollon) anlayışı ile karşı çıkar. Kuşkusuz Platon için olduğu gibi Aristoteles için de ancak tümelin bilimi vardır. Ancak tümel, ona göre, duyusalın kendisinde mevcuttur. O, basit olarak, bir aynı niteliğin birçok öznede tekrarlanmasının imkânıdır.

1) "Ortadan kalkan, yok olan şeyi düşünme"ye (noein ti phtharentos) ilişkin kanıt, Alek., a göre (81, 25–82, 7) şuydu: *İnsan* veya *yaya* veya *hayvanı* düşündüğümüzde, var olan bir şeyi düşünürüz ve özel şeylere ait olan hiçbir şeyi düşünmeyiz (çünkü bu şeyler ortadan kalkar kalkmaz, zihinde *kavramları* kalır). O halde bu özel ve duyusal şeylerin dışında, gerek bu şeyler var oldukları, gerekse var olmadıkları zaman düşündüğümüz bir şey vardır. Çünkü bu şeylerin var olmadıkları durumda düşündüğümüz, var olmayan bir şey değildir. Bu şey, İşte İdeadır. Bu kanıta Aristoteles şöyle itiraz etmektedir: "Platon'un idealar dünyasının dışında olduklarını düşündüğü bireysel ve oluş içinde olan varlıkların" (Bonitz, 110) da birer ideaları olmaları gerekir. Çünkü zihinde kalan "imge" (phantasia), bireysel varlıkların imgesi de olabilir.

2) Bundan önce gelen satırlarda Aristoteles, Platoncuların çeşitli kanıtlarını saymakla yetindi. Bunlar bilimin talepleri, bir çokluğun birliği, ortadan kalkan şeyin zihinde devam etmesi ile ilgili kanıtlardı. Şimdi bunlara haklarında hiçbir açıklama vermediği "daha kesin akıl yürütmeler"i eklemektedir. Alek. (82, 11 vd.), Aristoteles'in kaybolmuş risalesine dayanarak (*Peri Ideon,* I. Kitap (fragm. 182, 1508 b 36 vd., Rose) bütün bu kanıtları muhafaza etmiştir. Onların mükemmel bir yeniden tesis edilmesi ile ilgili olarak Robin'e (*La Th. Platon.*, s. 15 vd.) bakılabilir.

Özellikle bağıntılar kanıtı ile Üçüncü Adam kanıtını içine alan bu "akıl yürütmeler, kanıtlar" (logoi), niçin "daha kesin, daha seçkin" (akribesteroi) kanıtlar olarak nitelendirilmektedirler? Alek., (82, 19-22) bunu bize şöyle açıklıyor: Daha önceki kanıtlar, basit olarak, bireysel varlıkların dışında ortak bir *kavramın* varlığını kanıtladıkları halde, bu sonuncu kanıtlar "kesin bir model"in (paradeigma ti...kyrios on) var olduğunu göstermektedirler. Buna Alek. şunu ekliyor: Özellikle İdeaların özelliğini teşkil eden şeyin de bu olduğu görülmektedir (Aynı yönde bkz. Bonitz, 111; Robin, *La Th. Platon.*, s. 19, not 16).

3) Bağıntılar kanıtını Alek. iki biçimde sergilemektedir: 82, 11-83, 17 ve Codex Laurentius, 82 versiyonu (=Brandis, *Schol.*, 564 a 39 vd.). Ancak Bonitz (111) haklı olarak Alek.'u "karıştırıcı konuşma bolluğu"ndan (uberius sed parum dilucide) ötürü eleştirmektedir. Robin'in bu kanıtlamayı yeniden kurması çok başarılıdır (*La Th. Platon.*, s. 19-21, ve s. 603-605, not 17). – Bağıntılar kanıtı özet olarak şudur: Birçok duyusal özne hakkında tasdik edilen Eşit olan'ı (to ison) örnek olarak alırsak, bu eşitliğin, eşit oldukları söylenen birçok öznenin modeli olduğu söylenebilir. Eşit şeyler ise sürekli akışları içerisinde özsel eşitliği almaları mümkün olmayan duyusal şeylerden tamamen ayrı olan bu mutlak ve gerçek eşitliğin kopyalarıdırlar.

Kaynağı *Phaidon*'da (74) bulunan bu kanıt, Aristoteles'e göre, bizi şeylerin kendilerinin dışında bağıntılarının varlığını kabul etmeye götürür. Örneğin buna göre Eşit olan, asıl özleri bir yana herhangi bir bakımdan birbirlerine eşit olan bütün şeyleri içine alan bağımsız bir cinsi oluşturacaktır. Bu ise Platoncuların kendilerinin kabul etmedikleri bir sonuçtur. Bkz. Ross, I, 194:

Adam kanıtına götürür.(1) Sonra genel olarak, İdeaların varlığına ilişkin diyalektik kanıtlar, varlığına İdeaların varlığından daha fazla önem verdiğimiz ilkeleri ortadan kaldırmaktadır.(2)
20 Çünkü onlardan, ilk olanın, belirsiz İki olan değil, sayı olduğu; yani göreli olanın, mutlak olandan önce geldiği sonucu çıkmaktadır. Bunlara İdealar kuramını izleyen bazılarının, bu kuramın ilkeleriyle düşmüş oldukları diğer çelişkileri eklemek gerekir.

Aristoteles, Platon'un kanıtlarının bağıntıların İdealları olduğu görüşüne götürdüğü, ancak Platoncuların bu tür İdeaların varlığını inkâr ettiklerini söylemiyor (Platon ve tilmizleri arasında bir zıtlığın olduğunu ileri süren Colle'a (134) bkz). *O, Platon'un kanıtlarının bizim* (yani Platoncuların) *bağımsız bir sınıf teşkil etmediklerini savunduğumuz bağıntılar ile ilgili kavramların* (ta prosti) *İdealları olduğu görüşüne götürdüğünü söylüyor.* Dolayısıyla... *bu Platoncu kuramda bir değişikliğe değil, diyaloglardan bildiğimiz biçimde Platoncu kuramın Aristoteles ve ortodoks Platoncular için ortaya çıkarmış olması gereken bir güçlüğe işaret etmektedir* (Ar. does not say that platonic arguments lead to a belief in Ideas of relations and that yet the platonist deny the existence of such ideas. He says that platonic arguments lead to the Ideas of (ta pros ti), which, we maintain, do not form an independent class... this point not a change in the platonic theory but a difficulty which the platonic theory, in the form familiar to us from the dialogues, must have presented to Aristotle and to orthodox Platonists alike).

1) Doğurduğu sonuçtan ötürü üçüncü Adam (tritos anthropos) kanıtı diye adlandırılan bu kanıt, daha önceden *Parmenides*'te bulunur (132 a). Alek.'a göre (84, 16) bu kanıt, Megara'lı Bryson'un öğrencisi olan sofist Polyksenes'e maledilmekteydi. Aristoteles, İdealar kuramını çürütmek için ondan birçok kez yararlanmaktadır. Ona *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde (22, 178 b 37 vd.) de rastlanmaktadır. Orada nitelikleri bireysel tözlere dönüştürmüş olmalarından dolayı Platoncuların sorumlu oldukları sofistik bir kanıt olarak takdim edilmektedir. – Bu ünlü kanıtla ilgili olarak bakınız: A. Spielmann; *Die Aristotelischen Stellen vom "tritos anthropos"*, Brixen, 1891; *La Th. Platon.*, s. 21, not 18 ve s. 609, not 51; Ross, I, 194. Bazen yanlış bir tarzda sergilendiğinden bu kanıtın anlamını ve kapsamını aydınlığa kavuşturmak yararsız olmayacaktır; Onu şu biçimde anlamak gerekir: Eğer birçok şeyde ortak olan her öğe, bağımsız töz mevkiine yükseltilirse, duyusal insanla kendinde İnsan'da ortak olan şey de kendi payına üçüncü bir insanı doğuracaktır. Bu üçüncü insan, kendinde insan ve duyusal insanda ortak olan şey, dördüncü bir insanı doğuracak ve böylece sonsuza gidilecektir (Bonitz, 111–112 ile karşılaştırın).

2) "Biz, yani Platoncular". – Söz konusu olan ilkeler (18. satır), İdeaların ilkelerinin kendileri, yani Bir olan ve belirsiz İki olan'dır. 17–22. satırlardaki akıl yürütme şudur: Eğer her çokluğun birliği, her ortak nitelik, bağımsız töz mevkiine yükseltilirse, belirsiz İki olan, ilke olmaktan çıkacaktır. Belirsiz iki olan hakkında tasdik edilen İkilik, önce gelecek ve bir İdea olacaktır. İkilik, kendi payına, bir sayıdır ve sayı da İki olan hakkında tasdik edildiğinden, kendi payına, İdea olarak önce gelecektir. Böylece göreli bir şey olan Sayı, [çünkü Alek.'un işaret ettiği üzere *"her sayı, bir şeye bağlıdır"* (pas arithmos tinos esti) 86, 5] ilke ve mutlak olan belirsiz İki olan'dan önce gelecektir (Alek., 85, 12 vd.). Ross (I, 196), haklı olarak, göreli olanın önceliğini farklı bir biçimde yorumlayan Bonitz'i (112-113) eleştirmektedir. Bonitz'e göre göreli olan, Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelen İki olan'ın, İdealardan önce gelen göreli bir şey olmasından ötürü önce gelecektir.

Sonra İdeaların varlığına inancımızın[1] kendisine dayandığı anlayışa göre, sadece tözlerin değil başka birçok şeyin de İdeası olacaktır[2] (Çünkü sadece tözlerin değil diğer şeylerin de kavramı birdir. Öte yandan sadece tözün değil başka şeylerin de bilimi vardır. Ve onlar bu türden diğer binlerce güçlükle karşı karşıya kalacaklardır). Ancak İdeaların doğasının kendi zorunluluklar ve onlara ilişkin görüşlerin gerektirdiği şey şudur: Eğer İdealar, kendilerinden pay alınan şeylerse yalnızca tözlerin İdealarının olması gerekir. Çünkü,[3] İdealardan ilineksel olarak pay alınamaz; tersine bir şeyin, İdeasından, İdeanın kendisinin bir

25

---

1) "Biz, yani Platoncular".

2) M, 4. 1079 a 22'nin buna paralel pasajı bu şeylerin "töz olmayan şeyler" olduklarını (kata me ousion) tasrih etmektedir – 24–27. satırlardaki parantezle ilgili olarak yukarıda 10-15 satırlara bkz.

3) 990 a 27–991 a 2 satırları arasındaki kanıtlama çok güçtür. Onun iyi bir sergilenmesi Bonitz'de (111) – o da aslında Alek.,'u izlemektedir: 91, 10 vd. – ve Robin'de (*La Th. Platon.*, s. 627-634) bulunmaktadır (Colle'e de bkz. 135-137).

Bu pasajın genel anlamı şudur: Aristoteles, Platoncuları kendi kendileriyle çelişki içine düşürmektedir. Bir yandan çokluğun birliği, tözlerin dışında meydana gelmektedir ve niteliklerin, niceliklerin vb. İdealarının varlığı mümkün olmaktadır (bu nitelikler, nicelikler vb. tözler değildirler) ve böylece onların bilimi mümkün olmaktadır. Öte yandan, pay almanın ancak tözsel bir pay alma olacağı aşikârdır. İlineksel olarak pay alma, yoktur ve o halde, ancak tözün ideası var olabilir. Çünkü bir şey, ancak pay aldığı şeyin özünden pay alması yoluyla ne ise o şeydir. (Bonitz'in çok iyi bir biçimde söylediği gibi: *ea participatio quoniam sensibilibus tribuit ud it sint quor sunt, simplex esse debet et substantialis, non accidentalis*) (114). Başka deyişle İdeadan pay alma, her zaman, İdeanın bir yüklem olmayıp bir özne olması ölçüsünde mümkün olacaktır. Aksi takdirde böyle bir pay alma, pay alan şeylere varlık sağlamayacaktır. Aristoteles, daha sonra (31–34. satırlar), ilineksel pay almadan ne anladığını ve gerçek bir pay alma olarak ancak tözsel bir pay almayı kabul etme zorunluluğu içinde bulunduğumuzu gösterme amacına yönelik bir örnek vermektedir: Çift bir şey, ancak kendinde Çift'ten (çift'in İdeasından) pay aldığı için çifttir, ezeli-ebediden pay aldığı için çift değildir. O, ezeli-ebediden de pay alır. Ancak her ideanın, dolayısıyla bu arada çift ideasının da ezeli-ebedi olması anlamında ilineksel olarak pay alır. Çünkü Çift olan'ın basit ilineği olan Ezeli-Ebedi olma'dan pay almanın, pay alana, kendisinden pay alınanın varlığını, yani Çift olan'ın doğasını, özünü veremeyeceği aşikârdır. O halde İdealardan pay alan şeylerin kendileri de tözdürler; çünkü onlar İdealardan, İdeaların tözler olmaları bakımından pay almaktadırlar.

Buna karşı bir itiraz mümkündür (35. satır): Tözün aşkın dünya (ekei) ile duyusal dünyada (entautha) aynı anlamda olmadığı söylenemez mi? Böylece İdealardan ilineksel olarak pay alınabilmesi mümkün olacaktır. Çünkü *Töz* kelimesi, tözleştirilmiş nitelik anlamına gelecektir. Bu tözleştirilmiş nitelik ise, İdealar dünyasında töz olacaktır. Bunu kabul edelim ve *Töz* kelimemizin aşkın dünyada (ekei) *Nitelik* anlamına geldiğini söyleyelim. Ancak o zaman bir çokluğun ortak niteliğini bağımsız bir gerçeklik olarak ortaya koymanın nedeni nedir? Bu, niteliğin hakkında tasdik edildiği çoklukla, bu birliğin kendisi arasında bir doğa özdeşliği olduğunu kabul etmek anlamına gelmez mi? İdeaların duyusal şeylerle tek anlamlı (univoque) olduğunu inkâr etmek,

30 öznenin yüklemi olmaması anlamında pay alması gerekir. (İlineksel olarak pay almadan şunu kastediyorum: Örneğin kendinden Çift olan'dan pay alan bir şey, Ezeli-Ebedi Olan'dan da pay alır. Ancak bu ikinciden "ilineksel olarak" pay alır. Çünkü kendinde Çift olan'ın "ezeli-ebedi" olması, onun için ilineksel bir şeydir). O halde ancak tözün ideaları var olacaktır. Ancak duyusal dünyada töz anlamına gelen, akılsal dünyada da o anlama gelir. Aksi takdirde bireysel-duyusal şeylerden ayrı bir şeyin, 991 a çokluğun üzerinde birliğin var olduğunu söylemenin anlamı ne olacaktır? Ve eğer İdealarla, onlardan pay alan varlıklar aynı forma sahiplerse[1] (İdealarla bu varlıklar) arasında ortak bir şey olacaktır: Çünkü İki olan'ın birliği ve özdeşliği neden ortadan kalkabilir İki olanla, yine çokluk teşkil eden, ancak ezeli-ebedi 5 olan matematiksel İki olanlar arasında olacaktır da kendinde İki olanla, herhangi bir özel İki olan arasında olmayacaktır? Eğer onlar aynı forma sahip değillerse, aralarında bir isim ortaklığından başka bir şeyin olmaması gerekir ve bu, aralarında hiçbir ortak noktayı göz önüne almaksızın Kallias'la tahtadan bir heykeli insan diye adlandırmaya benzer bir şey olacaktır.

Sorulması gereken en önemli soru, İdeaların duyusal varlıklara – ister onlar arasında ezeli-ebedi olanlarına,[2] isterse varlı-

---

her türlü pay almayı imkânsız, yararsız ve anlaşılmaz kılmak demektir. Bu durumda birliğin çokluktan ayrılmasının hiçbir nedeni yoktur ve o (yani birlik) bu çokluğa *model-neden* ödevi göremez. "Başka deyişle aşkın dünyada töz olan, bu dünyada ancak tözleri meydana getirebilir ve aynı nedenden dolayı niteliğin, duyusal-üstü dünyada töz olması durumunda, bu dünyada nitelik açıklanamaz" (Robin, *La Th. Platon.*, s. 630, not 174).

1) Bir önceki kanıt, pay alınan İdealarla pay alan şeylerin aynı forma sahip olduklarını, başka deyişle İdealarla duyusal tözler arasında tekanlamlılık (univocité), yani doğa ortaklığı olduğunu ortaya koydu. Ancak bu durumda her ikisinin üzerinde bulunan ve öz olarak onlar arasında ortak olarak bulunan şeye sahip olan bir gerçekliğin olması gerekir. Örneğin kendinde İki olan'la özel iki olan'ın üzerinde bir İki olan olacaktır. Çünkü ortadan kalkabilir İki olanlarla matematiksel İki olanların kendisinden pay aldıkları bir kendinde İki olan vardır. Böylece ideanın İdeasına varılır (idea ideası, Alek., 93, 6) ve sonsuza gidilir. Yani gene Üçüncü Adam kanıtına geri dönülmüş olur. Eğer, bunun tersine (5. satır) İdeaların taraftarları bu ortaklığı inkâr etmeye ve İdealarla duyusal şeyler arasında bir çift anlamlılık (equivocité) olduğunu savunmaya kalkarlarsa, bu tahtadan bir heykeli "insan" diye adlandırmaya benzer. Çünkü onlar arasında ortak hiçbir şey yoktur (krş. Alek., 93. 1 vd.).

Bonitz, (115), 2–8. satırları, bir önceki kanıtın devamı olarak düşünmektedir: İdealarla duyusal şeyler arasındaki doğa ortaklığından, eğer İdealar tözlerse, onlardan pay alan şeylerin de tözler oldukları sonucu ortaya çıkar. Ross da (I, 197), Aristoteles'in Üçüncü Adam kanıtını daha önce kullandığına işaret ederek (990 b 17) bu yorumu kabul etmektedir.

2) Güneş, Ay, yıldızlar ve Gök'ün bütünü (Alek., 96, 4).

10 ğa gelen ve ortadan kalkanlara – ne faydası olduğudur. Çünkü onlar bu varlıkların ne hareketlerinin, ne değişmelerinin nedenidirler.[1] Aynı şekilde onların ne diğer varlıkların bilinmeleri bakımından bir faydaları vardır;[2] (çünkü onlar, bu varlıkların tözü değildirler; yoksa onlarda bulunurlardı), ne varlıklarının açıklanması bakımından;[3] çünkü onlar kendilerinden pay alan şeylerin *içinde* değildirler. Eğer onlar, şeylerin içinde olsalardı, beyazın, beyaz bir nesnede, onun bileşimine girerek beyazlığın
15 nedeni olduğu gibi, onların nedenleri olarak kabul edilebilirlerdi. Ancak ilk olarak Anaksagoras'ın,[4] daha sonra Eudoksos[5] ve bazı başka filozofların savundukları bu kanıt, kolayca çürütülebilir. Çünkü böyle bir görüşe üstesinden gelinemez birçok itiraz yöneltmek zor değildir.[6]

Sonra diğer şeylerin İdealardan, bu "dan" deyiminin alışılagelen anlamlarından hiçbiri bakımından çıkması mümkün değildir. İdeaların modeller olduğunu ve diğer şeylerin onlardan pay
20 aldığını söylemek de boş sözler sarf etmek ve şiirsel benzetmeler

---

1) Çünkü hareket ve değişme "kendi doğaları gereğince" (kata ten auton physin) meydana gelirler. (Alek., 96, 12). O halde İdealar, fail nedenler değildirler.

2) Çünkü bilgi, duyusal şeylerin kendilerinin içinde bulunan, onlara içkin olan özlerinin bilinmesi ile meydana gelir (Alek., 96, 17 vd.).

3) Çünkü varlık, madde ve bu maddeye verilen formla açıklanır.

4) Anaksagoras (fragm. 12, sonda) her şeyin özelliğini ve tözünü, içinde bulundurduğu sonsuz sayıdaki "homoiomere"lerin (aynı doğada olan parçaların) birinin baskın durumda bulunmasına borçlu olduğunu ileri sürmekteydi (krş. Alek., 14-17).

5) 409'a doğru doğmuş, 356'ya doğru ölmüş astronom, tabip, matematikçi, yasa koyucu, coğrafyacı ve filozof olan Knidos'lu Eudoksos. O, Arkytas'ın öğrencisi ve Platon'un da tilmizi ve dostuydu. Diog. Laert., (VIII, 8, 91) onun bir Pythagorasçı olduğunu söylemektedir. Gerçekte üstadının öğretisini derinden değiştirmiş olan bir Platoncuydu. Felsefede İdeaların, tözlük niteliklerini korumakla birlikte duyusalın içinde bulunduğu görüşünü savunmuş görünüyor. (Aristoteles için ise, bunun tersine, bir töz bir başka bir tözde ikamet edemez). Eudoksos'un astronomik sistemi Λ, 8, 1073 b 17–32 de, ahlaksal düşünceleri *Nikomakhos Ahlakı*, 2, 1172 b 9-26'da sergilenmektedir. Burada o, en yüksek İyi olarak göz önüne alınan hazzın taraftarı olarak ortaya çıkmaktadır.

Eudoksos hakkında Hultsch'un Pauly-Wissowa'daki makalesine (*Real Encyclopaedie*... 6) ve Robin'e (*La Pensé gr.*, s. 284-285) bkz.

6) Alek., (97, 21 vd.) *Peri İdeon*'a dayanarak (özellikle fragm. 184, 1510 a 25 Rose), Aristoteles'in Eudoksos'la, *Fizik*" dayanarak (I, 4, 187 a 26 vd.) Anaksagoras'la ilgili çok sayıdaki itirazını ayrıntılı olarak sergilemektedir. Özetle söylemek gerekirse, bu karışım kuramı kaba bir biçimde materyalist olmasından ve İdeaların aşkınlığını ortadan kaldırmasından dolayı eleştirilebilir. Bu kuramda İdealar cisimsel olacaklardır; Ayrıca karışımın zıtlıklarla meydana gelmesinden (kata enantiosin) dolayı kendi aralarında birbirlerine zıt olacaklardır vb. (bkz. *La Th. Platon.*, s. 78, not 87-II).

yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü İdealara bakarak çalışan nedir?[1] Çünkü bir başka varlığın kopyası olmaksızın bu başka varlığa benzeyen biri olabilir veya varlığa gelebilir. O hal-
25 de ister Sokrates var olsun, ister olmasın, Sokrates'e benzeyen bir adam dünyaya gelebilir. Kuşkusuz Sokrates ezeli-ebedi olsa da durum değişmez. Sonra bu faraziyede bir aynı şeyin birçok modeli, dolayısıyla birçok İdeası olacaktır. Örneğin "insan" için bu, "hayvan", "iki ayaklı"[2] ve "kendinde İnsan" İdeaları ola-
30 caktır. Sonra yine İdealar sadece duyusal şeylerin değil, İdeaların kendilerinin de modelleri olacaklardır. Yani cins, birçok türün cinsi olarak, onların modeli olacaktır. O halde aynı bir şey
991 b hem model, hem de resim olacaktır.[3]

Sonra tözle, onun tözü olduğu şeyin birbirlerinden ayrı olmaları imkânsızdır. O halde şeylerin tözleri olan İdealar nasıl onlardan ayrı var olabilirler? Phaidon'da[4] durumun böyle olduğu, yani İdeaların hem varlığın, hem de oluşun nedenleri oldukları söylenmektedir. Ancak eğer İdealar varsa, hareketi meydana getirecek bir şey olmadıkça, onlardan pay alan şeyler varlı-
5 ğa gelemezler. Öte yandan İdeaları olmadığını söylediğimiz diğer birçok şey, örneğin bir ev ve bir yüzük, varlığa gelmektedirler.[5] O halde diğer şeylerin de bu sözünü ettiğimiz varlıkları meydana getiren nedenlere benzer nedenlerce var olması ve varlığa getirilmesinin mümkün olduğu açıktır.

---

1) Model neden hiçbir rol oynamamaktadır. Yalnızca hareket ettirici neden etkilidir. Çünkü insanı meydana getiren insan, atı meydana getiren at, tek kelime ile bireyi meydana getiren bireydir. (Alek., 101, 25). Kendinde İyi ile ilgili olarak Ahlak'ta da aynı eleştiri geçerlidir. (*Nikh. Ahlakı*, I, 4, 1096 b 33 vd.).

2) Kendinde Hayvan, kendinde İki Ayaklı diye anlayınız.

3) 991 a 29-991 b 1 arasındaki satırlar Asklepius tarafından çok açık bir biçimde izah edilmektedir (98, 14-17): O zaman İdeanın İdeası olacak ve aynı şey, hem model, hem de resim olacaktır. Çünkü kendinde Hayvan, kendinde İnsan'ın modeli olacak ve kendinde İnsan da bir yandan kendinde Hayvan'nın kopyası, resmi, öte yandan duyusal insanın modeli olacaktır. (Metnin güçlükleri ile ilgili olarak – ki biz Christ'in metnini kabul ediyoruz – bakınız: Robin, *La Th. Platon.*, s. 81, not 88).

4) 100 d.

5) "Biz, yani Platoncular". "İdeaları olmayan şeyler" *yapılmış, yapma* şeylerdir (*tekhneta artefacta*). Ancak Platon'un gerçekte "yapma" şeyleri dışarı atıp atmadığı en tartışmalı sorunlardan biridir. Aristoteles'in bu pasajdan çıkan kesin iddiasına (Λ, 3 1070 a 18) ve *Kratlyos*'un (389 b, c), *Devlet*'in (X, 596 b, 397 c, vb.) daha az açık olmayan beyanlarına rağmen – ki buralarda Platon, masanın, yatağın İdealarını anmaktadır – bazı yorumcular, Bonitz'le (118-119) birlikte

10 Sonra eğer İdealar sayılarsa,(1) nasıl nedenler olabilirler? Var olan şeylerin diğer sayılar, örneğin bir sayının insan, diğerinin Sokrates, bir başkasının Kallias olmalarından dolayı mı? Ancak bu takdirde İdeal sayılar,(2) niçin diğer sayıların nedenleridirler? Birincilerin ezeli-ebedi olup diğerlerinin öyle olmaması yetersiz bir farklılıktır Eğer o, duyusal dünyaya ait varlıkların sayısal oranlar,(3) örneğin bir uyum olmalarından dolayı ise, bu sayısal oranların, oranları oldukları şeylerin bir varlık sınıfı teşkil edecekleri aşikârdır. Şimdi eğer bu şey, yani madde,(4) belli bir şeyse, ideal Sayıların kendileri de bir 15 şeyin başka bir şeye oranları olacaklardır. Örneğin eğer Kallias Ateş, Toprak, Su ve Hava'nın sayısal bir oranı ise, onun İdeası

---

bunlarda yalnızca "sanatın farklı türlerini gösteren" (ad illustranda diversa imitations genera) örneklerin söz konusu olduğunu düşünmektedirler. (Bu yönde bkz. Proclus, *in Tim.*, 29 c, I, 344, 8, Diehl: Ravaisson, *Essai sur la Metaphy. d'Ar.*, I, 294) Ancak önerilen farklı çözümleri sergileyen ve tartışan Ross (I, *Introd.*, s. XLIX-LI ve 199), haklı olarak "yapma" şeylerin, sistemin mantığı tarafından talep edildiğini ve *Devlet*'te ortaya konan (X, 596 a) aynı adla işaret edilen her nesne grubunun bir İdeası olduğu ilkesine uygun olduğunu söyleyerek buna itiraz etmektedir. Bazı yazarlar (Aug. Beckmann, *Acaba Platon yapma şeylerin İdealarını ortaya atmış mıdır?* "Num Plato artefactorum ideas statuerit" Bonn, 1899), "yapma" şeylerin İdealarının inkâr edilmesinin Platon'un kendisine değil, tilmizlerine mal edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Diğer (ve çoğunluğu teşkil eden: Brandis, Susemihl, Ueberweg, Zeller, *Phil. dr Ges.*, II, 1, 703, 2, 3 ve 947; Heinze, *Xenokr.*, 53 sq.; vb.) yazarlara göre ise, Platon öğretisini değiştirmiş ve hayatının sonuna doğru yapma şeylerin İdealarını reddetmiştir. Nihayet Zeller'e göre (*Plat. Stud.*, 262), yanlış, hocasının sistemini yanlış yorumlayan Aristoteles'ten gelmektedir Robin de sonuçta bu görüşe katılmaktadır (*La Th. Platon.*, s. 178, not 175-III). O, Aristoteles'in yanlış anlamasına yol açan şeyi açıklamaya çalışmıştır: "Başka deyişle İdealar kuramını terketmeksizin kavramları olduğu halde İdeaları olmayan şeylerin olduğu nasıl savunulabilir? Buna verilen ve Aristoteles'in kendisinden çıkarılmış olan cevap, özet olarak, şudur: Bütün *kavramlar* aynı derecede *formlar* veya *özler* değildirler ve varlıklar hiyerarşisinde sanatın *taklitleri*nin, belli bir öze tekâbül eden sanatın *ürünleri*nin altına, sanatın ürünlerinin de kendi paylarına doğanın kalıcı formlarının altına yerleştirilmeleri gerekir".

Aristoteles'in bu pasajdaki akıl yürütmesi o halde şudur: "*Fieri vero etiam multa nullo adhibito idearum auxilio apparere ex rebus artificiosis, quarum nullas ponant Platonici ideas; hac igitur si possint fieri sine ideis, non esse cur ad res naturales generandes idearum requirant auxilium* (Bonitz, 118).

1) Asıl anlamında İdealar kuramını eleştirdikten sonra Aristoteles İdeaların sayılar olduğunu söyleyen kuramın son biçimini incelemeye geçmektedir. Özellikle Platon'un doğrudan tilmizlerinin öğretisi olan bu metamatematik hemen hemen tümüyle M ve N kitaplarının konusunu teşkil edecektir. Bu kitaplar bu bakımdan bu bölümün ikinci kısmını tamamlamaktadırlar.

2) Duyusal sayılara tekâbül eden İdeal Sayılar.

3) Kendilerini meydana getiren dört öğenin oranı (krş. *Timaios*, 73 b, c).

4) Veya daha genel olarak dayanak, özne (substrat).

da bazı diğer dayanakların (substrat) sayısal bir oranı olacaktır ve ister ideal Sayı olsun, ister olmasın, kendinde İnsan, bazı şeylerin sayısal bir oranı olacak, asıl anlamında bir sayı olmayacaktır ve sayısal bir oran olduğu için de artık herhangi bir sayı
20 olmayacaktır.[1]

Sonra[2] birçok sayıdan tek bir sayı meydana gelir. Ancak birçok İdeadan tek bir İdea nasıl meydana gelebilir?[3] Sayının, sayıların kendilerinden değil de on binde olduğu gibi onlarda bulunan birimlerden meydana geldiği mi söylenecektir?[4] O zaman bu birimlerin doğası ne olacaktır? Eğer bu birimler her

---

1) Bütün bu pasaj, çok güç bir pasajdır ve anlamı üzerinde tartışma vardır. Biz, Robin'in düşüncelerini de göz önünde tutarak, (*La Th. Platon.*, s. 356, not 299) esas olarak Alek., tarafından verilmiş olan yorumu (108, 12-30) benimsiyoruz. (Ross, I, 199'a da bkz.). – Metinle ilgili güçlükler ne olursa olsun, Aristoteles'in düşüncesi bize açık gelmektedir: O, bir "*karışım*" (mixte) olduğunu bildiğimiz İdeanın (yukarda 6, 987 b 22'ye ve onunla ilgili notun ikinci kısmına bakınız) *niteliksel* yapısının *niceliksel* bir ilişkide aranması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Eğer ideal sayılar (bir sayı değil, bir oran olan bir senfoni gibi) oranlarsa, tözlüklerini kaybederler, basit ve mutlak sayılar olmaktan çıkarlar. Çünkü bu takdirde onların bir özneye (substratum, hypkeimenon ti) dayanmaları gerekir. Bu ise ideal sayının ve dolayısıyla onun kopyası olan duyusal sayının ortadan kalkması demektir. Her ne hal ise, demek ki, ideal Sayılar, ister asıl anlamında sayılar, isterse basit oranlar olsunlar, nedenler değildirler.

2) İdeaların sayılar olmadığını gösteren yeni güçlükler.

3) İdeal sayı, matematiksel sayıdan tamamen farklı olarak bir tekliktir, bir bireydir. Dolayısıyla matematiksel sayılar gibi başka sayıların eklenmesi, toplanmasıyla meydana gelemez. Örneğin (bu açıklama Alek.,'undur: 110, 5-11), 7 sayısı 3 artı 4'den meydana gelir. Ancak bir araya getirilen insan ve köpek idealan bir tek İdea meydana getiremezler.

4) Çünkü on bin, binler ve yüzlerden değil, birimlerden meydana gelir (Alek., 111, 8). – Eğer daha önce gelen güçlüklerden kaçınmak için Platoncular ideal Sayı'nın birimlerden (monades) meydana geldiğini savunurlarsa, bu birimler ne olacaktır? Onların tümü, ya matematiksel birimler gibi birbirlerinin aynı olacaklardır veya tür bakımından farklı olacaklardır. Eğer onların tümü birbirlerinin aynı (homoeideis) iseler, bundan birçok güçlük çıkacaktır. Örneğin (Alek., 111, 15 vd.) her sayı, İdea olacak ve bütün İdealar birbirlerine benzer olacaklardır; çünkü onlar birbirlerinden ancak birimlerinin sayısı bakımından farklı olacaklardır. Dolayısıyla İdealardan pay alan her şey de kendi aralarında birbirlerine benzer olacaklardır. Eğer, öte yandan birimlerin birbirlerinin aynı olmadıkları (anomoiedeis) kabul edilirse, bu kez de birbirlerinden neyle ayrılacaklardır? *Ruh Üzerine*'ye gönderen (I, 4, 409 a 20) Alek., (112, 11), bir birimin diğerinden ancak yeri, konumu (position) bakımından ayrılabileceğine işaret etmektedir. Ancak bu takdirde de karşımızda asıl anlamında (haplos) birimler değil, ancak geometrik noktalar söz konusu olacaktır. – 25. satırda "me homoeideis" birimler varsayımını göz önüne alan Aristoteles, ona şu açıklamayı eklemektedir: "İster bir aynı sayının içinde bulunan birimlerin birbirlerinin aynı olmamaları, isterse bir sayıda bulunan birimlerin diğer bir sayıda bulunan birimlerin aynı olmamaları" (söz konusu olsun) "mete ai autai allelais mete ai allai pasai psais". Bu pasajın güçlüğü ne olursa olsun (bkz. Bonitz, 120; Robin, *La Th. Platon.*, s. 332, not 284-4; Ross, I, 200), kabul ettiğimiz

bakımdan birbirlerinin aynı iseler, bundan sayısız saçmalıklar çıkar. Onların aynı türden olmadıkları zaman da – ister bir 25 aynı sayının içinde bulunan birimlerin birbirlerinin aynı olmamaları, isterse bir sayıda bulunan birimlerin diğer bir sayıda bulunan birimlerin aynı olmamaları söz konusu olsun – aynı güçlükler ortaya çıkacaktır. Çünkü onlar belirlenmesiz olduklarına göre birbirlerinden ne ile ayrılacaklardır? Bu varsayım ne akla uygundur, <ne de birim hakkında düşündüğümüz şeyle uyuşmaktadır>.

Sonra aritmetiğin konusu olan ikinci bir tür sayıyı ve bazı filozoflar tarafından "aracı" gerçeklikler olarak adlandırılan şeyleri yaratmak gerekecektir. Ancak bu "aracı" varlıklar nasıl vardırlar veya hangi ilkelerden çıkmaktadırlar[1] veya onların niçin 30 duyusal dünya ile İdealar dünyası arasında "aracı" olmaları gerekmektedir?

Sonra belirsiz İki olan'daki birimlerin her birinin daha önceki İki olan'dan gelmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır.[2]

992 a Sonra birimlerden meydana gelen (ideal) bir sayı, nasıl bir birim olabilir?[3]

Dahası da var: Eğer birimler birbirlerinden farklı iseler, Platoncuların iki veya dört öğenin varlığını kabul edenler gibi[4] konuşmaları gerekir. Çünkü bu filozoflardan her biri, öğe adını ortak olan şeye, örneğin genel olarak Cisim'e değil, aralarında

---

anlam, bize şüpheli görünmüyor ve ayrıca M, 6, 1080 a 23; 7, 1081 b 35 tarafından teyid ediliyor: Aristoteles, bu sözü edilen yerlerde birbirleriyle toplanamıyan birimlerle, bir aynı sayının içinde birbirleriyle toplanabilen, ancak bir sayıdan başka sayıya geçmek durumunda onlarla toplanamayan birimler arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu nokta ve kanıtın tümü ile ilgili olarak, Alek., ile birlikte (111, 14). M ve N kitaplarına gönderiyoruz. Bu kitaplarda bu eleştiriler yeniden ele alınacak ve geliştirileceklerdir.

1) Çünkü onlar İdealar ve ideal Sayı ile aynı ilkelerden çıkmamaktadırlar (Alek., 113, 10).

2) Aristoteles'in burada belirsiz İki olan'ı değil, iki sayısını kastettiğini düşünen Ross'a (I, 201) karşıt olarak Alek., (113, 24 vd.) ve Bonitz'in (121) yorumunu benimsiyoruz – Geleneksel yoruma göre Aristoteles burada şunu söylemek istiyor; İdealar ve sayıların maddi ilkesi olan (ve ilke olma niteliğinden ötürü de bir başka ilkeden çıkması mümkün olmayan) belirsiz İki olan'ın kendisi, iki birimden meydana gelmektedir. Bu iki birimin de kendi paylarına bir başka belirsiz İki olan'dan çıkmaları gerekecektir. Böylece burada "ilkenin ilkesi ve ilkenin temeli olan bir şey"le (arkhe tes arkhes kai proton ti tes arkhes) karşı karşıya kalınacak ve bu böylece sonsuza kadar gidecektir. Bu ise tam bir saçmalıktır.

3) H, 3, 1044 a 2–9'la aynı düşünce. Krş. Alek., 114, 14-16.

4) Doğa Filozofları gibi.

ortak olan bir şey,[1] yani cisim olsun veya olmasın, Ateş veya Toprak'a vermektedirler. Oysa Platoncular gerçekten Bir olan'ın
5 Su veya Ateş gibi aynı türden bir şey olduğunu söylüyor gibidirler.[2] Eğer öyleyse, sayılar tözler olmayacaktır. Kuşkusuz eğer kendinde Bir olan varsa ve eğer o ilke ise, "bir" sözcüğünün birden fazla anlamda kullanılması gerekir. Aksi takdirde bu öğreti imkânsızdır.
10 Tözleri ilkelerimize indirgemek istediğimizde,[3] doğruların Kısa ve Uzun olandan, yani bir tür Büyük ve Küçük olan'dan, yüzeyin Geniş ve Dar olan'dan ve cismin Yüksek ve Alçak olan'dan meydana geldiğini söylüyoruz.[4] Ancak yüzey nasıl bir doğruyu veya cisim nasıl bir doğruyu veya yüzeyi içinde bulundurabilir? Çünkü Geniş ve Dar olan, Yukarı ve Aşağı olan'dan
15 ayrı bir sınıftır. Dolayısıyla nasıl ki Çok ve Az olan'ın büyüklüklerin ilkelerinden farklı olmasından dolayı sayı (geometrik) büyüklüklerin içinde bulunmazsa,[5] aynı şekilde bu farklı bü-

---

1) Cisimlerden farklı olan bir şey – Aristoteles'e göre (krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 5. 320 b 23) ortak cisim yoktur: İlk madde, gerçekte, her zaman ilk karşıtlıkların bir araya gelişi ile farklılaşmış olarak bulunur ve böylece mutlaka dört öğeden biri olarak gerçekleşmiş olarak ortaya çıkar.

2) Platoncuların kendinde Bir olan'ı karşılaşıldığı her yerde tür bakımından aynıdır, Bkz. Asklepius, 99, 18-19. – Bütün bu pasajda (1-10. satırlar) Aristoteles Platoncuları formel ilke olarak özel nitelikleri bakımından belirli şu veya bu birimi değil (çünkü birimler, varsayım gereği, birbirlerinden farklıdırlar), Fizik'teki çok belirsiz Cisim kavramına, Doğa Filozoflarının öğe olarak örneğin Hava'yı veya Ateş'i kabul ettiklerinden dolayı kullanmaktan kaçındıkları cisim kavramına benzer, farklılaşmamış bir Bir olan'ı kabul ettiklerinden dolayı eleştirmektedir. Şimdi bu çok genel Bir kavramı ideal sayıların varlığını imkânsız kılmaktadır: Çünkü bu durumda ideal sayıları meydana getiren bütün birimlerin aynı türden olmaları gerekecektir. Bu ise Platon'un varsayımına aykırıdır ve birimlerin aynılığı yalnızca matematiksel sayının bir özelliği olduğundan, ideal sayı kavramını ortadan kaldırır. Platoncular kesinlikle kendinde Bir olan'ın var olmasını ve ilke olmasını istediklerine göre, bu takdirde çeşitli birimler arasında hiçbir gerçek farklılık olmayacak, ancak basit bir adlandırma farklılığı olacaktır. (Bu kanıt hakkında bkz. Robin, *La Th. Platon.*, s. 417, ve not 433).

3) "Biz, yani Platoncular"

4) Geniş ve Dar olanla Yüksek ve Alçak olan da Büyük ve Küçük olan'ın türleridirler (Alek., 118, 1).

5) Büyük olan ve Küçük olan'ın türü olan Çok ve Az olan, sayının ilkeleridir (Alek., 118, 15). – 10 ve daha sonraki satırlardaki kanıtlama, Aristoteles tarafından birçok defa ortaya konmuş olan ünlü "cinslerin birbirlerine kapalılığı" ilkesinden hareket etmektedir (özellikle bkz. Δ, 28, 1024 b 15; I, 4, 1055 a 6; 7, 1057 a 26-28; M, 9, 1085 a 16-19; 35-b4: *Birinci Analitikler*, I, 30, 46 a 17 vd.; *İkinci Analitikler*, I, 7 tümüyle; *Topikler*, VIIc, 12, 162 b7; *Gök Üzerine*, I, 1, 268 a 30-b3 vb.). Bu ilkeye göre bir cinsten diğerine geçilemez (metabasis eis allo genos). Özellikle bu ilkeden dolayı Aritmetiğin kanıtlamalarının Geometriye taşınması mümkün değildir.

yüklükler içinde mantıksal bakımdan önce gelenlerinin de daha aşağıdaki büyüklüklerin içinde bulunamayacağı açıktır. Öte yan-

---

Çünkü sürekli büyüklükler, sayılar değildirler. Ancak Geometrinin konusunun Aritmetiğin konusu içinde bulunduğu kabul edildiği takdirde bu yapılabilir. O zaman Geometri, Aritmetiğe tâbi bir bilim olmuş olur. Bu ise Aristoteles'in sürekli olarak karşı çıktığı Platoncu bir görüştür. (Platon için büyüklüklerin formel ilkesi, bölünemeyen doğru, Speusippos için Nokta, Ksenokrates için Sayıların kendileri, yani uzunluklar için İki olan. yüzeyler için Üç olan, cisimler için Dört olan'dır). Bir cinsten diğerine geçilememesi ilkesi Aristoteles'te ancak, aslında gerçek olmaktan ziyade görünüşte olan bir düzeltmeyi kabul etmektedir: Bu, cinsin "bir anlamda" (quodammodo) aynı olduğu tâbi bilimlerde söz konusu olmaktadır. Örneğin optik doğrunun, doğrunun bir türü olmasından dolayı Optik, "bir anlamda" Geometri ile aynı cinse sahiptir. Müzik de, sayının müziksel belirleme almış biçimi olarak belli bir anlamda Aritmetikle aynı cinse sahiptir – Geometri ile Aritmetiğin ayrımını doğurmuş olan sürekli büyüklükler ve sayılar köklü ayrımının kaynağında belki √2'nin keşfinin yarattığı güçlükler bulunmaktadır. Çünkü ne çift, ne tek olduğundan √2 bir sayı olamazdı. (Bu nokta ile ilgili olarak yukarda 2, 983 a 17 ile ilgili nota bakınız). Ancak birbirinden ayrı cinsler kuramı daha derin köklere sahip bulunmaktadır. Duyusal evreni ve İdealar dünyasını, en son türe kadar aşağıda bulunan özlerin kendisinden pay aldıkları en yüksek bir cinse, yani Varlık ve Bir olan'a tâbi bir cinsler ve türler hiyerarşisi olarak tasarlayan Platon'un tersine olarak Aristoteles Varlık'ı birbirlerine indirgenemez, dolayısıyla birbirlerine kapalı bir kategoriler çokluğuna bölmek istemektedir. Böylece Varlık "çok anlamlı bir kavram" (pollakhos legomenon) olmak üzere ilke olma niteliğini kaybetmektedir. – Bu, ilk cinslerin mutlak farklı türdenliklerinin sonucu, çeşitli bilimler arasında Descartes'a kadar aşılamaz olarak göz önüne alınan bir engeli meydana getirmek olmuştur. E. Boutroux çok haklı olarak şöyle demektedir: "Aristotelesçi görüş, gerek fiziksel yasaları matematiksel belirlemelere. farklı türden olanı aynı türden olana indirgeyen Descartes'çılığa, gerekse türlerin aktüel varlığını kabul eden, ancak onlara geçmişte ortak bir kaynaktan hareketle bir doğal oluşum izafe eden evrimciliğe karşıttır" (*Etudes d'Hist. de la Phil.*, s 122). Bu konuda E. Meyerson'un nüfuz edici analizlerine de bakılsın: *Du Cheminement de le Pensée*, II, s. 475-509).

Şimdi Aristoteles'in buradaki akıl yürütmesini nasıl anlamak gerektiğini görelim (10-19. satırlar): Bütün varlıkları kendi ilkelerine indirgemek arzusunda olan Platoncular. ideal büyüklükleri (çünkü burada ne duyusal, ne de "matematiksel" büyüklükler (mathematika) söz konusudur), maddi ilkeler olarak kabul ettikleri Büyük ve Küçük olanın farklı türlerinden çıkarmaktadırlar. Ancak bu çıkarmanın, meydana getirmenin değeri nedir? Aristoteles'in düşüncesine göre, doğru, yüzeyin sınırı; yüzey, cismin sınırıdır. Dolayısıyla yüzeyin doğruyu; cismin. doğru ve yüzeyi içinde bulundurması gerekir. Oysa açıkça birbirlerinden farklı olan cinslere ait olan ilkelere baş vuran Platoncu anlayış – çünkü Kısa ve Uzun, Geniş ve Dar ve Yüksek ve Alçak. farklı türdendirler – büyüklükler arasında bu ilişkileri tamamen ortadan kaldırmaktadır. Platoncular, mantıksal bakımdan bütün diğerlerinden önce gelen (ano) matematiksel bir kavram olan sayının, sayıların maddi ilkesinin, yani Çok ve Az olan'ın büyüklüklerin ilkelerinden tamamen farklı bir cinsten olmasından dolayı daha aşağıda bulunan geometrik büyüklüklerin içinde bulunmadığını kabul etmekte güçlük çıkarmıyorlar. O halde aynı nedenden ve Büyüklüklerin ilkelerinin farklı türlerden olmalarından dolayı, doğru gibi mantıksal bakımdan önce gelen (ano) bir büyüklüğün de, yüzey gibi mantıksal bakımdan sonra gelen (kato) bir büyüklüğün içinde bulunamayacağını kabul etmeleri gerekir. (Bkz. Alek., 118, 17-20). Ayrıca M, 9, 1085 a 9-19'a da bkz.

Aristoteles şöyle devam etmektedir (18. satır): Platoncular farklı cinslerin, yani Uzun ve Kısa, Geniş ve Dar ve Yüksek ve Alçak olan'ın birbirlerine tâbi olduklarını. öyle ki cinsin bundan ötü-

dan Aşağı olanın, Geniş olanın cinsi içine girdiği de söylenemez. Çünkü aksi takdirde cismin, bir tür yüzey olması gerekir. Ayrıca Doğru'nun içinde bulunan Noktalar hangi ilkeden çıka-
20 caklardır?(1) Platon'un kendisi salt geometrik bir yapıntıdan ibaret olduğu gerekçesiyle Nokta kavramına karşı çıkmaktaydı. O, noktaya "doğrunun ilkesi" adını vermekteydi; hatta çoğu zaman "bölünemeyen doğrular" deyimini kullanmaktaydı. Ancak bu bölünemeyen doğruların bir sınırı olması zorunludur. Dolayısıyla bölünemeyen doğrunun varlığını ortaya koyan kanıt, noktanın da varlığını ortaya koyar.(2)

Genel olarak söylersek,(3) bilgeliğin amacı olayların nedenini(4) araştırmak olduğu halde biz(5) özellikle bunu bir kenara bırakmaktayız (çünkü değişmenin başlangıcını kendisinde bul-
25 duğu neden hakkında bir şey söylememekteyiz) ve duyusal şey-

---

rü bir bakıma aynı olduğunu ve bir kavramdan diğerine meşru olarak geçilebileceğini söyleyerek belki buna itiraz edeceklerdir. Aristoteles, bunun kabul edilemez bir şey olduğunu söylemektedir; çünkü bu yüzeyin bir tür doğru; cismin, bir tür yüzey olduğu yönünde açıkça saçma olan görüşleri savunmaya götürecektir.

1) Doğruyu meydana getiren noktalar, onda olmakla birlikte, doğa bakımından ondan farklıdırlar. O halde, onları hangi ilkelere indirgememiz gerekmektedir? Ve onları Büyük ve Küçük olan'a nasıl indirgeyebiliriz? Onlar nasıl doğruda olacaklardır? (bkz. Alek., 119, 14 vd.).

2) Daha önce gelen 19-20. satırların ortaya koyduğu güçlüğü ortadan kaldırmak için Platon, Nokta kavramına (kelimesi kelimesine "bu şeyler sınıfına") karşı çıkmakta ve Nokta'yı ayrı bir cins, yani ayrı bir gerçeklik olarak kabul etmeyi reddetmekteydi. Ona göre Nokta, gerçek varlıkların ilkesini meydana getirme gücüne sahip olmayan "geometrik bir kavram"dan (hos anti geometrike dogmati) başka bir şey değildir. Bundan dolayı onu doğrunun bileşimine gören "öğe" (stoikheion) olarak değil, doğruyu meydana getiren ancak niteliksel olarak ondan farklı olan – "ilke (arkhe grammes) ve özellikle Alek.,'un işaret ettiği gibi (120, 6 vd.) kendisine Nokta'yı Doğru ile aynı ilkelere, yani Uzun ve Kısa olan'a indirgemeyi ve böylece bölünebilir olanı bölünemez olandan meydana getirme eleştirisinden kaçınmayı mümkün kılan bir kavramla "bölünmez doğru" (atomos gramme) olarak adlandırmayı tercih etmekteydi (Bkz. G. Milhaud, *Les Phil. geom. de la Gr.*, 340-343; "öğe" (stoikheion) ile "ilke" (arkhe) arasındaki karşıtlıkla ilgili olarak bkz. Δ, 1 ve 3). Aristoteles (23. satır) bunun boşuna bir çabae olduğunu söylemektedir: Nasıl cisimler yüzeyler ve doğrular, noktalar tarafından sınırlanırlarsa, bir doğru olan Platon'un "bölünmez doğru"sunun da noktalar tarafından sınırlanması gerekir. Böylece noktaların Büyük ve Küçük olan'a indirgenmesi ile ilgili bir önceki güçlükle yeniden karşılaşılmış olur: Doğrunun sınırı olan nokta, nereden çıkacaktır? (bkz. Asklepius, 102, 33; Ross, I, 203 vd.), Aristoteles, eleştirilerini M ve N'de tamamlayacaktır. – Son derece güç ve bizi burada doğrudan ilgilendirmeyen Platon'a göre bölünmez doğrunun geometrik doğruların veya ideal Doğrunun ilkesi olup olmadığı sorunu ile ilgili olarak bkz. Robin, *La Th. Platon.*, s. 472-474 (*La Pensée hell.* s. 79-80'e de bkz.).

3) Aristoteles şimdi Platon'un öğretisini genel olarak, dört nedene ilişkin araştırması açısından değerlendirecektir – 24. satırdaki "Bilgelik" (sophia), "felsefe" anlamındadır.

4) Yani fail nedeni.

5) "Biz, yani Platoncular".

lerin tözünü açıklamayı düşünürken, ikinci bir tür tözlerin varlığını[1] ileri sürmekteyiz. Bu ikincilerin nasıl birincilerin tözleri olduklarını açıklamaya gelince, bu konuda boş sözlerle yetinmekteyiz. Çünkü yukarda söylediğimiz gibi,[2] "pay alma" hiçbir anlama gelmemektedir.

Her akıl ve doğanın kendisini elde etmek için eylemde bulunduğu, bilimlerin ilkesi olduğunu gördüğümüz nedene, ilkelerden biri olduğunu söylediğimiz nedene[3] gelince, İdeaların
30 onunla hiçbir ilgisi yoktur. Ancak matematik, zamanımız filozoflarında,[4] onu ancak başka şeyler için incelemek gerektiğini söylemelerine rağmen tüm felsefenin yerine geçmiştir.[5]

992 b Ayrıca bu filozoflar tarafından varlıkların tözü ve dayanağı (substrat) olarak görülen şeyin fazla matematiksel bir madde olduğu düşünülebilir[6] ve o, maddenin kendisi olmaktan ziyade tözün veya maddenin bir niteliği ve özelleşmiş bir biçimidir. Yani Büyük olan ve Küçük olan, Doğa filozoflarının sözünü ettikleri ve tözün özelleşmiş biçimleri olarak tanımladıkları Seyrek
5 olan ve Yoğun olan gibidir. Çünkü bunlar bir çeşit Azlık ve Çokluktur.[7]

---

1) Yani İdeaların varlığını.

2) Bkz. yukarda 991 a 20–22.

3) İdeaların ne fail nedenler, ne de formel nedenler olmadığını (çünkü form, formu olduğu şeyin içinde bulunur) gösterdikten sonra Aristoteles şimdi onların ereksel nedenle de bir ilgileri olmadığını ortaya koyacaktır. Çünkü onlar "İyi olan"ı (to eu einai) açıklamazlar, "tam, gerçekleşmiş olanı" (to holos einai) açıklarlar. Onlar erekler değildirler, modellerdir (Alek., 121, 19–21).

4) Aristoteles, zamanının filozoflarının matematikçiler olarak düşünmek ve matematiğin ilkelerini, şeylerin kendilerinin ilkeleri olarak almak yanlışlığını yaptıklarını söylemektedir. – Kastettiği, Ksenokrates gibi İdealar öğretisini Pythagorasçı matematikçilik yönünde değiştirmiş olan Platon'un tilmizleridir. Ancak o kuşkusuz Platon'un kendisini de kastetmektedir (bkz. Robin, *I: Th. Platon.*, s. 318, not 276).

5) Bkz. *Devlet.* VII, 531 d, 533 b, e.

6) Platoncuların maddi nedenlerinin incelenmesi – Büyük ve Küçük olan'ın İkilik'i, fiziksel olmaktan ziyade matematikseldir. (Alek., 122, 10; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 1 ve özellikle 329 a 21-24). – *Timaios*'ta üçgen yüzeylerden harekete tasvir edildiği biçimde dünyanın yapısı (52 vd.), burada Aristoteles'in işaret ettiği matematiksel abartmanın iyi bir örneğini verir (bkz. Robin. *Etudes sur la sign. et la place de la physique dans la phil. de Platon.* Ayrı baskının 37. sayfa vd. (=*La Pensée hell.*, s. 266 vd.).

7) Doğa Filozofları Seyrek olan ve Yoğun olan'ı, maddenin kendisi olarak değil, sadece madde ve varlıkların dayanağı olarak ortaya koydukları şeyin (örneğin Hava ve Su'yun) özel ayrımları olarak göz önüne almaktadırlar. Aynı şekilde Büyük olan ve Küçük olan veya daha genel bir deyişle Çok olan ve Az olan (bu adlandırmalar için bkz. N, 1, 1087 b 17 vd.), öznenin, maddenin kendisi değildirler, yalnızca onun özel ayrımlarıdırlar. Aristoteles buna şunu eklemektedir: Üstelik Seyrek olan ve Yoğun olan, Azlık ve Çokluk'a benzerdirler (Alek., 122, 16 vd.).

Harekete gelince, eğer Büyük olan ve Küçük olan, hareket iseler, İdeaların da hareket edecekleri açıktır. Eğer onlar hareket değilseler, hareket nereden gelmiştir? Böylece tüm doğa incelemesi ortadan kalkmıştır.(1)

Sonra kolay olduğu düşünülen şey, yani her şeyin bir olduğunu gösterme, başarılmamıştır.(2) Çünkü Platoncuların talep ettik-
10 leri her şeyin kabul edilmesi durumunda, mantıksal soyutlama yöntemiyle kanıtlanan şey, her şeyin bir olduğu değildir; ancak kendinde Bir olan'ın var olduğudur. Hatta tümelin bir cinsi olduğunu kabul etmezsek, bu sonuç bile çıkmaz Tümelin bir cins olduğunu kabul etmek ise bazı durumlarda imkânsızdır.

---

1) Aristoteles Platoncuları hareketi açıklamamakla eleştirdi (992 a 25). Burada eleştirisini yeniden ele almaktadır: Platonculara hareketin nedenini vermemektedirler; çünkü idealar özsel değişmezlik nitelikleriyle bir sükunet ve hareketsizlik nedenidirler. Gene de Platon'la birlikte (bkz. Simpl., *in Phys.*, 431, 8, Diels) Büyük olan ve Küçük olan'ın ["bu şeyler", 7, satır (tauta) veya belki Alek.'a (123, 7) ve Askl.'a göre (106,7) "Çokluk ve Azlık"] hareket olduklarını kabul edelim O zaman Büyük ve Küçük olan'dan haretle meydana gelmiş olan İdealar da harekette olacaklardır. Bu ise kuramın temelinin kendisine aykırıdır. Eğer Büyük ve Küçük olanın bu hareketi imkânsızsa, hareket nereden gelmektedir? Öte yandan eğer hareket ortadan kaldırılırsa, tüm doğa bilimi ortadan kalkmış olacaktır.

2) İdealar, sayılar oldukları için ve Bir olan, sayının ilkesi olduğu için, Platoncular var olan her şeyi, birliğe indirgemeye teşebbüs etmişlerdir. Yöntemleri, "mantıksal soyutlama"dır (ekthesis) (Aşağıya bakınız). Ve bu yöntem Alek. tarafından (123, 19 vd.) şu şekilde tasvir edimiştir: Çeşirli insanlar kendinde İnsan'dan pay aldıklarından dolayı insan; atlar, köpekler vb. kendinde At veya kendinde Köpek'ten pay aldıklarından dolayı At veya Köpektirler. Öte yandan insanlar, atlar, köpekler, kendinde Hayvan'dan pay aldıklarından dolayı hayvandırlar. Sonra hayvanlar, bitkiler ve bütün cisimler, ancak kendinde Töz'den pay aldıklarından dolayı mevcutturlar. Nihayet tözler ve nitelikler de kendinde Bir olan'dan pay almak suretiyle vardırlar ve böylece Birlik tamamlanmaktadır. Aristoteles buna şöyle cevap vermektedir: Platoncular bir yanılgının kurbanıdırlar. Onların ortaya koydukları, her şeyin bir olduğu değildir, bireylerin devam eden çokluklan dışında bir birliğin var olduğudur: *non efficitur ut multa sint unum, sed ut praeten muulta ponatum unum* (Bonitz, 124). Ravaisson'un çok iyi bir biçimde işaret ettiği üzere (*Essai sur la Metaphy. d'Aristote*, s. 128, not 1) "burada kendinde Hayvan'ın (autozoon) veya hayvan İdeasının varlığı ortaya konmakta ve bütün gerçek hayvanların birliği bu İdeada tesis edilmektedir. Ancak bu hayvanların birliklerini ona borçlu oldukları ve gerçekten ondan aldıkları kanıtlanmamaktadır. Doğal canlı varlıkların gerçek birliği Aristoteles'e göre, ırkın ilkesi olan ve neslin devamı ile devam eden gerçek varlıkta bulunur.".

11. satırdaki "ean dido tis panta" ibaresi, kelimesi kelimesine "her şeyin kabul edilmesi durumunda" anlamına gelmektedir. Bununla Platoncuların talep ettikleri her şeyin, yani her ortak bir isme bir İdeanın tekabül ettiğinin kabul edilmesi kastedilmektedir. Oysa Alek., (126, 5 vd.), bir varlıklar çokluğu hakkında tasdik edilmekle birlikte olumsuz yüklemlerin (*koşmuyor* vb.) İdealar olmadıklarına ve diğer birçok şeyin de böyle olduğuna dikkat çekmektedir. Aristoteles buna şunu eklemektedir (12. satır): "cins" (genos) ve "tümel" (katholou), birbirine özdeş değildirler. Cins, özün bir öğesine işaret eden ortak bir kavramdır ve şeyin kavramına tamamen yabancı olan tümeller (ör-

Sonra sayılardan sonra gelen kavramlar, yani doğrular, yüzeyler ve cisimlerin ne nasıl var oldukları veya var olabildikleri, ne de işlevlerinin neler olduğu da açıklanamaz. Çünkü bunlar
15 (yani geometrik büyüklükler), ne İdealar olabilirler (çünkü sayılar değildirler), ne "aracı" varlıklar (çünkü aracı varlıklar, yalnızca matematiksel şeylerdir). Onlar ortadan kalkan varlıklar da değildirler. O halde onlar açıkça yeni ve dördüncü bir varlık sınıfı olacaklardır.

"Varlık"ın çeşitli anlamlarını, ayırdetmeden[1] varlıkların öğelerini araştırmak, özellikle bu biçimde şeylerin kendilerinden meydana geldikleri öğeler araştırıldığı takdirde, onları bulmamaya kendi kendini mahkûm etmek demektir. Çünkü "etkinlik"
20 ve "edilginlik" veya doğrunun hangi öğelerden meydana geldiğini bulmak, kuşkusuz imkânsızdır. Varlıkların öğelerini keşfetmek mümkün olsa bile, bunlar ancak tözlerin öğeleri olabilirler. O halde *bütün* varlıkların öğelerini araştırmak veya onları keşfettiğini düşünmek bir yanılgıdır.

---

neğin bağıntıları ifade eden kavramlar) vardır. Varlık ve Birlik gibi basit "çok anlamlı kavramlar" (pollakhos legomena) olan ve "aşkın kavramlar" (termini transcendantales) olarak her türlü kategorinin üzerine yükselen en genel tümeller de böyledirler. (Bkz. B, 3, 998 b 27, not: Alek., 126, 32).

10. satırdaki "ekthesis", Platoncuların ortak nitelikleri bağımsız tözler olarak ortaya koyma işlemlerinin adıdır. Aristoteles'e göre ise "ekthesis" yalnızca özel bir ad yardımıyla bir kavramın bir parçasını sergilemekten ibarettir. (Bunun dayanağı, bu parçanın ya bu kavramın içlemi içinde bulunan bir öğe veya onun kaplamı içine giren bir birey olmasıdır.) Tek kelime ile "ekthesis", "mantıksal soyutlama"dır. Platoncu "ekthesis" hakkında bakınız: Alek., 124, 11-18. Aristotelesçi "ekthesis"e gelince, onun örnekleri Organon'da bulunmaktadır (özellikle *Birinci Analitikler*, I, 2, 35 a 14–17; I, 6, 38 a 23, 28 b 14; *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 22, 178 b 36–179 a 10. Bu son pasaj, Platoncu ve Aristotelesçi "ekthesis"ler arasındaki zıtlığı iyi bir biçimde ortaya koymaktadır). – "Ekthesis" hakkında ayrıca Alek., (236, 7–114); Bonitz (*Obs. ad Metaph.*, s. 128); ve özellikle H. Maier'e (*Syllo. des Ar.*, II, 1, 310-320; 2, 141-149) bkz.

1) Varlık, bir cins değildir (bkz. 2); Varlık'ın bütün kategorilerine (töz, nitelik, nicelik, bağıntı vb.) uygun düşen "çok anlamlı bir kavram"dır (pollakhos legomena). Ve bu bakımdan o, ortak ve özdeş ilkelerden yoksundur. O halde her durumda önce Varlık'ın özel anlamını açığa çıkarmak gerekir. Oysa Platoncuların özellikle yapmayı ihmal ettikleri şey budur: Çünkü onlar var olan her şeye, yani tözler kadar ilineklere de uygulanan ilkeleri ortaya atmışlardır. Bu ise onların ilkelerinin varlıkların temel yapısını açıklama amacına yönelik olmasından dolayı daha da saçma olan bir girişimdir. Bu ilkeler, maddi ilke olan İki olan'la formel ilke olan Bir olan'dır. Zorda kalındığı takdirde, onların tözleri açıklama gücüne sahip oldukları kabul edilebilir. Ancak *etkide bulunma*, *etkiye uğrama* vb. gibi ilinekler (ki bu ilinekler de varlıklardır) hakkında ne denecektir? Bu kavramların maddesi yoktur veya onlar, belirlenimleri oldukları tözlerin kendilerinin maddeleri olmasından dolayı ancak ilineksel olarak maddeye sahiptirler. Tek kelime ile, *bütün* varlıkların ilkelerini keşfetmek imkânsızdır. (Bkz. Alek., 128, 15 vd.). – Sylv. Maurus (44) Aristoteles'in düşüncesini çok açık bir biçimde izah etmektedir.

Sonra bütün varlıkların öğelerini nasıl *bilebiliriz?*(1) Burada daha önce bilinen hiçbir bilgiye sahip olmamak gerektiği
25 aşikârdır. Çünkü nasıl geometri öğrenen bir kişi, daha önce başka şeyleri bilmesi mümkün olmakla birlikte bu bilimin incelediği ve kendisinin öğrenmek istediği şeyler hakkında hiçbir şey bilmezse, diğer her türlü bilginin kazanılmasında da durum böyledir. Dolayısıyla bazılarının ileri sürdükleri gibi her şeyin bir bilimi olduğu takdirde, bu bilimi öğrenen kişinin daha önce hiçbir şey bilmemesi gerekir. Oysa her türlü bilgi – ister bu bilgi kanıtlama,(2) ister tanımlar(3) yoluyla elde edilsin–, daha
30 önce bilinen – tamamen veya kısmen bilinen(4) – birtakım öncüllere dayanır. Çünkü tanımın öğelerinin daha önce bilinmesi, hatta onlarla içli dışlı olunması gerekir. Tümevarıma dayanan bilginin durumu da aynıdır.(5) Öte yandan eğer bilim doğuştan
993 a olsaydı,(6) haberimiz olmaksızın bilimler arasında en yücesine

---

1) Bütün varlıkların ortak öğelerinin olduğu kabul edilse bile. – Biraz önce "varlıkların ilkeleri" (principia essendi) olarak İdeaları çürütmüş olan Aristoteles, şimdi (992 b 24–993 a 2) Platon'un Diyalektik'i tasarladığı tarzda evrensel bir bilim anlayışını eleştirmektedir. Kazanılmak istenen bilginin kendisine yabancı olan ve bu bilgiden önce gelen bir bilgi olmaksızın, hiçbir bilgi edinilemez. (Örneğin geometri öğrenmek için daha önce *daha büyük, daha küçük, eşit, doğru, eğri, uzunluk, genişlik, cisim* vb.'nin ne olduğunun bilinmesi gerekir. krş. Alek., 130, 4). Şimdi bir evrensel ilkelerin biliminin olması durumunda, bu bilimin daha önceden hiçbir bilgi olmaksızın kazanılması gerekir. "Çünkü bu önceki bilgi, ancak bilinmesi istenen ilkelere bağlı olan şeyden çıkarılabilecektir. Buradaki döngü aşikârdır. (Robin, *La Th. Platon.*, s. 523-524). Aristoteles birçok defa aynı fikre temas eder: *İkinci Analitikler* I, 1, 71 a 1–11) krş. Trandelenb., *Elemanta...*, 18); II, 19, 99 b 28-30; *Topikler* VI, 4, 141 a 28–30; *Nikh. Ahlakı*, VI, 3, 1139 b 25-31.

2) Kanıtlanamaz aksiyomlardan veya kanıtlanmaksızın kabul edilen veya ortaya atılan öncüllerden hareketle. (Alek., 130, 15 vd.).

3) Örneğin insanın tanımı (hayvan-yürüyen-iki ayaklı), öğelerinin (hayvan, yürüyen, iki ayaklı) bilinmesini gerektirir (Alek., 130, 20-23).

4) tanımlar ve tümevarımlarda öğelerin bilgisinin tam olması gerekir. Oysa kanıtlamada bilgi, yalnızca bazı aksiyom veya öncüllerle ilgilidir (Alek., 131, 10).

5) Tümevarım (epagoge) hakkında bkz. *Birinci Analitikler*, II, 23; *İkinci Analitikler*, I, 1, başta ve 18, 81 b 5; II, 19, 100 a 15 vd., *Topikler*, I, 12, 105 a 13; *Nikh. Ahlakı*, VI, 3, 1139 b 26 vb. – Aristotelesçi anlamda tümevarım zihnin, daha önce bilmesi gereken çok sayıda ve özel veriden kendisine has olan sezgisel bir güç aracılığıyla, genel ve birleştirilmiş sonuçları teşkil eden kavram ve yargılara geçme işlemlerinin bütününü içine alır. Bir akıl yürütmeden çok çıkarım (inference) olan tümevarım, kıyasın zıddıdır. O, bir şeyin var olup olmadığı sorunundan [varlık (hoti) sorunundan] ileri geçmez ve açıklayıcı değildir, (krş. L. Robin, *Aristote*, s. 56-58).

6) Platon'un "hatırlama"sına (anamnesis) imâ. Özellikle bkz. *Phaidron*: 72 e vd.; *Menon*, 82 b vd. – Aristoteles, biraz önce, her bilim ancak daha önceki bilgiler sayesinde kazanıldığına göre, her şeyin ilkelerinin biliminin imkânsız olduğunu kanıtladı. Buna Platon'la birlikte bu bilimin doğuştan (*symphytos*, 993 a 1) olduğu ve basit bir hatırlamanın söz konusu olduğu söy-

sahip olmamız çok tuhaf olurdu. Nihayet şeylerin kendilerinden meydana geldikleri en son öğelere eriştiğimizi nasıl bileceğiz ve bundan nasıl emin olacağız? Bu nokta da bir güçlük ortaya çıkarır. Çünkü bazı heceler üzerinde olduğu gibi, burada da görüş ayrılığı olabilir. Örneğin bazıları ZA hecesinin Σ, Δ ve A'dan meydana geldiğini söylemekte, diğer bazıları ise burada bizim bildiğimiz seslerden hiçbirinin değil, ayrı bir sesin söz konusu olduğunu ileri sürmektedirler.[1]

Nihayet bir duyunun algıladığı nesneleri, bu duyudan yoksun olan bir insan nasıl bilebilir? Fakat karmaşık seslerin sese özgü öğelerden meydana gelmesi gibi her şey aynı öğelerden meydana gelmiş olsaydı, durumun bu olması gerekirdi.[2]

10. Bölüm < Birinci Kitabın Sonucu: Ancak Dört Neden Vardır >

Bütün bu söylediklerimiz, bütün filozofların araştırıyor göründükleri nedenlerin bizim *Fizik*'te saydığımız nedenlerin[3] aynı olduklarını ve bu nedenlerden başka bir nedeni anma imkânına sahip olmadığımızı açıkça göstermektedir. Ne var ki şimdiye kadar bu nedenlere ancak belirsiz bir tarzda işaret edilmiştir. Bir anlamda onların tümünün bizden önce belirtildiği, bir başka anlamda ise onlardan hiçbirinin belirtilmediği söylenebilir. İlk zamanların felsefesi henüz genç ve başlangıçlarında bulunduğu için her şey hakkında ancak yarım yamalak şeyler

---

lenerek mi itiraz edilecek? Aristoteles, özellikle en mükemmel bilim, ilkelerin bilimi söz konusu olduğu takdirde bunun inanılmaz bir varsayım olduğunu söyleyerek bu itiraza cevap vermektedir.

1) Alek., bunu şöyle açıklıyor (132, 16-133, 4): ZA hecesinin Z ve A'dan mı, yoksa Δ ve A'dan mı meydana gelmesi gerektiği tartışma konusudur. Çünkü eskiden nasıl Ξ, $X\Sigma$ ve Ψ, $A\Sigma$ diye yazılmakta idiyse, Z de $\Sigma\Delta$ diye yazılmaktaydı.

2) Aristoteles'in son kanıtı, duyuların tanıklığından ve deneyden çıkarılmıştır: Eğer bütün şeyler, aynı öğelerden meydana gelmiş olsaydı, duyusal şeylerin kendilerini bilmek için, duyusalüstü gerçekliklerin ilkelerini bilmek yeterli olurdu. Çünkü bu durumda duyusal şeyler, bu ilkelere tâbi olan şeylerden ibaret olurlardı. Başka deyişle burada durum, harflerin ve öğelerinin bilgisinde olduğu gibi olurdu. Kendilerinden meydana gelen bütün sesleri bilmek için, harfleri ve öğelerini bilmek kâfidir (Alek., 133, 24 vd.). Ayrıca ondan şu sonuç da çıkarılabilir (Ross, I, 211): Bu durumda renklerin, seslerle aynı öğelerden meydana gelmesi ve işitme duyusuna sahip olan bir insanın renkleri de bilmesi gerekirdi. Bu takdirde de kendisi dışında hiçbir duyunun bilinmediği duyusal algı, gereksiz olurdu.

3) II, 3, 7 – Dört neden söz konusudur.

söylemiştir. Çünkü Empedokles'in kendisi bile kemiğin, öğelerinin oranı ile var olduğunu kabul etmektedir.[1] Bu ise özden, yani şeyin formel tözünden başka bir şey değildir. Ancak o zaman onun ya eti ve diğer organik şeylerin her birini aynı tarzda ele alması ve onların tümünün birer oran olduğunu söylemesi veya hiçbiri ile ilgili olarak bunu kabul etmemesi gerekir-
20 di. Çünkü et, kemik ve bu diğer maddelerin her biri, Empedokles'in Ateş, Toprak, Su ve Hava diye adlandırdığı maddeden ötürü değil, bu oran sayesinde var olacaklardır. Eğer kendisine gösterilmiş olsaydı, Empedokles hiç kuşkusuz bu açıklamaya katılırdı.[2] Ancak o bunu açık olarak ifade etmemiştir.

Bütün bu konular üzerindeki görüşlerimizi yukarda açıkça belirttik. Ancak aynı konular üzerinde ortaya çıkabilecek güç-
25 lüklere yeniden dönmemiz gerekmektedir.[3] Çünkü belki onların çözümünün daha sonraki sorunların çözümünde bize faydası olacaktır.

---

1) "*Ruh Üzerine*"de zikredilen (I, 5, 410 a 2) Diels'teki 96. fragment. Empedokles'e göre kemik, iki kısım toprak, iki kısım su ve dört kısım ateşten meydana gelir.

2) Yani Empedokles, Aristoteles'in "öz" kavramına tekabül eden ve "her durumda (epi panton" geçerli bir açıklama veren "oran" (logos) kavramına bağlanmak üzere yararsız dört öğe kuramından vazgeçerdi.

3) *Metafizik*'in birliğini bozan a kitabının üzerinden aşarak B kitabına gönderme. Bununla birlikte Alek., (136, 14 ve 137, 6) haklı olarak bu göndermenin, 2. Bölümünde ilkeler ve nedenleri ele alan a Kitabının kendisine de uygulanabileceğine işaret ediyor. Her halükârda A kitabından sonra a Kitabının araya sokulmasının nedeni bu gönderme gibi görünmektedir.

II. KİTAP (a)

I. Bölüm

< Felsefe Hakkında Genel Düşünceler >

30 Hakikatin araştırılması bir anlamda güç, bir başka anlamda kolaydır. Bunun bir delili, hiç kimsenin tam olarak onu elde edememesi, ancak öte yandan insan türü olarak ondan uzak ol-
993 b mamamızdır. Herkesin şeylerin doğası hakkında söyleyecek doğru bir şeyi vardır. Bu şeyin kendisi, hakikatle ilgili olarak az bir şey veya bir hiç değerindeyse de bütün düşüncelerin bir araya gelmesi, oldukça çok şeyi meydana getirir Bundan dolayı hakikatle ilgili durum, atasözündeki duruma benzer görünmektedir: "Bir kapıya kim isabet ettiremez?"[1] Bu bakımdan ele alınırsa,
5 bu araştırma kolaydır. Ancak bütün olarak bir doğruya sahip olabilmekle birlikte amaçladığımız özel kısma erişmemiz, bu girişimin güçlülüğünü gösterir.

Belki de nasıl ki iki türlü güçlük varsa,[2] bu güçlüğün nedeni de şeylerde değil, bizim kendimizde bulunmaktadır. Çünkü yarasanın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumu neyse,
10 ruhumuzdaki aklımızın şeyler içinde doğaları gereği en apaçık olanları karşısındaki durumu odur.[3]

O halde sadece görüşlerini paylaştığımız kişilere değil, daha yüzeysel görüşler ileri sürmüş olan insanlara da minnettar olmamız gerekir. Çünkü onlar da düşünme yetimizi geliştirmek suretiyle bize yardımda bulunmuşlardır. Şurası bir gerçektir ki eğer
15 Timotheos olmasaydı, lirik şiirimizin büyük bir kısmından yoksun olacaktık. Ancak eğer Phyrnis de olmamış olsaydı, Timot-

---

1) Krş: Leutsh et Schneidewin, "*Pareemiographi*", II, 678. – Hakikatin araştırılması ok atmaya benzetilmektedir: Kapı gibi geniş bir yüzeye isabet ettirmek kolaydır; ancak hedefin belli bir noktasına isabet ettirmek çok daha güçtür.

2) Biri şeylerin kendilerinden, diğeri zihnimizin zayıflığından ileri gelen iki güçlük (Alek., 142. 2), "Kendisi bakımından" (physei) bilinebilir olanla, "bizim bakımımızdan" (pros hemas) bilinebilir olan arasında yapılan bu ayrıma Z, 3, 1029 b 4'de de rastlanmaktadır.

3) Bu düşünce Theophrastos tarafından yeniden ele alınmaktadır: *Metaphy.*, 9 b 11-13, 318 Br., 28 Ross.

heos'un kendisi olmayacaktı.[1] Hakikat üzerine görüşler ileri sürmüş olan insanla ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. Çünkü biz bazı filozoflardan bazı görüşler aldık. Ancak bu filozofların ortaya çıkmalarının nedeni, onlardan başkaları olmuştur.[2]

20 Felsefenin, hakikatin bilgisi olarak adlandırılması da doğrudur.[3] Çünkü pratik bilginin amacının eylem olmasına karşılık (çünkü eylem adamları şeylerin nasıl olduğunu inceleseler bile ezeli-ebedi olanı değil, ancak göreli olanı ve şu anda önümüzde bulunanı incelerler), kuramsal bilginin amacı hakikattir.[4] Şimdi nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz[5] ve şeyler arasında bir niteliğe diğerlerinden daha yüksek ölçüde sahip olan şey, kendisinden dolayı bu niteliğin başka şeylere ait olduğu 25 şeydir. Örneğin ateş, şeyler arasında en sıcak olan şeydir. Çünkü o bütün diğer şeylerin sıcaklığının nedenidir. O halde türemiş hakikatlerin nedeni olan şey, en hakiki olan şeydir. Bundan da ezeli-ebedi şeylerin ilkelerinin her zaman en hakiki şeyler olmaları gerektiği sonucu ortaya çıkar.[6] (Çünkü onlar yalnızca

---

1) Timetheos, 447'de Miletos'ta doğmuş, 357'de ölmüş ünlü şair ve müzisyendir. Phrynis'in öğrencisi ve rakibi olan Timotheos, özellikle Atina'da kendisini göstermiş ve lire birçok tel eklemiştir. (Phrynis hakkında krş: Aristophanes, *Bulutlar*, 971). Timotheos ve Phrynes Pherecrates'in *Chiron*'unda gülünç bir hale sokulmuşlardır. Timotheos ile ilgili olarak en önemlileri 1903 yılında Wilamovitz-Möllendorf tarafından yayınlanmış olan bir dizi fragmente sahibiz.

2) Zemini hazırlamak ve böylece onlara keşiflerini yapmak imkânını sağlamak suretiyle. (Alek., 144, 14). *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* 34, 183 b 20 hemen hemen benzer bir fikri ifade etmektedir.

3) 19-31 numaralı satırlar arasındaki düşüncenin genel gidişini ortaya çıkarmak oldukça güçtür. Colle'un yorumu (178) şudur: Kuramsal bir bilim olduğuna göre, felsefenin konusu hakikatin bilgisidir. Şimdi şeylerin hakikatini, ancak onların nedenlerini bilmek suretiyle biliriz. Öte yandan felsefenin meşgul olduğu ezeli-ebedi şeylerin nedenleri başka herhangi bir nedenden daha hakikidirler. O halde konusuna erişmek için, felsefenin var olan en hakiki şeylerin bilgisini içine alması gerekir.

4) Felsefe, haklı olarak, hakikatin bilgisi olarak adlandırılmaktadır; çünkü her disipline özelliğini veren, ereği ve araştırma konusudur ve felsefenin ereği de pratik bilimlerden daha çok, hakikattir (Alek., 145, 3) – Bilimlerin bu, kısaca kuramsal ve pratik bilimler olarak sınıflandırılmaları *Topikler*'deki sınıflandırılma ile (I, 14, 105 b 19–29) karşılaştırılsın. Nihai sınıflandırılma aşağıda verilecektir: (E, 1 ve K, 7).

5) Şüphesiz nedenleri olmayan ilkelerin kendileri müstesna! Çünkü aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir (Alek., 146, 12).

6) Çünkü şeylerdeki varlığın nedeninin, aynı zamanda onların hakikatlerinin nedeni olan şey olduğu açıktır (Alek., 149, 3). Bu paragrafta sergilenen öğreti son derece Aristotelesçidir: Düşüncenin kanunları, varlığın kanunlarıdır ve her varlık, varlığı ölçüsünde hakikatten pay alır. Çünkü

bazen doğru değildirler). Öte yandan onların varlıklarının nede-
30 ni de yoktur; tersine kendileri diğer şeylerin varlığının nedeni-
dirler. Sonuç olarak, bir şey ne kadar varsa, o kadar hakikidir.

2. Bölüm < Sonsuz Bir Nedenler Dizisinin İmkânsızlığı ve Bir İlk İlkenin Varlığının Zorunluluğu Hakkında >

994 a Bir ilke ilkenin var olduğu ve şeylerin nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı aşikârdır.[1] Onlar ne dikey olarak sonsuz bir dizi teşkil ederler, ne de tür bakımından sonsuz sayıdadırlar.

Çünkü maddi neden açısından (örneğin Et'in Toprak'tan, Toprağın Hava'dan, Havanın Ateş'ten çıkması ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında) bir şeyin başka bir şeyden, 5 sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir. Hareketin nedenleri de, örneğin insanın Hava, Hava'nın Güneş, Güneş'in Nefret tarafından hareket ettirilmesi ve[2] bunun böylece sonsuza kadar gitmesi anlamında, sonsuz bir dizi teşkil edemezler. Aynı şekilde ereksel nedenler de, gezmenin sağlık için, sağlığın mutluluk için, mutluluğun bir başka şey için olması ve böylece her şeyin bir başka şey için yapılması anlamında sonsuza kadar 10 gidemezler. Nihayet özle ilgili olarak da durum aynıdır.[3]

Çünkü[4] kendilerinden sonra gelen bir son terime ve önce gelen bir ilk terime sahip olan aracı terimler göz önüne alınır-

---

yanlış, yokluktur (Alek., 147, 10). Krş. *İkinci Analitikler*, I, 46, 52 a 32. Tamamen farklı bir plana ait olmakla birlikte St. Tthomas, *Sum Theol.*, I, a, quaest. II, art. 3'e de bkz. St. Thomas bu fikri Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere "quarta via"sının temeli olarak almaktadır.

1) Bu bölümün planı ilk paragrafta açıkça gösterilmektedir:

I. "Dizi bakımından" (eis euthyrion) sonsuzun imkânsızlığı (994 a 3-994 b 28. satırlar arası).

1) "Yukarı doğru" (ano): Maddi, fail, ereksel ve formel nedenle ilgili olarak bu 994 a 3-994 a 20. satırlar arasında göz önüne alınmaktadır. Bu alt-bölmeye 994 b 6-994 b 28. satırlar bağlanmaktadır.

2) "Aşağı doğru" (kato): Sadece maddi nedenle ilgili olarak bu 994 a 20-994 b 6. satırlar arasında göz önüne alınmaktadır.

II. "Tür bakımından" (kata eidos) sonsuzun imkânsızlığı (994 b 28'den sonuna kadar).

2) Empedokles'in kozmolojisine yapılan imâ!

3) Örneğin hayvanın formunun ruh, ruhun formunun "Nûs", "Nûs"un formunun bir başka şey olması ve böylece sonsuza kadar gidilmesi (Alek., 150, 12).

4) Aristoteles, dört nedenle ilgili örnekler verdikten sonra, nedenlerin sonsuzluğunu çürütmeye geçmektedir. – Aristoteles'in akıl yürütmesi Colle tarafından (181-182) aşağıdaki kıyas biçiminde açık olarak sergilenmektedir:

larsa, burada önce gelen terimin sonra gelen terimlerin nedeni olması gerekir. Çünkü bu üç terimden hangisinin neden olduğunu söylememiz gerekirse, onun kuşkusuz ilk terim olduğunu söyleriz. O, son terim olamaz; çünkü son terim hiçbir şeyin ne-
15 deni değildir. O aracı terim de olamaz; çünkü o, sadece tek bir şeyin nedenidir (Bu aracı terimin bir veya birçok olması, sonlu ve sonsuz sayıda olması bir şey değiştirmez). Şimdi bu biçimde sonsuz olan dizilerde veya genel olarak sonsuzda, önümüzde bulunan terimin dışındaki bütün terimler aynı şekilde aracı terimlerdir. O halde eğer bir ilk terim olmazsa, kesinlikle neden de olmaz.

Bir başlangıç noktasından hareketle yukarıya doğru, Su'yun Ateş'ten, Toprak'ın Su'dan çıkacağı ve böylece her zaman bir
20 başka şeyin ortaya çıkacağı bir biçimde sonsuz bir dizinin olması da mümkün değildir. Çünkü Istmia oyunlarından sonra Olimpiyat oyunlarının geldiğini söylememizde olduğu gibi "dan" kelimesinin "sonra" anlamına geldiği durum müstesna,[1] bir şey bir başka şey"den", iki anlamda çıkar: Bunlardan biri yetişkin insanın, çocuğun değişmesi suretiyle çocuktan çıkması gibidir. Diğeri ise Hava'nın Su'dan çıkması gibidir. "Yetişkin insanın çocuktan çıkması gibi"den, ortaya çıkmış olan şeyin, olan bir şeyden veya bitmiş olan bir şeyin, biten, gelişen bir
25 şeyden çıkması gibi bir *çıkmayı kastediyorum*.[2] *Çünkü nasıl* ki varlık ile var-olmama arasında oluş demek olan aracı bir durum mevcutsa[3] var olanla, var olmayan arasında da olan şey vardır. İnceleyen, bilgin olandır. İnceleyenden bilgin olanın çık-

---

Aracı terimler ihtiva eden bir dizinin nedeni (bu aracı şeyler ister bir, ister çok olsunlar, ister sonlu sayıda, ister sonsuz sayıda olsunlar), zorunlu olarak bu aracı terimlerden önce gelen bir terimdir.

Şimdi geriye doğru giden sonsuz bir nedenler dizisinin ilk terimi yoktur Onda son terim dışındaki bütün terimler, aracı terimlerdir.

O halde böyle bir dizinin nedeni yoktur.

1) "dan" (ek) in bu anlamı hakkında bkz. Δ, 24, 1023 b 8. Aristoteles, haklı olarak bu durumu bir yana bırakmaktadır; *since that after which something else comes is in no sense its 'hypokeimenon' or material cause"* (Ross, I, 217). (Çünkü arkasından bir başka şeyin geldiği şey, kesinlikle o şeyin substratumu veya maddi nedeni değildir).

2) Burada nicelik bakımından bir değişme (ouksesis) söz konusudur.

3) Ne varlık, ne de yokluk olan aracı bir durum. (Alek., 156, 4). O halde bu ilk anlamda, gerçek bir varoluş (generation) veya yokoluş söz konusu değildir: sadece birinci durumdan ikinci duruma sürekli bir geçiş, evrim söz konusudur.

tığı söylenirken kastedilen budur.[1] Öte yandan Su'yun
30 Hava'dan çıktığı gibi bir şeyden çıkma, bu diğer şeyin ortadan kalkmasını gerektirir. Bundan dolayı birinci türden değişmelerde, geriye dönüş yoktur[2] ve çocuk, yetişkin insandan çıkmaz; Çünkü olan şey, meydana gelişin ürünü değildir; O, meydana
994 b gelişten sonra gelen şeydir.[3] Günün sabahtan çıkması da bu anlamdadır. Yani onun sabahtan sonra gelmesi anlamındadır. Sabahın günden çıkmamasının da nedeni budur. İkinci türden değişmelerde ise, geriye dönüş mümkündür.[4] Ancak her iki durumda da terimlerin sayısının sonsuz olması imkânsızdır. Çünkü birinci durumda aracı şeyler olduklarından dolayı terimlerin bir sonu olması gerekir.[5] İkinci durumda ise terimler, sü-
5 rekli olarak birbirlerine dönüşürler; Çünkü onların birinin yok oluşu, diğerinin meydana gelişidir.[6]

Aynı zamanda dizinin ilk öğesinin, ezeli-ebedi olmasından dolayı, ortadan kalkması da imkânsızdır. Çünkü geriye doğru oluş süreci, sonsuz olmadığına göre, (ezeli-ebedi bir neden gerektirir). Fakat ilk terimin ortadan kalkması ile meydana gelmenin gerçekleştiği durumda ezeli-ebedi bir neden söz konusu olamaz.[7]

---

1) Bu bir "alloiosis", yani nitelik bakımından değişmedir. Bir ereğe yöneldiklerinden "oukseses" ve "alloiosis"de geriye dönüşüm olmayacağı açıktır.

2) Çünkü Alek.'un işaret ettiği gibi mükemmel olan mükemmel olmayana geri dönmez.

3) Bu cümle çok karanlıktır. Alek., (156, 32) ve Bonitz'e (131) göre Aristoteles burada ikinci durumda olduğu gibi tözün mutlak oluşunun değil, tözün mutlak oluşundan sonra gelen bir oluşun söz konusu olduğunu söylemek istemektedir: Çocuk meydana gelişten (generation) *sonra* gelir: başka deyişle o, zaten daha önce olmuş olandan, meydana gelmiş olandan gelir. Yetişkin insan tekrar çocuk olmaz: Çünkü meydana gelmiş olan yetişkin insan, bir çocuğun meydana gelişinin, oluşunun ürünü değildir; o sadece zaten daha önce meydana gelmiş olan çocuktan gelir, ondan çıkar – Ross, (I, 217-218) ve Colle, (186) bu konuda başka açıklamalar teklif etmektedirler.

4) Hava nasıl Su'dan çıkarsa, Su da Hava'dan çıkar; çünkü bu öğelerden hiçbiri diğerinin ereği değildir (Alek., 157, 21).

5) Çocuk (to gignomenon) sonunda yetişkin insan olur ve olan şeyin yokluğu ile varlığı arasındaki aracı durumlar demek olan oluşun çeşitli kısımları sınırlı bir dizi oluştururlar.

6) Karşılıklılık olduğuna göre, sonsuza kadar gidilmez.

7) 6-9. satırlar arasındaki akıl yürütme çok zordur. Yukarda 994 a 11-19. satırlar arasında her zaman bir ilk neden olduğunu gösterdikten sonra Aristoteles bu paragrafta maddi neden olarak göz önüne alınan bu ilk nedenin ezeli-ebedi olması gerektiğini kanıtlamaya girişiyor. Gerçekten her türlü oluşun "ilk madde"si (materia prima) diye adlandırılan şey, 5-6. satırlarda işaret edilen maddi neden türü içine girmez. Çünkü o, *dizinin ilk zorunlu terimi* olarak ezeli-ebedidir. O halde şeyler ikinci anlamda değil, yetişkin insanın çocuktan çıkması anlamında maddeden çıkarlar.

Sonra ereksel neden, bir erektir[1] ve o, bir başka şeyi elde etmek için istenen türden bir erek değildir; tersine o, başka her
10 şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir. O halde eğer böyle bir en son terim varsa, süreç sonsuz olamaz. Eğer böyle bir en son terim yoksa, ereksel neden olmaz. Fakat sonsuz dizinin varlığını ileri sürenler, farkına varmaksızın İyi olan'ı ortadan kaldırmaktadırlar.[2] Oysa bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz. Sonra bu takdirde
15 dünyada akıl olamaz. Çünkü insan, hiç olmazsa akıllı bir insan, her zaman bir ereğe ulaşmak için eylemde bulunur. Bu şey ise bir sınırdır; çünkü erek, bir sınırdır.

Sonra "öz" de ifade bakımından daha tam olan başka bir tanıma indirgenemez. Çünkü her zaman, daha fazla tanım olan, yakın tanımdır, ondan sonra gelen değildir ve ilk terimin gerekli özelliğe sahip olmadığı bir dizide, ondan sonra gelen de ona sahip değildir.[3]

20 Ayrıca böyle bir öğreti, her türlü bilimsel bilginin ortadan kalkması demektir. Çünkü tanımın bölünemez öğelerine erişinceye kadar[4] bilime sahip olmak mümkün değildir ve böylece amiyane bilginin kendisi de imkânsız olmuş olur. Çünkü bu anlamda sonsuz olan şeyleri nasıl tasarlayabiliriz?[5] Zira burada

---

1) Aristoteles, ereksel nedenin tetkikine geçiyor. Ereksel neden de sonsuza kadar gidemez (9-16. satırlar). 16. satırda formel nedenin sırası gelmektedir.

2) Çünkü ereksel neden, İyi olan'ın kendisinden başka bir şey değildir (krş. yukarda A, 3, 983 a 32).

3) Güç bir pasaj. Aristoteles'in düşüncesi şudur: "İnsan" "akıllı hayvan" olarak tanımlanmış olsun. Bu ilk tanım, ifadesi daha geniş olan "duyarlı ve akıllı canlı töz"e indirgenebilir. (Alek.'un dediği gibi "ho horismos tou horistou to logo pleonazei", 161, 2). Ancak bu indirgeme sonsuza kadar götürülemez. Bunun da nedeni ikidir:

a) "Akıllı hayvan", "duyan ve akıllı canlı töz"den daha fazla insanın tanımıdır. Çünkü bu ikinci, bir tanımın tanımıdır. Ve eğer "akıllı hayvan", tatmin edici bir tanım değilse, diğer tanım haydi haydi öyle olmayacaktır. Başka deyişle formel nedenlerde de dizi olmaz. Ancak şeyin en yakın tanımı vardır; çünkü ilk terimin olmadığı yerde ikinci terim de olmaz; çünkü ikinci terim ancak birinciye göre ikincidir (Alek., 162, 4).

b) İster bilimsel ("to epistasthai", 20. satır), hatta isterse amiyane ("to gignoskein", 22. satır), her türlü bilgi imkânsız olur.

4) 22. satırdaki "bölünemez öğeler" (ta atoma), cins ve ayrıma bölünemeyen en tümel kavramlara işaret etmektedir. Eğer cinsler dizisi sonsuz olursa, her türlü bilimsel bilginin hareket noktası olan bu bölünemez öğelere asla erişilemeyeceği açıktır. "ta atoma", Aristoteles'in terminolojisinde bazen "bireyler" (ta kata hekastonun eşanlamlısı), bazen cins ve ayrımlara bölünemez olan "en alt türler" (infimae species) (atoma eide) anlamına gelir.

5) Bir şeyi ancak özünü kavrayarak biliriz. Eğer öz sonsuz olarak bir başka öze indirgenirse, bilgi imkânsızdır (krş. St. Thomas, s. 110, not 326).

durum, doğrunun durumuna benzemez. Evet, doğrunun bölünebilmesinin bir sınırı olmadığı bir gerçektir.(1) Ancak bu bölme
25 işlemini durdurmaksızın onu düşünemeyiz. Bundan dolayı sonsuza kadar bölünebilen doğruyu çizen kişi, onun bilkuvve bölmelerini saymayacaktır. Maddeyi de hareket halinde olan bir şeye bağlı olarak düşünmek zorunludur.(2) Sonra sonsuz hiçbir şey var olamaz; çünkü aksi takdirde sonsuz kavramı sonsuz değildir.(3)

Nihayet(4) nedenlerin tür bakımından sonsuz sayıda oldukları ileri sürüldüğü takdirde yine bilgi imkânsız olur. Çünkü biz ancak nedenleri bildiğimizde bildiğimizi düşünürüz. Topla-
30 ma bakımından sonsuz olan bir şey ise sonlu bir zamanda tüketilemez.(5)

---

1) "apeiron kata ten diairesin" (bölünme bakımından sonsuz), sadece bilkuvve sonsuzdur; bilfiil sonsuz [veya "toplama bakımından sonsuz" (kata ten prosthesin)] değildir. Aristoteles şu itirazı önceden görmektedir: Sonsuz olmasına rağmen doğruyu bilmiyor muyuz? Aristoteles buna şöyle cevap vermektedir: Bu aynı şey değildir; çünkü doğru, ancak bilkuvve sonsuzdur (kata diairesin) ve doğrunun her bilgisi, özellikle, bölme işleminin durdurulmasını gerektirir.

2) Anlaşılmaz bir pasaj. Ancak her halükârda Ross'un açıklamasını (I, 219) reddetmek gerekir. *Fizik*, I, 7, 191 a 8'e de dayanan (ayrıca *Timaios* 52 b ile de karşılaştırın) geleneksel yorum (Alek., 164, 16; Askl., 133, 2; St. Thomas, s. 110, not 328; Bonitz, 134) yine en iyisidir: *In omni quod movetur necesse est intelligere materiam.* Aristoteles bu sözleriyle şunu söylemek istemektedir: Bu bakımdan doğruya benzer olan madde ve salt kuvve, bizzat kendisi bakımından bilinemez olan bir tür sonsuzdur ve o ancak formla birleşmesinde bilinebilir. Bu birleşme harekete tâbi biricik varlıklar olan, dolayısıyla sınırlı olan duyusal bileşik varlıklarda gerçekleşir; Çünkü sonsuz, sonsuz olarak, harekete tâbi değildir. Krş. *Gök Üzerine*, I, 7, 274 b 29.

3) Eğer sonsuzu bağımsız bir kavram olarak değil, somut şeylerin niteliği olarak alırsak, sonsuz var olamaz; çünkü onun özü (to apeiro einai), sonlu varlıklara girip onlara biçim verince, sonsuz olma niteliğini kaybedecektir. (krş. Bonitz, 134), Ross, adı geçen çevirisinde (I, s. 220) daha basit olarak, sonsuz kavramını sonsuz sayıda işaret içermediği şeklinde anlamaktadır.

4) 994 a 2'de haber verilen bölmenin ikinci kısmı ["tür bakımından" sonsuzluk (onte kata eidos)] burada başlamaktadır.

5) Bilkuvve sonsuz (kata diairesin, bölme yoluyla sonsuz) sürekli bir şey, örneğin bir doğruyu, sonsuz olarak bölmek yoluyla meydana gelmektedir. Böyle bir doğru katedilebilir; çünkü bilfiil olarak bölünmemiştir. Buna karşılık "toplama yoluyla sonsuz" (kata prosthesin) sonsuz eklemelerle meydana gelmektedir. O sonlu bir zamanda katedilemez; çünkü bu bilfiil bir sonsuzu katetmek olur. Şimdi tür bakımından sonsuz olan nedenler kuşkusuz bilfiil sonsuz olacaklardır. Böyle olmaları bakımından onlar bilinemezler ve kendilerine bağlı olan şeylerin bilgisini imkânsız kılarlar; çünkü biz şeyleri ancak nedenlerini bildiğimizde biliriz (krş. Alek., 165, 32 vd.) – Bölme yoluyla sonsuz, toplama yoluyla sonsuz ve bilfiil sonsuzun imkânsızlığı hakkında H, 6, 1048 b 10 ve ilgili notlara bkz.

3. Bölüm < Yönteme İlişkin Düşünceler[1] >

Derslerin dinleyici üzerinde meydana getirdiği etki, onun alış-
995 a kanlıklarına bağlıdır. Çünkü hepimiz alışık olduğumuz dili isteriz ve ona aykırı düşen şeyler, alışık olmadığımız şeyler olduklarından, bize yabancı ve anlaşılmaz görünürler. Çünkü anlaşılır olan, alışkın olunandır. Alışkanlığın ne kadar güçlü olduğunu yasalar gösterir; Onlarda masallar ve çocukça şeyler, alışkanlıktan dolayı, kendilerine ilişkin doğrunun bilgisinden daha büyük bir güce sahiptirler. Böylelikle, bazı insanlar[2] sadece matematiksel bir dil kullanan ki-
5 şiyi dinlerler; Diğer bazıları ise yalnızca örnekler isterler. Başka bazıları bir şairin tanık olarak zikredilmesini beklerler. Bazıları her şeyin kesin olarak kanıtlanmasını istedikleri halde başka bazıları ister akıl yürütme zincirlerini takip etme yeteneğine sahip olmamalarından, isterse bunu gereksiz ve aşırı incelikler olarak görmelerinden dolayı, kesinlik ve titizlikten sıkılırlar. Çünkü titizlik, kılı kırk
10 yarmada biraz bunlar vardır. Bundan dolayı bazı insanlar ticarette olduğu gibi akıl yürütmelerde de buna özgür bir insana yakışmayan bir şey olarak bakarlar. O halde her çeşit bilimde hangi taleplerle ortaya çıkmak gerektiğini bilmiş olmamız lazımdır.[3] Çünkü aynı zamanda hem bilgiyi, hem de bilgiyi elde etme yolunu araştırmak saçmadır. Hatta bunlardan yalnızca birini elde etmek bile kolay değildir.

15 Her şeyde matematiğin kesinliğini aramamak gerekir. Matematiksel kesinlik sadece maddesi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda istenmelidir. Dolayısıyla matematiğin yöntemi, doğabiliminin yöntemi değildir. Çünkü doğanın tümü, muhtemelen, madde içerir. O halde bizim önce doğanın ne olduğunu incelememiz gerekir. Çünkü böylece doğabiliminin de neyi ele aldığını (ve şey-
20 lerin nedenleri ve ilkelerinin bir mi yoksa birçok bilime mi ait olduğunu) görmüş olacağız.[4]

---

1) Krş. *Nikh. Ahlakı*; I, 3

2) Dinleyiciler içinde zihinsel alışkanlıkları farklı olan bazıları.

3) Krş. *İkinci Analitikler*, I, 13, 24; *Nikh. Ahlakı*, I, 1, 1094 b 23 – Yöntemin bilgisi, bilimin kendisinin bilgisinden önce gelmelidir. Önce akıl yürütme ve genel olarak kanıtlama konusunda mükemmelleşmemiz gerekir (Alek., 168, 21). Başka deyişle, Mantık bir giriştir (krş: II, 3, 1005 b 4-5).

4) Genel olarak Alek.'un şerh etmediği (krş. 174, 25) bu sözlerin buraya a'yı suni olarak B'ye özellikle birinci soruna (aporie) (B, I, 995 b 5) bağlamak amacıyla eklendiği düşünülmektedir. Ancak bu emin olmaktan uzaktır. Askl., (140, 24) kelimesi kelimesine onları zikretmektedir.

III. KİTAP (B)

I. Bölüm

< Metafiziğin Ana Problemleri[1] >

Aradığımız bilimle[2] ilgili olarak ilk önce tartışılması gereken sorunları ele almakla işe başlamamız zorunludur. Bununla
25 hem bazı filozofların ilk ilkeler hakkında ileri sürmüş oldukları bizimkinden farklı görüşlerini, hem de bunların yanında onların

---

1) Bu bölüm daha sonraki bölümlerde tartışılacak olan 14 sorunu (aporie) ortaya koymaktadır. Metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak için biz de Ross gibi sorunlardan her birine bir numara verdik.

2) Metafizik bilimi – Bölümün başlangıcı (24-995 b 3. satırlar) Metafizik'e uygulanmasında *diaporematik* yöntemin genel bir sergilenmesidir. Daha önce A kitabında teşebbüs edilmiş olan öğretilerin tarihi, Aristoteles'in ana kaygılarına cevap veren sorunların bir ilk toplanmasıydı. Bir önceki kitapla bağlantı halinde olarak, bir tür eserin birliğini sağlayan B kitabı da, kendi payına çözümlerini daha sonraki kitaplarda bulacak olan bir dizi sorunu ortaya koyacaktır.

Diyalektiğin alanına ait olan *Diaporematik* yöntemin özelliğini, her sorunla ilgili olarak aynı ölçüde akla uygun bir tez ve antitezin ortaya konması teşkil eder. Aristoteles'in burada her türlü sistem zihniyetinden bağımsız olarak kendi kendine, sonuçlara varmaksızın, sorunlar koyan ve tartışmayı açık bırakan bir araştırıcı durumunda olduunu ileri sürmek aşırı olacaktır. İkinci derecede önem taşıyan bazı sorunlarla ilgili olarak belki bu doğrudur. Ancak çoğunlukla tercihleri açık olarak kendisini göstermektedir ve yazarın kişisel kanaati, lehte ve aleyteki kanıtların sergilenmesine sıkı bir biçimde karışmaktadır. Başka deyişle tartışma yöntemi bütün ana kısımlarında kararlı bir dogmatizmin, Aristoteles'in akıl yürütmeyle haklı çıkarmaya çalıştığı bir dogmatizmin sergilenme yöntemidir. Karşıt tezlerin dengesi, ortaya çıkacak sorunla ilgili gerçek hiçbir tereddüte imkân vermemektedir ve bu çözüm, tartışmanın sadece sözlerinde değil havasının kendisinde de ortaya çıkmaktadır. O halde Ross'un (*I. Introd.*, s. LXXVII) ve diğer çağdaş yorumcuların tersine biz *Metafizik*'i "doğruyu araştırma çabasında bir zihnin serüvenleri" (the adventures of a mind in its search for truth) olarak göz önüne almak gerektiğini düşünmüyoruz. Aristotelesçiliğin ana tezleri, sağduyunun verileri ve bilgelerin öğretilerinden hareket ederek tamamen hür bir biçimde ve ileri sürülen nedenleri acımasız bir eleştiriden geçirdikten sonra birbirine karşıt iki iddiadan birini seçen oluşum halinde olan bir düşüncenin sonucu değildirler. Gerçekte Aristoteles için sadece sisteminin ana pozisyonlarını diyalektik bir biçimde tesis etmek söz konusudur. Kuvve ve Fiil, Madde ve Form, fail neden ve erek vb. sistemin, her türlü gerçek tartışmadan önce tasarlanmış temel eklemleridir. Bunlara, kendilerini gösterdikçe, Aristoteles'in evreninin nihai açıklamasında yerlerini alacak olan gözlemler, deneyler, genel veya kısmi görüşleri gelip bağlanırlar. Metafizik'in asıl konusu olan Varlık üzerine spekülasyonlar, doğa bilimlerinin, Fizik ve Psikolojinin teşekkülünde doğruluklarını göstermiş olan kavramlardan başka kavramlara başvurmayacaklardır. Bilginin ele alınıp işlenmesini yöneten temel kavramlar, böylece, her türlü gerçek dedüksiyondan bağımsızdırlar.

dikkatinden kaçmış olabilen her şeyi kastediyorum. Çünkü bir sorunu çözmek isteyen kimsenin önce onu her yönüyle incelemesi yararlıdır. Bunun da nedeni düşüncenin daha sonra kendisine erişeceği kolaylığın daha önceki sorunların çözümünü gerektirmesidir ve hakkında herhangi bir şey bilinmeyen bir dü-
30 ğümü çözmek mümkün değildir. Ancak düşüncemizin karşılaştığı güçlük nesnesinin bizzat kendisinde bir soruna işaret etmektedir. Çünkü bir sorunla karşılaşması bakımından ele alınan düşüncenin durumu, zincire vurulmuş bir adamın durumuna benzer: Onun da bu adam gibi ileri gitmesi imkânsızdır. Bundan dolayı gerek yukarda belirttiğimiz nedenlerden ötürü, gerekse daha önce sorunları her yönden incelemeksizin araştırma-
35 ya girişmek, nereye gitmek gerektiğini bilmeksizin araştırmaya girişmek, nereye gitmek gerektiğini bilmeksizin yürümek, hatta belli bir anda insanın aradığı şeyi bulup bulmadığını bilmemek anlamına geleceğinden önce bütün sorunları gözden geçirmemiz gerekir. Çünkü aksi takdirde tartışmanın sonunu açık olarak
995 b göremeyiz. O, ancak daha önce sorunları ortaya koymuş olana açık görünür. Nihayet mahkemede karşıt görüşleri savunan insanları dinler gibi birbirine karşıt bütün kanıtları dinleyen bir insan, zorunlu olarak, daha doğru bir yargıda bulunma imkânını elde eder.

5 **1) Birinci sorun daha önce Giriş'te[1] üzerinde durduğumuz konuyla ilgilidir: Nedenlerin incelenmesi tek bir bilime mi, yoksa birçok bilime mi aittir?[2] ve 2) Böyle bir bilimin[3] sade-**

O halde Aristoteles neden Metafizik'i, kıyasın kurallarına dayanan daha sıkı bir yönteme tâbi kılmaya çalışmamış ve analitik bir yolla kavramlardan çıkarılmış doğrudan bir kanıtlama yerine "*diaporematik*" tartışmanın ancak görüntülerinden birini teşkil ettiği diyalektiğin alanına ait bir dizi delili tercih etmiştir? Hiç şüphesiz Aristoteles ilk ilkeleri ve şeylerin ilk doğrularını ele alan Metafizik'in bunları daha önce gelen ilke ve doğrulardan çıkaramayacağını ve her türlü "kanıtlanacak şeyi önceden varsaymak" (petition de principe) ithamından kaçınmak için başka bir yola, diyalektiğin yoluna dönmesi gerektiğini düşünmüştür.

Bu ve daha sonraki bölümlerde "aporia" (daha seyrek olarak "aporhema") kelimesi, "güçlük", "sorun" anlamına gelmektedir. Hamelin "aporia" hakkında şu tanımı vermektedir: "O, bir aynı soruya cevap olarak, birbirine karşıt, fakat aynı derecede akla uygun iki kanaatin ortaya konmasıdır" (*le Syst. d'Ar.*, s. 233) "Aporia"nın tanımı ile ilgili olarak krş. *Topikler*, VI, 145 b 17.

1) A kitabına atıf (dört neden).

2) Bu ikinci durumda, bir bilim fail nedenle, bir diğeri ereksel nedenle, bir başkası formel nedenle meşgul olacaktır (Syr., 2, 9).

3) Metafizik bilimi.

ce tözün ilk ilkelerini mi ele alması gerekir, yoksa onun bir ve aynı şeyi aynı zamanda hem tasdik etme, hem de inkâr etmenin mümkün olup olmadığı türünden her türlü kanıtlamanın temelinde olan ilkeleri ve diğer benzerlerini de mi ele alması
10 gerekir? 3) Eğer sözü edilen bilim, tözü ele almaktaysa, bütün tözleri[1] ele alan *tek* bir bilim midir, yoksa birden fazla bilim midir? Eğer birden fazla bilimse, acaba onların tümü aynı cinsten midir,[2] yoksa bazısını Bilgelik'in kısımları diğerlerini ise başka bir şey olarak mı adlandırmamız gerekir? 4) Zorunlu olarak tartışılması gereken sorunlardan biri de şudur: Acaba yalnız-
15 ca duyusal tözlerin varlığını mı kabul etmemiz gerekir, yoksa onların yanında başka bazılar da var mıdır? Acaba bu başka şeyler, tek bir cinsten midirler, yoksa İdeaların yanında onlarla duyusal şeyler arasında aracı nesneler olarak matematiksel şeylerin varlığına inanan kimselerin farzettikleri gibi farklı cinsten midirler?[3] Yukarda dediğimiz gibi bütün bu sorunları da incelememiz gerekir. 5) Ayrıca acaba incelememizin konusu sadece tözler midir, yoksa o aynı zamanda tözlerin özsel niteliklerini[4]
20 de içine almak zorunda mıdır? Bundan başka[5] Aynı ve Başka olanı, Benzer ve Benzemez olanı, Özdeşlik ve Başkalık'ı, Önce ve Sonra gelen'i ve diyalektikçilerin yalnızca muhtemel öncüllerden hareketle araştırmaya çalıştıkları diğer tüm benzeri kavramları ince-
25 lemek hangi bilimin alanına aittir?[6] Sonra bu kavramların kendilerinin özsel niteliklerini tartışmamız ve sadece her birinin doğasının ne olduğunu değil, aynı zamanda bir şeyin her zaman tek bir karşıtı olup olmadığını soruşturmamız gerekir. 6) Başka bir soru: Varlıkları ilkeleri ve öğeleri, cinsler midir, yoksa her varlıkta bulu-

---

1) Duyusal ve akılsal tözleri (Alek., 175, 19).

2) İkinci durumda onların hepsini felsefi bilimler olarak adlandırmamız gerekecektir (Alek., 175, 25).

3) Krş. A, 6, 987 b 14.

4) Tanımın ana öğeleri olan tözlerin özsel niteliklerini – Özsel nitelikler (symbebekota kata hauta) hakkında aşağıda 2, 997 a 7'ye ve bununla ilgili nota bkz.

5) Alek., (176, 34) ve Askl., (143, 8) burada yeni bir sorunun söz konusu olduğunu düşünüyorlar. Gerçekte bunu izleyen (ve B'nin daha sonraki bölümlerinde yeniden ele alınmayan) satırlar, hemen daha önce gelen satırlara (18-20) bir ektirler. Bu sorunlar Γ (2, 1004 a 17) ve I (3-10) kitaplarında çözülürler.

6) Ve Metafizik'in bu kavramları incelemesi durumunda, bu inceleme artık "ihtimali" (endoksas) bir inceleme olmayacaktır, "gerçek", hakiki (alethos) bir inceleme olacaktır. (Alek., 177, 2).

nan ve bu varlığın kendilerine bölündüğü kısımlar mıdır?[1] 7) Eğer onlar cinsler ise, bu cinsler bireyler hakkında tasdik edilen en yakın cinsler midir, yoksa en uzak cinsler mi? Örneğin ilk ilke[2]
30 ve bireyden en bağımsız olan hayvan mıdır, yoksa insan mı? 8) Bir başka soru özellikle ele alınmalı ve incelenmelidir: Maddenin dışında, kendinde neden olan bir şey var mıdır, yoksa yok mu? Bu şey kendi başına var olabilir mi, yoksa olamaz mı? O tek midir, yoksa çok mu? Somut bileşik varlık dışında (somut bileşik varlık-
35 tan, kendisine bir şey yüklenmiş olan maddeyi kastediyorum)[3] bir şey var mıdır, yoksa maddeden bağımsız olan bir şey yok mu? Veya nihayet bazı varlıklarla ilgili olarak maddeden bağımsız olan bir şey yok mu? Veya nihayet bazı varlıklarla ilgili olarak maddeden bağımsız bir şey vardır da başka bazı varlıklarla ilgili olarak mı yoktur? Bu varlıklar hangileridir? 9) Sonra ister formel ister maddi ilkeler söz konusu olsunlar, ilkeler sayı bakımından mı, yoksa tür
996 a bakımından mı sonludurlar?[4] 10) Ortadan kalkabilir varlıklarla, yokoluşa tâbi olmayan varlıkların ilkeleri aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Acaba onların tümü mü ortadan kalkabilir nitelikredir yoksa sadece ortadan kalkabilir şeylerin ilkeleri mi yokoluşa tâbidir?
5 11) Bütün bu sorular içinde en zor olanı ve en büyük bir güçlük arzedeni şudur: Birlik ve Varlık, acaba Pythagorasçıların ve Platon'un ileri sürdükleri gibi bir başka şeyin nitelikleri olmayıp bizzat şeylerin tözü müdürler, yoksa böyle olmayıp da örneğin Empedokles için Dostluk, bir başka filozof için Ateş, bir başkası için Su, yine bir başkası için Hava'nın olduğu gibi, onlara dayanak ödevi gören bir başka şey mi vardır?[5] 12) Bir başka soru: ilkeler, tümel-
10 ler midirler, yoksa bireysel nesnelere benzer şeyler midirler? 13) İl-

---

1) Yani madde ve form veya dört öğe (Alek., 177, 28).

2) Örneğin birey Kallias'ın ilkesi (Syr., 7, 6).

3) "Synolon" veya "he synolos ousia", form ve maddeden meydana gelen somut bileşik, varlık, somut bütündür.

4) Örneğin dört Öğe, "sayı bakımından" (arithmo) sonludurlar; buna karşılık alfabenin harfleri "tür bakımından" (eidei) sonludurlar. (Syr., 9, 1). Sayısal birlik, bireyin birliğidir; türsel birlik, türün birliğidir. O halde Colle'in haklı olarak işaret ettiği gibi (s. 207), "ilkelerin sayısal bakımdan mı, yoksa tür bakımından mı sınırlı olduklarını sormak, her ilkenin bir birey mi, yoksa bir tür mü olduğunu sormak demektir". 996 a 1-2. satırlarda Aristoteles *"formel ilkeler"*den (hai en tois logois), *tanımın öğelerini, "maddi ilkeler"*den (hai en hypokeimeno), *şeyleri meydana getiren maddi parçalarını* kastetmektedir (krş. Bonitz, 139).

5) Sırasıyla Herakleitos, Thales ve Anaksimenes kastedilmektedir. Empedokles için olduğu gibi bunlar için de Varlık ve Bir olan, ana tözün (veya tözlerin) modifikasyonlarından ibarettirler.

keler bilkuvve olarak mı, yoksa bilfiil olarak mı vardırlar? Sonra onlar acaba hareketten başka bir anlamda bilkuvve veya bilfiil midirler?[1] Bu sorular da büyük güçlükler ortaya koyabilir. 14) Bundan başka sayılar, uzunluklar, geometrik figürler ve noktalar tözler midirler, yoksa değil midirler? Eğer tözler iseler, duyusal varlıklardan ayrı mıdırlar, yoksa onlarda mıdırlar?
15

Bütün bu noktalarda doğruyu keşfetmenin kolay olması şöyle dursun, sorunları rasyonel olarak ve uygun bir biçimde ele alıp incelemek bile kolay değildir.

2. Bölüm <Birinci, İkinci, Üçüncü, Beşinci ve Dördüncü Sorunlar>

O halde önce ilk olarak işaret ettiğimiz sorunu ele alalım: Bütün neden türlerini incelemek tek bir bilime mi, yoksa birçok bilime mi aittir? Birbirlerine karşıt olmadıklarına göre ilkeleri bilmek
20 nasıl tek bir bilime ait olabilir?[2] Ayrıca[3] kendilerinde bu ilkelerin tümüne rastlanmayan birçok şey vardır. Çünkü hareketsiz varlıklarda bir hareket ilkesi veya İyi'nin doğası[4] nasıl var olabilir? Çünkü kendinde ve kendi doğası gereği iyi olan her şey,[5] bir erek, bundan dolayı da diğer şeylerin kendisinden dolayı gerek varlığa geldiği, gerekse var olduğu bir nedendir ve yine çünkü bir
25 erek veya amaç, bir eylemin sonudur[6] ve her eylem, hareketle birlikte bulunur. O halde hareketsiz varlıklarda ne bir hareket ilkesinin, ne de bir kendinde İyi'nin varlığı kabul edilebilir.[7] Matematikte bu neden türüne dayanılarak hiçbir şeyin kanıtlanmamasının ve onda "çünkü bu daha iyidir veya daha kötüdür" türünden hiçbir kanıtlama bulunmamasının da nedeni budur. Hiçbir matematikçi bu tür bir nedeni anmaz bile. Yine bundan dolayıdır ki, Aris-

1) Başka deyişle onların kuvve veya fiilleri hareket gerektirir mi?

2) Karşıtların bilimi, birdir; ancak dört neden, kendi aralarında birbirlerine karşıt değildirler. (Askl., 149, 27). Birinci sorun Γ, 1'de tartışılır ve çözülür.

3) Bütün neden türlerini tek bir bilimin incelemediğini göstermeye yönelik diğer bir kanıt.

4) Sırasıyla İdeal Sayı'lar gibi hareketsiz varlıklarda var olmaları mümkün olmayan fail neden ve kendinde İyi veya ereksel neden (Alek., 181, 35 ve 182, 5). Krş. M, 1078 a 31 vd.

5) Yani kendinde İyi.

6) Hareket gerektiren eylem, her ikisi de theoretik bilimlerden ayrı olan poetik ve pratik bilimlerin konusudur (Alek., 182, 1). Krş. Bonitz, 139.

7) Diyalektik bir kanıtlama söz konusu olmakla birlikte, burada Aristoteles'in kendi gerçek düşüncesini dile getirdiğine şüphe yoktur. Krş. M, 3, 1078 a 31-34.

tippos[1] gibi bazı Sofistler matematiği küçümseme alışkanlığındaydılar. Çünkü onlar şunu ileri sürmekteydiler: Diğer sanatlarda, hatta örneğin marangozluk, ayakkabıcılık gibi zenaatlarda, her zaman başvurulan neden "çünkü bu daha iyidir veya daha kötüdür"
35 cinsindendir. Oysa matematik bilimi iyi veya kötü şeyleri hiç gözönüne almaz.[2]

996 b Ancak eğer nedenlerle ilgili birçok bilim ve her farklı ilkenin farklı bir bilimi varsa, bu bilimler arasında hangisinin aradığımız bilim olduğunu söylememiz gerekir? Başka deyişle bu bilimlerin sahipleri arasında hangisini söz konusu şey hakkında en mükem-
5 mel bilgiye sahip olan kişi olarak gözönüne almak gerekir? Çünkü bir aynı şeyin kendisinde bütün bu neden türlerini toplaması mümkündür. Örneğin bir evin hareket ettirici nedeni, sanat veya mimar; ereksel nedeni, bu evin yerine getirdiği işlev; maddesi toprak ve taşlar; formu ise onun tanımıdır. Şimdi hangi bilimin bilgelik adını almaya hakkı olduğuna ilişkin yukarda yaptığımız tartışma açısından sorunu ele alırsak, bu nedenlerle uğraşan bilimlerden
10 her biri bu adı aynı hakla talep edebilir. Çünkü diğer bilimlerin hizmetkârları olarak kendisine itaat etmelerinin doğru olduğu hâkim ve üstün bilim olmak bakımından bu adı almaya en lâyık olan, ereğin ve iyinin bilimi olacaktır (zira diğer şeyler, ancak iyiyi elde etmek için vardırlar). Öte yandan, felsefenin ilk nedenlerin ve en yüksek anlamda bilinebilir olan şeyin bilimi olarak tanımlanması bakımından[3] bilgelik olacak şey, formel tözün bilimi olacaktır. Çünkü insanlar bir aynı şeyi birçok biçimde bilebilirler. Ancak bir şeyi
15 olduğu şey bakımından bilenin, onu olmadığı şey bakımından bilenden daha tam olarak bildiğini söyleriz ve bu birinci tür bilme biçiminin kendisinde de dereceler ayırdederiz: Bir şeyin en mükemmel bilgisi, onun özünün bilgisidir, yoksa niceliği veya niteliği veya doğal etkinlik veya edilgenliğinin bilgisi değildir. Ayrıca bütün durumlarda da her şeyin – hatta kanıtlanması mümkün olan şeylerin[4] – bilgisinin, an-

---

1) 430'lara doğru Kyrene'de doğmuş olan Platon'un dostu ve çağdaşı Aristippos. Tanım teorisi (krş. H, 2, 1053 a 21) ancak hakkında Aristoteles'in söylediği şeylerle bilinmektedir. Bkz. Ritter et Pr., s. 50, not 61; Robin, *la Pensée gr.*, s. 204-209.

2) Bu ilk sorunun tezi, Askl. tarafından iyi bir biçimde belirtilmektedir: (150, 26-37). Syr.'la da krş. 13, 30 vd. Antitez ise hemen 996 b 1. satırdan itibaren başlamaktadır.

3) A, 2, 982 a 32.

4) Başka deyişle tözler gibi doğrudan doğruya değil, kanıtlama ile bilinen niteliklerin (attributs). Bir şeyin özü ("logos"u), bir tözün özü olabilir (ve bu en sık karşılaşılan durumdur); ancak

20 cak o şeyin ne olduğunu bildiğimizde ortaya çıktığını düşünürüz. Örneğin bir dikdörtgenin eşdeğeri olan bir kareyi meydana getirmek nedir? Oransal bileşkeyi[1] bulmaktır. Bu diğer durumlar için de geçerlidir. Nihayet öte yandan varlıkların oluşu, eylemler ve her türlü değişmeler ile ilgili bilgiye ancak hareketin ilkesini, yani erekten farklı olan, hatta ona tamamen karşıt olan ilkeyi bildiğimizde[2] sahip olduğumuza inanırız. O halde
25 bu nedenlerin her birinin incelenmesi farklı bilimlere ait gibi görünmektedir.

2) Kanıtlamanın ilkeleri, nedenlerle birlikte tek bir bilimin mi,[3] yoksa birçok bilimin mi konusudur? Bu da tartışmalı bir sorundur. Kanıtlamanın ilkelerinden, herkesin kanıtlamalarını kendilerine dayandırdığı ortak inançlarını,[4] örneğin "her şeyin

---

o bir niteliğin veya herhangi bir belirlemenin, hatta bir doğal olaylar ve özellikler grubunun, ay tutulması gibi bir olayın özü de olabilir – Bir niteliğin tanımının alabileceği anlamla ilgili olarak bkz. Z, 4, 1030 a 17-27.

1) Dikdörtgenin köşeleri arasında. Krş. Euclide, VI, 13 ve II, 14.

2) Böylece felsefe, fail nedenin incelenmesine indirgenecektir. – Hareketin ilkesi, hareketin sonunu ifade eden ereğe karşıttır (krş. Sylv. Maurus, 59).

3) Alek. ile birlikte bunu şöyle anlamak gerekir (187, 20): Kanıtlamanın ilkeleri, tözün ve varlığın ilkelerinin bilimi ile aynı olan bir bilim (yani ilk Felsefe) tarafından mı incelenir? Ayrıca aşağıda 31. satıra bakınız. – Bu sorun Γ, 3'de çözülür.

4) Aristoteles "koinai doksai" deyiminden (daha sonra Euklides'in "koinai ennoiai" deyiminden anlayacağı gibi) "aksiyomlar"ı (aksiomata) anlıyor. (Ayrıca aşağıda 997 a 7. satırla karşılaştırın). Aristotelesçi terminolojide "aitema", "aksioma", "thesis", "hypothesis" ve "horismos", birbirine yakın kavramlardır. Bununla birlikte aralarında işaret edilmesi önemli farklılıklar vardır (Bu farklılıklar özellikle *İkinci Analitikler*, I, 2, 72 a 14 ve devamında belirtilirler). *Postüla* (to aitema) teorem niteliğinde olan, ancak kanıtlanamayan daha doğrusu kanıtlanmaya kalkışılmayan, bununla birlikte zihne kendisini kabul ettirmeyen ve bir kanıtlamaya ihtiyaç gösteren bir önermedir. O, hocanın, öğrencinin isteksizliğine rağmen kendisine bahşetmesini istediği (aiteitai) şeydir. *Aksiyom* (to aksiyoma) mutlak olarak kanıtlanamaz bir ilke, kendi kendine yeten ve "hypothesis" gibi varlık içeren evrensel ve formel bir kuraldır. *Tez* (thesis), mantıksal bir pozisyon, üzerinde tartışılan bir sorun (*Topikler*, I, 11, 104 b 35), belli bir şeyi kanıtlama amacına sahip bir veridir. Bir kelimenin anlamını vaz eden tez, bir tanımdır (horismos) Eğer o ayrıca şeyin varlığını da vaz ederse, bir "*hipotez*" (hypothesis), bir temel pozisyondur. Ancak Aristoteles'in vokabülerinin sık sık tereddütler gösterdiğini ve bu terimlerden birinin sık sık diğeri yerine kullanıldığına işaret edelim. Örneğin "thesis" ve "hypothesis" bazan eşanlamlı olarak alınırlar. Waitz (II, 308); Hamelin (*Le Syst. d'Ar.*, s. 244); Leblond (*Log. et Math. chez Ar.*, s. 115) ve özellikle adı geçen maddelerle ilgili olarak *Ind. Arist.*'e başvurabilir. Ayrıca L. Robin, *Aristote*, s. 51 ve G.R.T. Ross'un "*De Sensu*" üzerine şerhinde (Cambridge, 1906, s. 124-125) ilginç bir notuna (436 a 5'le ilgili notuna) bkz.

31. satırdaki "protasis", öncül olarak alınması bakımından bir önerme anlamına gelmektedir. O, bir sonucu hazırlayan tarafından *öne sürülmüş olan* (proteinomenos) bir sözdür. Öte yandan

zorunlu olarak ya tasdik veya inkâr edilmesi gerekir" veya "bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem olmaması imkânsızdır" ilkelerini ve bütün diğer benzeri öncülleri kastediyorum. Burada da sorun bu biliminin tözün bilimi ile aynı olup olmadığını ve eğer ondan ayrı bir bilimse, onun aynı değilse, bu bilimlerden hangisini aramakta olduğumuz bilime özdeş kılmak gerektiğini bilmektir. Bunların tek bir bilimin konusu olması, akla uygun değildir. Çünkü bu aksiyomları incelemek neden diğer herhangi bir bilime değil de özel olarak geometriye ait olacaktır? Eğer o aynı ölçüde her bilime aitse, bununla birlikte bu bilimlerin hepsinin onu uygulaması kabul edilemezse, bu doğruları bilmek özel olarak diğer bilimlerden daha fazla tözlerin bilimine ait olamaz. Sonra hangi anlamda bu ilk ilkelerin bir bilimi olabilir?[1] Çünkü onların her birinin ne olduğunu gerçekte doğrudan bir deney aracılığıyla kâfi derecede bilmekteyiz. Hiç olmazsa bütün diğer bilimler de onları iyi bilinen şeyler olarak kullanmaktadırlar. Öte yandan bu ilkelerle meşgul olan kanıtlayıcı bir bilim olduğu takdirde, onlara dayanak ödevi

---

öncül, olumlu veya olumsuz olabilir (krş. *Birinci Analitikler*, I, 1, 24 a 16). Sonuç olarak o, genel olarak bir *önerme*dir. Kıyasta, büyük önermeye "he prote protasis," küçük önermeye "he deutera protasis" denir. Krş. *Ind. Arist.*, 650 a 36.

1) 2-11. satırlar arasındaki akıl yürütme şudur (krş. Askl., 160, 19 vd.; Bonitz, 143-144, Colle, 219 vd. Alek.'da bir boşluk vardır: 188, 26): Aksiyomların bilgisi ilk Felsefenin alanına girmemekle kalmaz; aynı zamanda bu ilkelerin herhangi bir bilimi de düşünülemez. Çünkü aksiyomların bilimi ne "tanıma dayanan" bir bilim (episteme horistike) olabilir (zira doğrudan doğruya bildiğimiz (khoris epistemes) bir şeyi tanımlamak yararsızdır: Alek., 188, 22), ne de "kanıtlamaya dayanan" bir bilim (episteme apodiktike) olabilir. Bu sonuncu iddia şöyle kanıtlanmaktadır: Eğer aksiyomlar kanıtlanabilirlerse, her bilimin konusu tek bir cins olduğuna göre (krş. Γ, 2, 1003 b 19), onların, içlerinde zorunlu olarak aksiyom niteliğini koruyacak ve kanıtlanamaz olarak kalacak olan bazıları müstesna, kanıtlanabilir niteliklerinden başka bir şey olmayacakları cinsin birliğine indirgenmeleri gerekecektir. Öte yandan bütün bilimler öncüller olarak aksiyomları kullandıklarına ve sonuçların öncüllerle aynı cinse ait olmaları gerektiğine göre, bunun sonucu, aynı konuya sahip olan bütün bilimlerin tek ve evrensel bir bilim içinde erimeleri olacaktır. Bu ise Aristoteles'e göre saçmadır. Çünkü bildiğimiz gibi, Aristoteles'e göre cinsler arasında geçiş yoktur. – 8-9. satırlarda Aristoteles, aksiyomların kanıtlanmasının özelliklere ("tinon", "pathe"ler) erişmek üzere bir hareket noktası ("ek tinon", yani kanıtlanamaz aksiyomlar) ve bir öz ("peri ti", yani ortak cins) gerektiren her türlü kanıtlamanın yolunu izlemesi gerektiğini göstermektedir.

7. satırdaki "pathe" (symbebekota, symbebekota kata hauta), *özellikler, özden çıkan*, ancak öze ait olmayan *nitelikler*dir. Kanıtlanamlaz olan özün tersine olarak, özsel nitelikler kanıtlamanın konusu olan şeyin kendisidirler (krş. *İkinci Analitikler*, I, 7, 75 b 1; ayrıca krş. I, 22, 83 b 19). Bir üçgen için, açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması özelliği böyle bir şeydir (bkz. Δ 30, 1025 a 30; *Ruh Üzerine*, I, 1, 402 b 20; *Ind. Arist.*, 713 b 43-714 a 19) – Özsel (kata hauto) niteliklerin çeşitli cinsleri hakkında bkz. aşağıda Z, 4, 1029 b ve ilgili not.

gören bir cinsin varlığını kabul etmek gerekir ve bu takdirde onların bazısı kanıtlanabilir nitelikler, diğerleri aksiyomlar olmak zorundadırlar (zira onların tümünün kanıtlanması imkânsızdır); Çünkü kanıtlamanın bazı öncüllerden hareket etmesi, belli bir konu hakkında olması ve bazı nitelikleri kanıtlaması zorunludur. O zaman kanıtlanan bütün şeylerin tek bir cinse ait olmaları gere-
10 kir; çünkü bütün kanıtlayıcı bilimler, aksiyomlar kullanırlar.

Öte yandan aksiyomlarla uğraşan bilim, tözün biliminden farklı ise, onlardan hangisi doğası bakımından hâkim ve ilk bilim olacaktır? Çünkü aksiyomlar, en evrensel şeylerdir ve her şeyin ilkeleridirler. Filozofun alanına girmediği takdirde, onların doğruluk
15 veya yanlışlığını araştırma işi kimin alanına ait olacaktır?

3) Acaba genel olarak bütün tözler[1] tek bir bilimin mi, yoksa birden çok bilimin mi konusunu teşkil ederler? Eğer birden çok bilimin konusunu teşkil ederlerse, bizim bilimimizin konusu hangi tözler[2] olacaktır? Öte yandan onların tümünü tek bir bilimin incelemesi de akla uygun değildir. Çünkü o zaman varlıkların bütün nite-
20 likleriyle meşgul olan tek bir kanıtlayıcı bilim olacaktır. Çünkü her kanıtlayıcı bilim belli bir konu ile ilgili olarak, aksiyomlardan hareket edip, bu konunun özsel niteliklerini inceler. O halde bir veya aynı cinse ait ana nitelikleri incelemek, aynı aksiyomlardan hareket eden bir tek bilimin konusu olacaktır. Böylece burada bütün tözlerin öznesi olan cins, bir tek bilime, aksiyomlar da – ister bu aynı bilimin kendisi, isterse ondan başkası söz konusu olsun – yine bir tek bilime ait olacaklardır. Bunun sonucunda da, ister bu iki bilim, isterse bu iki bilimden meydana gelen tek bir bilim tarafından incelensinler, nitelikler de tek bir bilimin konusu olacaklardır.[3]

---

1) Duyusal ve hareketli tözlerle, akılsal ve hareketsiz tözler (Alek., 191, 15) – Bu sorun Γ, 2, 1004 a 2-9 ve E, 1'de çözülür

2) Duyusal mı, yoksa akılsal tözler mi?

3) Tek bir bilimin konusunu teşkil eden cinsin birliğinden ve aksiyomların biliminin birliğinden dolayı, bir önceki durumda olduğu gibi tek ve evrensel bir bilim kavramına varılacaktır (çünkü *bir aynı cinsle* ilgili bütün nitelikler aynı aksiyomlardan çıkarlar) ; Bu ise cinsler arasında geçiş olmadığı ilkesine aykırıdır. – 23. satırdaki "peri ho", bilimin konusu olan cinse işaret etmektedir. "eks hon" ise kanıtlamanın hareket noktası olan aksiyomları ifade etmektedir. – 24. satırda sözü edilen iki bilim, cinsin bilimi ile aksiyomların bilimidir. Nitelikler (symbebekota), tek bir bilimin, yani eğer aynı iseler bu iki bilimin, eğer aynı değilseler bu iki bilimden meydana gelen tek bir bilimin konusu olacaklardır. Aksiyomların bilimi ile cinsin biliminin aynı olup olmadığı sorununun bir önceki "aporie"de ortaya konduğu ve onun şu anda tartışılan konuyu ilgilendirmediğine dikkat etmek gerekir.

25 5) Sonra bizim araştırmamızın[1] sadece tözleri mi kapsadığı, yoksa aynı zamanda onların niteliklerini de mi içine aldığını kendimize sorabiliriz. Örneğin eğer cisim bir tözse ve doğru ve yüzeyler de tözlerse, bu tözleri ve onların her birinin niteliklerini, matematik bilimlerin haklarında kanıtlamalar getirdikleri niteliklerini bilmek bir aynı bilime mi ait olacaktır, yoksa ayrı bir bilime mi? Eğer o bir aynı bilim olursa, tözün biliminin de kanıtlayıcı bir bilim olması gerekir.[2] Oysa genellikle şeylerin
30 özünün kanıtlaması olmadığı kabul edilir. Öte yandan eğer o ayrı bir bilimse, tözün niteliklerini ele alacak bilim hangi bilim olacaktır? Bu, son derece güç bir sorundur.

4) Sonra acaba sadece duyusal tözlerin varlığını mı kabul etmek gerekir, yoksa bu tözlerin yanında başka tözler de var
35 mıdır? Acaba tek bir çeşit töz mü vardır, yoksa birçok çeşit
997 b mi?[3] İdeaların ve matematik bilimlerin konusunu oluşturduklarını düşündükleri aracı Şeylerin varlığını savunanlar bu ikinci görüştedirler. İdeaların hangi anlamda nedenler ve bağımsız tözler olduklarını düşündüğümüze bu konuyu ele alan birinci kita-
5 bımızda işaret ettik. Bu öğreti birçok türden itirazlara yol açmaktadır; ancak duyusal evrende gördüğümüz varlıkların dışında birtakım varlıkların olduğunu, duyusal varlıkların ortadan kalkabilir olmalarına karşılık kendilerinin öncesiz sonrasız olmaları dışında bu varlıklarla duyusal varlıklar arasında hiçbir fark
10 olmadığını iddia etmekten daha saçma bir şey yoktur. Çünkü başka hiçbir şey ilave etmeden kendinde İnsan'ın kendinde At'ın ve kendinde Sağlık'ın var oldukları söylendiğinde yapılan

---

1) Gene Metafizik kastediliyor. – Bu sorun, Γ, 2, 1003 b 35-1005 a 18'de çözülür.

2) 31–32. satırlarda işaret edilen özü kanıtlamanın imkânsızlığı hakkında bakınız: E, 1, 1025 b 10 ve özellikle *İkinci Analitikler*, II, 3–8. Öz (veya başka deyişle onu ifade eden tanım) kanıtlanamaz: çünkü her kanıtlama bir yüklemin bir özneye uygun düştüğünü ortaya koyar ve cins, ayrım karşısında bir yüklem gibi iş görmez (*İkinci Analitikler*, II, 3, 90 b 34). Tanımlar, kanıtlamada ilkeler ödevini görürler ve endüksiyonun sonucu olan bu ilkeler kanıtlanamazlar. Çünkü aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir (*İkinci Analitikler*, I, 3, 72 b 18-25; I, 22, 84 a 30 – b 2; II, 3, 90 b 25). Özü kanıtlamak, kanıtlanacak şeyi önceden varsaymak anlamına gelecektir (*İkinci Analitikler*, II, 4, 91 a 35). Böyle bir kanıtlamanın mümkün olması için, özün nedeninin, özün kendisinden farklı olması gerekir. Oysa bir şey, bizzat kendisi ile kendi özü, mahiyetidir. (*Metafizik*, Z, 6. bölümün tümü; *İkinci Analitikler*, II, 8, 93 a 4-13 ve özellikle 1, 5-6). Öz kanıtlanamamakla birlikte, kanıtlama yoluyla açıklığa kavuşturulabilir. Bu durumda öz, orta terim işlevi görür ve sonucun nedeni olarak bulunur (krş. *İkinci Analitikler*, II, 8, 93 a 37 vd.; 2. 90 a 15; 8, 93 b 7. Ayrıca bkz. Trendel., *Elementa...*, s. 154).

3) Dördüncü sorun Λ 6-10'da ele alınmaktadır; Ayrıca M ve N kitaplarına da bkz.

şey, Tanrıların var oldukları, ancak insan biçiminde olduklarını söyleyenleri taklit etmekten başka bir şey değildir. Bu sonuncuların yaptıkları sadece Tanrıları ölümsüz insanlar kılmaktan ibaretti. Aynı şekilde Platoncular da İdealarını ortaya atarlarken, ezeli-ebedi duyusal varlıklar ortaya atmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar.(1)

Sonra İdealar ve duyusal varlıkların dışında aracı varlıklar olduğu kabul edilirse bundan sayısız güçlükler ortaya çıkacaktır;(2) Çünkü bu durumda hiç şüphesiz, kendinde Doğrularla
15 duyusal doğrular arasında aracı doğrular olacak ve bu diğer her çeşit şey için de geçerli olacaktır. Bunun sonucunda astronomi matematik bilimlerden biri olduğuna göre, duyusal göğün dışında da bir başka gök, duyusal güneş ve ayın dışında bir başka güneş, bir başka ay var olacak, bütün diğer göksel cisimlerin durumu da böyle olacaktır. Ancak insan bütün bunlara nasıl inanabilir? Böyle bir cismi hareketsiz farz etmek, akla uygun değildir. Ancak onun hareketli olması da aynı ölçüde imkansız-
20 dır. Optiğin ve matematiğe dayanan Armoninin ele aldığı şeylerle ilgili olarak da durum aynı olacaktır. Çünkü aynı nedenlerden ötürü bu varlıkların da duyusal varlıklardan ayrı olarak var olmaları imkânsızdır. Zira eğer İdealarla duyusal şeyler arasında aracı duyusal şeyler ve duyumlar olduğu kabul edilirse, hiç şüphesiz kendinde Hayvan'la ortadan kalkabilir hayvanlar arasında da aracı hayvanlar olacaktır.(3)

Sonra bu aracı varlıkların bilimlerinin hangi tür varlıkları kendilerine konu olarak almaları gerektiğini de kendi kendimize
25 sorabiliriz.(4) Çünkü eğer geometri ile Yerölçümü birbirlerinden sadece Yerölçümünün algıladığımız nesnelere yönelmesine karşılık geometrinin duyu-üstü varlıkları kendisine konu olarak alması bakımından ayrılıyorlarsa, Tıp ve diğer bütün bilimlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusu olacaktır. O zaman kendinde

1) Krş. A, 9, 990 b 2. Bu son yerde de aynı kanıt ileri sürülmektedir.

2) M, 2, 1076 b 39'a bkz.

3) Bu ise tamamen saçmadır.

4) Aristoteles, Platoncuların kendileriyle tutarlı olmayı istedikleri takdirde saçma bir sonuca varacaklarını gösteriyor. Çünkü yerölçümü ve geometride olduğu gibi duyusal varlıklarla duyusal-olmayan varlıkların bulunduğu her durumda aracı şeylerin varlığı kabul edilirse, Tıpta ve duyusalla duyusal-üstü ayrımının kendisini gösterdiği bütün diğer bilimlerde de aracı bir bilimin konusunu teşkil eden aracı şeylerin varlığını kabul etmek gerekecektir. Aracı matematiksel şeylerin gerçekliğine karşı ileri sürülen tüm kanıtlama için bakınız: Robin, *La Th. Platon.*, s. 211 vd. – Bir başka itiraz M, 2, 1077 a 9-14'de bulunmaktadır.

30 Tıp ile duyusal tıp arasında aracı bir bilimimiz olacaktır. Ama böyle bir şey nasıl mümkündür? Aynı şekilde bu durumda duyusal sağlıklı şeylerle kendinde Sağlık arasında aracı sağlıklı şeyler olacaktır. Sonra Yerölçümünün duyusal ve ortadan kalkabilir büyüklükleri ele aldığını ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü o zaman bu bilimin bu büyüklüklerin ortadan kalkması ile ortadan kalkması gerekirdi.[1]

Ancak öte yandan astronominin konusu ne duyusal büyük-
35 lükler, ne de başımızın üstündeki gök olabilir.. Çünkü ne du-
998 a yusal doğrular, geometri bilgininin sözünü ettiği doğrulardır (zira hiçbir duyusal şey, geometri bilgininin "doğru"yu ve "eğri"yi tanımladığı anlamda doğru ve eğri değildir; çünkü bir çember bir teğete tek bir noktada dokunmaz; ona Protagoras'ın geometricileri reddedişinde her zaman söylediği gibi dokunur,[2])
5 ne de göğün hareketleri ve yörüngeleri, astronominin ele aldıklarının aynıdır. Nihayet geometrik noktalar da[3] gerçek yıldızlarla aynı doğada değillerdir. İdealarla duyusal dünya arasında aracı diye adlandırılan bu varlıkların varlığını kabul eden, ancak onları duyusal şeylerden ayırmayan ve onların duyusal şeylerin içinde olduğunu söyleyen filozoflar vardır.[4] Böyle bir görüşün doğurduğu bütün imkânsız sonuçları ayrıntılı olarak açıklamak, sözü gereğinden fazla uzatmak olacaktır.[5] Bundan ötürü şu düşüncelerle yetinelim ki yalnızca bu aracı varlıkların duyusal
10 nesnelerde olduğunu kabul etmek, akla uygun değildir. Hiç şüphesiz İdeaların kendileri de onlarda olacaklardır. Çünkü bu her iki durumda da aynı nedenler geçerlidir.[6] Sonra bundan,

---

1) Krş. Alek., 199, 29-30. Alek. tarafından işaret edilen sonuç şudur ki her bilimin konusu ne duyusal ve bireysel şeydir, ne de aracı şeyler. Onun konusu genel ve ezeli-ebedi olandır. Bunu takip eden antitezde Aristoteles bunu astronomi ile ilgili olarak kanıtlayacaktır.

2) Burada belki Diogenes Laertius'un sözünü ettiği (IX, 55) *Matematiksel Şeyler Üzerine* (peri ton mathematon) söz konusudur. Duyusal şeylere dayanarak geometricileri reddeden Protagoras'a göre (Alek., 200, 18), gerçek teğet çembere birçok noktada değer (krş. Diels, *Vors.*, 74 b 7) Bu ise açıkça bir saçmalıktır. Ayrıca *Birinci Analitikler*, I, 41, 49 b 35-37'ye de bkz.

3) Astronomların kendileri vasıtasıyla yıldızları temsil ettikleri noktalar.

4) Muhtemelen Platoncular. Krş. M, 2, 1076 a 38. – Matematiksel aracı şeylerin duyusal şeylerin içinde bulunduğu görüşüne karşı yöneltilen tüm bu kanıtlama için bkz. Robin, *La Th., Platon.*, s. 228 vd. ve not 217. Bir başka itiraz için bkz. M, 2 Baş kısım.

5) Bkz. yukarda A, 9, 991 a 14; M, 2, 1076 a 38; N, 3, 1090 a 20.

6) Çünkü İdealar ve aracı şeyler aynı şekilde "kata hauta" tözlerdir.

zorunlu olarak iki cismin bir aynı yeri işgal ettikleri[1] ve harekette bulunan duyusal nesnelerin içinde bulunacaklarına göre bu aracı varlıkların hareketsiz olamayacakları sonucu çıkacaktır. Sonra genel olarak, kendilerini tutup duyusal varlıkların içine yerleştirmek üzere aracı şeylerin varlığını ortaya atmanın yararı nedir? Çünkü bu varsayımda da biraz önceki saçmalıkların aynıları kendilerini göstereceklerdir; Böylece yine duyusal göğün dışında bir gök olacak, ancak bu sefer bu gök, duyusal gökten ayrı olmayıp onunla aynı yerde bulunacaktır. Bu ise daha da imkânsızdır.

3. Bölüm < Altıncı ve Yedinci Sorunlar >[2]

O halde bütün bu noktalarda doğruya erişmede büyük bir güçlük söz konusudur. İlk ilkelerle ilgili olarak da durum aynıdır: Acaba varlıkların öğeleri ve ilkeleri olarak cinsleri mi almak gerekir, yoksa bu daha çok her bireyin kendilerinden meydana geldiği ilk kısımların mı görevidir? Örneğin telaffuz edilen sesin[3] öğeleri ve ilkeleri olduğu düşünülen şey, telaffuz edilen sesin kendilerinden meydana geldiği ilk kısımlardır, yoksa ortak cins, yani telaffuz edilen ses değildir ve biz geometrinin önermeleri içinde "öğeler" adını, kanıtlamaları başkalarının kanıtlamalarında – ister onların tümünün, isterse çoğunun – içerilmiş bulunanlara veririz. Aynı şekilde cisimsel varlıklarla ilgili olarak gerek birçok öğenin, gerekse tek bir öğenin varlığını kabul edenlerin

---

1) Yani matematiksel cisimle duyusal cisim. Çünkü metamatiksel cisim, duyusal cismin içindedir.

2) Altınca ve yedinci sorunlar daha sonraki kitaplarda açık olarak çözülmezler. Ancak Z kitabı onlara gizil cevaplar içerir: Altıncı sorunla ilgili olarak Z, 10, 1035 a 24, 30 a, yedinci sorunla ilgili olarak Z, 12, 1038 a 19 a ve genel olarak Z, 13'e bakınız. Altıncı sorun Λ 4'de de tartışılmaktadır. Bu ise bu noktada Brandis'i izleyen Hamelin'in haklı olarak işaret ettiği gibi (*le Syst. d'Ar.*, s. 34) Λ'nın Bonitz'in düşündüğü gibi bağımsız bir kitap olmadığının kanıtıdır.

3) 23. Satırdaki "phone" terimi, kelimesi kelimesine, ister hece, ister kelime söz konusu olsun, *telaffuz edilen ses* anlamına gelmektedir O, *söz*, insan dilinin meydana getirdiği *ses*, hatta genel olarak canlı bir varlık tarafından çıkarılan *ses*tir. "Phone", sözün cinsi, maddesidir. Söz, yalnız insanın çıkarttığı sestir (krş. *Hayvanların Tarihi*, IV, 9, 535 a 27; *Hayvanların Oluşumu*, V, 7, 786 b 21; Özellikle *Ruh Üzerine*, II, 8, 420 b 5'e ve bu eser hakkında yazmış olduğu şerhinde R.D. Hicks'in ilginç notuna bakınız (386. sayfa). – Kelimenin öğeleri (stoikheia) harflerdir. – "Stoikheion" ve "arkhe" arasındaki farklarla ilgili olarak aşağıda Δ kitabına ve notlarına bkz.

tümü[1] ilkelerden, cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri kısımları anlamaktadırlar. Örneğin Empedokles, şeyleri meydana getiren öğelerin Ateş, Hava ve geri kalan diğer şeyler olduğunu söy- 30 lemektedir. Ancak bunları var olan şeylerin cinsleri olarak tasvir etmemektedir.[2] Sonra yine başka herhangi bir varlığın,[3] örne- 998 b ğin bir yatağın doğasını incelemek istediğimizde, onun hangi kısımlardan meydana geldiğini ve bu kısımların birbirleriyle birleşme tarzını araştırır ve o zaman yatağın doğasını biliriz. İşte bütün bu nedenlerden ötürü cinsler, varlıkların ilkeleri olamazlar.

Ancak öte yandan her şeyi tanımı ile bildiğimize ve cinsler tanımların ilkeleri veya hareket noktaları olduklarına göre, onların aynı zamanda tanımlanabilen şeylerin ilkeleri olmaları gere- 5 kir.[4] Ve eğer şeylerin kendilerine dayanılarak adlandırıldıkları türleri bilmek, şeyleri bilmekse, cinsler hiç olmazsa türlerin hareket noktalarıdır.[5] Sonra varlıkların öğeleri olarak Bir olan 10 veya Varlık'la Büyük olan ve Küçük olan'ı kabul eden bazı filozoflar,[6] bunları açıkça cinsler olarak ele almaktadırlar. Ne olursa olsun, ilkelerden aynı zamanda iki farklı anlamda söz etmek mümkün değildir. Çünkü tözün tek bir tanımının olması gerekir. Oysa cinslerle yapılan tanım, bir şeyin kurucu öğeleriyle yapılan tanımdan farklı olacaktır.[7]

7) Sonra en gerçek anlamda ilkelerin cinsler olduğunu ka- 15 bul etsek bile, ilkeler olarak ilk cinsleri mi, yoksa bireylere[8]

---

1) Aristoteles alışkanlığına uygun olarak kendisinden önce gelenlerin otoritesine başvurmaktadır.

2) Başka deyişle o, varlıkların cinslerinin ilkeler olduklarını söylememektedir.

3) Suni bir varlığın (Sylv. Maurus, 65).

4) Varlığın ve bilginin ilkesinin özdeşliği, tanımın ve tanımlanan şeyin ilkesinin özdeşliğini doğurur (St. Thomas, s. 145, not 427).

5) Çünkü türler, ancak cinslerle bilinir (Askl., 175, 30 vd.).

6) Aristoteles burada Pythagorasçılar ve Platon'u kastetmektedir.

7) Şeylerin ilkelerinin, onların kendilerinden meydana geldikleri öğeler ve cinsler olmak üzere iki türden olduğunu söyleyerek bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalışabiliriz. Aristoteles bunun imkânsız olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Çünkü o zaman öğelerle yapılan tanımla, cinslerle yapılan tanım olmak üzere bir ikiliğe düşülecektir. Oysa özü ifade eden tanım ancak tek olabilir (krş. Alek., 204, 12 vd.).

8) 16. Satırdaki "bölünmez şeyler" (ta atoma) deyiminin anlamı ile ilgili olarak krş. a, 2, 994 b 22 ve bununla ilgili not. Bu pasajda "ta atoma" bireylere işaret etmektedir. Aşağıda 29. satırda o, "en alt türler" (infimae species) (ta atoma eide) anlamına gelecektir. – 7. sorunun çözümü için bölümün başındaki nota bkz.

doğrudan doğruya yüklenen en son türleri mi kabul etmemiz gerekir? Bu da bir tartışma konusudur. Çünkü eğer her zaman genel olan daha çok ilke ise,(1) en yüksek cinslerin ilkeler olaca-

---

1) Aristoteles *en yüksek cinslerin* ilkeler olamayacakları *tezini* ortaya atmakla işe başlıyor. 17-28 satırlar arasındaki akıl yürütme son derece karmaşık bir özelliktedir. O, tanımda cins ve ayrımı birbiriyle birleştiren ilişkilerin analizi üzerine dayanmaktadır. Bu analizi Aristoteles gerek *Metafizik*'te (K, 1, 1059 a 31; Λ 4, 1070 b7) gerekse *Organon*'da (özellikle *Topikler* IV, I, 121 a 16; 6, 127 a 28; ve VI, 6, 144 a 36-b 11'e bkz.) çeşitli vesilelerle yeniden ele alacaktır. Eski ve yeni farklı yorumcuların açıklamalarından esinlenerek pasaj hakkında bir şerh vereceğiz. Bununla ilgili olarak özellikle şu kaynaklara başvurulabilir: Alek., 205, 10-211, 6; St. Thomas, 145, not 432 (ve ayrıca *Summa Theol.*, 1, queast. 3, art. 5); Bonitz, 151, 153; Robin, *La Th. Platon.*, s. 139; Ross, I, 235; Colle, 239.

Aristoteles şöyle diyor: En yüksek cinsler (summa genera), ilkeler olamazlar. Çünkü o zaman bütün kavramlar içinde en genel olanları ve birbirleriyle aynı kaplama sahip olup her şey hakkında tasdik edilen (kata panton) (18. satır) Varlık ve Bir olan'ın cinsler olmaları, dolayısıyla ilkeler olmaları gerekir. Bu ise imkânsızdır.

Çünkü verilmiş olan bir cinste (örneğin "insan"), bu cinsi özelleştiren ayrımların ("akıllı" ve "ölümlü": Alek.'u izliyoruz) bizzat kendileri, her şey gibi, var ve birdirler. Eğer Varlık ve Birlik cinsler olurlarsa onların kendilerine yüklenmeleri mümkün olacak özel ayrımları, kendi paylarına var ve bir olacak olan özel ayrımları olacaktır. Oysa bir türün kendi ayrımlarına yüklenmesi mümkün olmadığı gibi (24. satır), türlerinden ayrı olarak alınan cins de kendi ayrımları hakkında tasdik edilemez (satır 25). Bunlar ayrı ayrı incelenmesi gereken iki önermedir:

I) Bir tür, kendi ayrımlarına yüklenemez. Bunun kanıtlaması *Topikler*, VI, 6, 144 b 9-11'de verilmiştir.

1. neden: Tür, ayrımdan daha dar kaplama sahiptir. O türün total tanımının ancak bir parçasıdır. Eğer A (insan) C (akıllı) olan bir B (hayvan) olarak tanımlanırsa, C, A'dan daha büyük bir kaplama sahiptir. Şimdi daha dar kaplama sahip olan bir kavramın doğru bir biçimde kendisinden daha geniş bir kaplama sahip olan şey hakkında tasdik edilmesi düşünülemez.

2. neden: Eğer tür ayrım hakkında tasdik edilirse, ayrım bir türün türü olacaktır. Bu ise saçmadır.

3. neden: Eğer tür ayrım hakkında tasdik edilirse, ayrımdan önce gelecektir. Oysa gerçekte o, ayrımdan sonra gelir ve ilk olan, ayrımdır. Çünkü o, cinsle birleşip ayrımı oluşturur.

II) *Türlerden ayrı olarak alınan cins, ayrımlarına yüklenemez.* Bunun nedenleri *Topikler* VI, 6, 144 a 36-b'de bulunmaktadır.

1. neden: Cins tür hakkında birçok defa tasdik edilecektir. Bu ise saçmadır Örneğin "hayvan" sadece insan türü değil, aynı zamanda "akıllı" ayrımı hakkında da tasdik edilecektir. Bu ise yeni bir tür teşkil edecektir. Aynı güçlük bu yeni türle ilgili olarak yeniden ortaya çıkacaktır. Aslında cins, ayrımlar hakkında değil, ayrımları da tasdik edilen türlerin kendileri hakkında tasdik edilir. Başka deyişle Alek'un haklı olarak işaret ettiği gibi (*in Topic.*, 451, 1-3 Wallies) cins, ayrımlara bölünmez, ayrımlarla bölünür.

2. neden: Ayrımların hepsi türler veya bireyler olacaktır. Çünkü cinsin içinde bulunan her hayvan, ancak bir tür veya bir birey olabilir (Alek, *in Topic.*, 452, 17 Wallies).

Aristoteles şu sonuca varmaktadır ki (26. satır) eğer Varlık ve Birlik cinsler iseler, cinsin, ayrımlarına yüklenmesi mümkün olmadığına göre; onların ayrımları ne var, ne de bir olacaklardır. Bu ise saçmadır. Eğer onlar cinsler değilseler, o zaman da ilkeler olmayacaklardır. Aslında Varlık ve Birlik ancak çok anlamlı kavramlar (pollakhos legomena), Skolastiklerin deyimi ile "aşkın kavramlar"dır "termini transcendantales", (Bu nokta ile ilgili olarak Γ, 2'ye ve notlarına bkz.)

ğı açıktır. Çünkü onlar varlıkların tümüne yüklenirler. O zaman kaç tane ilk cins varsa, şeylerin o kadar çok ilkesi olacaktır. Bunun sonucu da Bir olan'la Varlık'ın ilke ve tözler olmaları olacaktır; Çünkü varlıkların tümüne en genel olarak yüklenenler, bu kav-
20 ramlardır. Ancak Bir olan'ın veya Varlık'ın varlıkların bir cinsi olması mümkün değildir. Çünkü bir cinsin ayrımlarının her birinin hem var olması, hem bir olması zorunludur. Fakat cinsinden ayrı olarak alınan türler gibi türlerinden ayrı olarak alınan cinsin de
25 kendi ayrımlarına yüklenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla eğer Varlık veya Birlik cins ise, o zaman hiçbir ayrım ne var, ne de bir olacaktır. Eğer Varlık ve Birlik cinsler değilseler, o zaman da cinslerin ilkeler olmaları durumunda, onların hiçbiri ilke olmayacaklardır. Sonra[1] bu kuramda, son türlere varıncaya kadar cinsin kendilerinde birbirlerini izleyen ayrımlarla birleştiği aracı türlerin tümünün cinsler olmaları gerekir. Oysa Platonculara göre gerçekte
30 onlardan sadece bazıları cinstir, diğerleri cins değildir;[2] Buna bu takdirde ayrımların cinslerden daha fazla ilkeler olacaklarını ekleyelim. Ancak ayrımlar da ilkeler olurlarsa, özellikle ilke olarak en
999 a yüksek cinsin kabul edilmesi durumunda, ilkelerin sayısı adeta sonsuz olacaktır.[3] Sonra eğer birliğin daha çok ilke niteliği gösteren şey olduğunu,[4] bölünmez olanın bir olduğunu, her bölünmez

---

1) Aristoteles biraz önce Varlık ve Birliğin, cinsler olmadıkları için ilkeler olmadıklarını kanıtladı. Şimdi, bir yandan, Varlık ile Birlik arasında aracı olarak bulunan gerçek cinslerin, öte yandan en alt türlerin (infimae species) de ilkeler olmadıklarını göstermek kalmaktadır (Bu 998 b 28-999 a 1 arası satırların konusu olacaktır) – 28. satırdaki "ta metaksy", cins ve ayrımlardan meydana gelen aracı türleri ifade etmektedir. Bu aracı türler, cinsler, dolayısıyla evrenselliklerinden ötürü, ilkeler olacaklardır.

2) Platoncular yoksun olmaların (privation), olumsuzlamaların, bağıntıların ve yapma şeylerin (artefacta) İdealarını (yani cinslerini) kabul etmemekteydiler.

3) En yüksek cins (32. satırdaki "to proton"), Varlık veya Bir olan'dır. Eğer Varlık veya Bir olan bir cins ise, bütün aracı kavramlar da (28. satırda: "ta metaksy"), evrenselliklerinden dolayı, cinsler olacaklardır. Bunun sonucunda da bütün kategoriler bakımından göz önüne alındıkları takdirde, ilkelerin sayısı sonsuz olacaktır (krş. Bonitz, 152).

4) Aristoteles şunu söylüyor: Eğer ortak cinslerin ilkeler olduğu kabul edilirse, bu niteliği ilk cinslerden çok doğrudan doğruya bireylere yüklenebilen en son türlere (infimae species) izafe etmek daha uygun olacaktır. Aristoteles bununla ilgili iki neden ortaya sürmektedir. Bunlardan birincisi 999 a 1-6. satırlar arasında verilmektedir:

İlkenin bir ve bölünmez bir şey olması gerekir (çünkü eğer bölünebilirse, ilke olan, onu meydana getiren öğeler olacaktır). Şimdi en yüksek bölünemezlik "tür bakımından" (kata eidos) bölünemezliktir. Çünkü o "cins" ve "doğa bakımından" ("te taksei", "te physei") "nicelik bakımından" (kata poson) bölünemezlikten önce gelir. Bunun da nedeni onun sadece nicelik kategorisinde değil, bütün kategorilerde mevcut bulunmasıdır (Askl., 182, 2) Bu "kata eidos" bölünmez-

şeyin ya nicelik, ya da tür bakımından bölünemez olduğunu, tür bakımından bölünmez olanın diğerinden önce geldiğini, nihayet cinslerin türlere bölündüğünü düşünürsek (çünkü "insan", bireysel
5 insanların cinsi değildir), doğrudan doğruya bireye yüklenen şeyin daha gerçek anlamda bir olması gerekir. Başka bir kanıt:(1) Önce-

lik, özellikle "en son türler"e (infimae species) aittir. Çünkü üst cinslerin türlere bölünmesine karşılık, türler artık alt-türlere bölünemezler, sadece bireylere bölünürler (çünkü insan, hiçbir zaman bireysel insanların cinsi değildir). O halde en son tür, en mükemmel anlamda bölünemezdir ve ilke olma şerefini o, talep edebilir.

1) İlkeler niteliğini en son türlere izafe etmemiz gerektiğini gösteren ikinci bir neden (6-16. satırlar): O, önce gelen ve sonra gelen kavramlarının incelenmesinden çıkarılmıştır ve son derece komplikedir. Onu şöyle anlamak gerekir (krş. Alek., 208, 28 vd.; Bonitz, 152; Robin, *La Th. Platon.*, s. 615 ve 622; Colle, 244 vd.):

Önce ve sonra gelenin (proteron, hysteron) kendilerinde rol oynadığı hiyerarşik olarak birbirlerine tabi özlerde, bizzat Platoncuların kabul ettikleri gibi (Alek., 209, 10) ortak cins var olamaz. Çünkü cins kelimesi, daha aşağıdaki bulunan tâbi türlerden ayrı, gerçek ortak öz anlamında kullanılır. Örneğin en açık bir biçimde öncelik ve sonralığı kabul eden sayılar ve geometrik figürler, genel olarak sayı ve genel olarak geometrik figür anlamına gelecek bir ortak cinse sahip değillerdir. Aristoteles, burada bu imkânsızlığın nedenlerini belirtmemektedir. Ayrıca *Metafizik* ondan bahsetmek zorunda da değildir. Bununla birlikte onu açıklamak üzere şunu söyleyebiliriz: Öz, özellikle en yüksek kavramda kendini açığa vurur ve o zaman o, daha aşağıda bulunan kavramlara uygulanamaz. Bunun tersine daha aşağı kavramlar için geçerli olan bir kavram da daha yukardaki kavramlar için geçerli olamaz. Ortak bir tanım kabul etmeyen "ruh"un durumu özellikle budur. Çünkü farklı ruhlar (bitkiler için "besleyici ruh", hayvanlar için "arzu eden, duyan ve hareket ettiren ruh", insan için "düşünen ve entellektüel ruh") aynı sırada bulunan, aynı plandan olan türler değillerdir. Onlar birbirlerine tâbi olan varlıklardan meydana gelen bir dizi teşkil ederler. Bu dizi, daha az mükemmelden daha çok mükemmele doğru gider ve bu dizide en sonda bulunan, daha öncekilerin varlığını gerektirir (krş. *Ruh Üzerine*, I, 1, 402 b 5-8; II, 3, 414 b 19-33; Alek.'un şerhi, 16, 18-17, 5; 28, 15-20 Bruns; Rodier; *Traite de L'âme*, II, 216-220, 222). Ve eğer sayılar ve geometrik figürler gibi kavramlar, birbirlerine tâbi olan özler arasında ortak bir cinsin olmadığını söyleyen Aristotelesçi ilkeye tâbi iseler, bütün diğer varlık düzenleri de ona tâbidirler (13. satır). Çünkü herşeyde daha iyi ve daha kötüye rastlanır. Bu ise önce ve sonra gelen ayrımına indirgenir. Çünkü daha iyi, her zaman önce gelendir (canlılar arasında Tanrı, insan: renkler arasında beyaz; çifte göre tek; düz çizgilere göre daire; doğru boyunca yapılan harekete göre dairesel hareket: Alek., 210, 6-9; Syr., 34, 33-35); bunun sonucu ise herşeyin "en yüksek cins"ini (summus genus) dışarı atmak ve sadece "en son türler"i (infimae species) ortada bırakmak olacaktır. Ancak cins-ilkenin varlığına yöneltilen bu itiraz, en son tür-ilkenin varlığına bir zarar vermez. Çünkü en son türler, bireylere yüklenirler. Bireyler ise bildiğimiz üzere önce ve sonra gelme durumuna tâbi değildirler. Çünkü onlar aynı sıradan, aynı düzendendirler (insan, insanların cinsi değildir) ve bu bakımdan ortak, ayrı bir öz kabul ederler. O halde ilke olan ortak cins değil, en son tür olacaktır. Robin'in haklı olarak işaret ettiği gibi (*La Th. Platon.*, s. 616, not 152) önce gelen ve sonra gelenle ilgili bu pasaj B kitabının "diaporematik" özelliğine rağmen, Aristoteles'in gerçek düşüncesini ifade etmektedir. "Burada geliştirildiğini gördüğümüz ve en yüksek özü (eskhaton eidos) bir töz ve formel bir ilke kılmaktan ibaret olan çözüm, tamamen Aristotelesçidir" Ayrıca bkz. *Kategoriler*, 12, 14 a 30-34; *Politika*, 1, 1275 a 34-38; "*Nikh. Ahlâkı*", c, 4 1096 a 17-23, *Eud. Ahlâkı*, c, 8, 1218 a 1-10.

lik ve sonralığı kabul eden varlıklarda, bu varlıklara yüklenen şeyin onların dışında var olması mümkün değildir. Örneğin iki, sayılar içinde ilk sayı ise, özel sayı türleri dışında bir kendinde Sayı var olamaz. Aynı şekilde özel geometrik şekil türleri dışında bir kendinde Şekil yoktur. Şimdi eğer bunlarda türlerin dışında cinsler yoksa, diğer şeylerde de bu cinsler haydi haydi yoktur. Çünkü cinsler, özellikle sayılar ve geometrik şekillerle ilgili olarak var gibi görünmektedirler. Buna karşılık bireylerde ne önce, ne de sonra vardır. Sonra daha iyi ve daha kötünün olduğu her yerde, daha iyi her zaman daha kötüden önce gelir. Bundan bu durumlarda da cinslerin olamayacağı sonucu ortaya çıkar. Bu düşüncelerin ışığında ilkeler görevini cinslerden çok, bireyler hakkında tasdik edilen türlere yüklemek daha doğru gibi görünmektedir. Ancak öte yandan bu türlerin ilkeler olduklarını nasıl düşünebiliriz?(1) Bu, açıklaması kolay bir şey değildir. Çünkü neden veya ilkenin, ilkesi olduğu şeylerin dışında var olması ve onlardan ayrılabilmesi gerekir. Ancak bireylerin dışında bu tür bir ilkenin varlığını niçin farzetmekteyiz? Bunun nedeni sadece, onun bireyler hakkında evrensel bir tarzda ve tümü ile ilgili olarak tasdik edilmesi değil midir? Ancak eğer nedenimiz bu ise daha genel ve evrensel olanın, daha çok ilke olduğunu farzetmemiz gerekir. Bu takdirde de ilkeler, ilk cinsler olacaklardır.(2)

4. Bölüm < Sekizinci, Dokuzuncu, Onuncu ve Onbirinci Sorunlar >

8) Şimdiye kadar ele aldığımız sorunlarla ilgili bir diğer sorun vardır. O, bu sorunlar içinde en zorlu ve incelenmesi en zorunlu olanıdır. Şimdi bu sorundan söz etmenin sırası gelmiştir: Eğer bireylerin dışında hiçbir şey yoksa, bireyler sonsuz sayıda olduklarına göre, bu sonsuz sayıdaki bireylerin bilimini elde etmek nasıl mümkün olabilir?(3) Çünkü bildiğimiz bütün varlıkları, bir birlik ve özdeşliğe sahip olmaları ve bir niteliğin kendilerine evrensel olarak ait olması bakımından biliriz. Ancak eğer bu zorunluysa ve yine eğer (bundan dolayı) bireylerin dışında bir gerçekliğin olması gerekliyse, ister bireylere en yakın, ister en uzak cinsler olsunlar, bireylerden bağımsız olan

1) Antitez: en son türlerin kendileri ilkeler olamazlar.
2) Böylece tezin doğurduğu güçlüklere yeniden düşülecektir.
3) Krş. *"İkinci Analitikler"*, I, 31-8. sorunun çözümü ile ilgili olarak krş. Z, 8, 13, 14; Λ, 6-10; M, 10.

cinslerin var olması zorunlu olacaktır. Ama bu imkânsızdır. Çünkü hemen yukarda yaptığımız tartışmalar bunun imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. Bir başka kanıt: İstenildiği kadar somut bileşik varlık dışında bir şeyin varlığı kabul edilsin; maddeye herhangi bir şeyin yüklendiği her seferinde, eğer bağımsız olan bir şey varsa, bu şeyin bütün varlıkların[1] dışında mı var olması gerekir, yoksa sadece onların bazısının dışında mı? Yoksa onun onların hiçbiri dışında var olmaması mı söz konusudur? A) Bireyler dışında hiçbir şey olmadığını

999 b kabul edelim. Ancak bu takdirde akılsal hiçbir şey var olmayacak, bütün varlıklar duyusal varlıklar olacak ve eğer duyuma bilim demiyorsak, hiçbir[2] şeyin bilimi olmayacaktır. Bu durumda ezeli-ebedi ve hareketsiz hiçbir şey de olmayacaktır. Çünkü bütün duyusal varlıklar yokoluşa tâbidirler. Ancak ezeli-ebedi bir şey olmadığı takdirde olu-

5 şun kendisi mümkün değildir.[3] Çünkü her oluşta, olan bir şeyin ve bu olan şeyin kendisinden olduğu bir şeyin[4] olması ve bu dizinin en son teriminin meydana gelmemiş bir şey olması zorunludur. Çünkü bu dizi, sonsuza gitmez ve var-olmayandan hiçbir şey varlığa gelmez. Sonra oluş ve hareket var olduklarına göre, zorunlu olarak onların bir de sonu olması gerekir. Çünkü hiçbir hareket sonsuz değildir; tersine

10 her hareketin[5] bir sonu vardır ve gerçekleşmiş bir şey olma imkânına sahip olmayan bir şeyin oluş içinde olması mümkün değildir. Gerçekleşmiş bir şeyin ise gerçekleşir gerçekleşmez var olması zorunludur.[6] Sonra varlığa gelmemiş olmasından dolayı maddeye (so-

---

1) Doğal veya yapma bütün varlıkların (Alek., 211, 32).

2) Protagoras'la birlikte (krş. Γ, 5). – 991 b 1-16. satırların konusu, bireylerin dışında bir şey olmadığı takdirde aklın konusu olan hiçbir şeyin (noeton), yani ne ezeli-ebedi ve hareketsiz, ne de dolayısıyla meydana gelmiş bir şeyin var olabileceğini göstermektir. Çünkü her oluş, meydana geliş ezeli ve ebedi "ayrı" bir madde (6-8. satırlar) hareketin bir "terminus ad quem"i (8-12. satırlar) ve bir ezeli-ebedi ve "ayrı" form (12-16. satırlar) gerektirir. Krş. Bonitz, 166-157 ve Ross, I, 238.

3) Alek.'un iyi özeti (212, 25): Ezeli-ebedi bir şey olmazsa, oluş "genesis" olmayacaktır. Oluş (genesis) olmazsa, "geneta", "genata" olmazsa "aistheta" olmayacaktır.

4) Yani maddi nedenler zincirinin en son terimini teşkil eden ezeli-ebedi ve ayrı maddenin. Krş. a, 2.

5) 10. satırdaki "kinesis" terimi geniş bir anlamda alınmıştır ve o pratik olarak "metabole" (genel olarak değişme) ile eşanlamlıdır. O, asıl anlamında hareket olduğu gibi niteliksel bir değişme veya niceliksel bir büyüme olabilir. Bütün durumlarda bir başlangıç ve bitişin olması zorunludur (Alek., 213, 34).

6) Aristoteles, genel olarak hareketle ilgili söylediği şeyi, oluşa uyguluyor: Oluşunun sonuna ulaşmak, gerçekleşmiş ve tamamlanmış bir şey olmak imkânına sahip olmayan bir şey var olamaz. Örneğin köşegen hiçbir zaman karenin kenarı ile ölçülemez. Gerçekleşmiş varlığın (gego-

mut bileşik varlıktan) "ayrı" bir varlık izafe ettiğimize göre, aynı nedenden ötürü maddenin belli bir anda olduğu şey demek olan formel
15 tözün de (somut bileşik varlıktan) "ayrı" varlığını kabul etmemiz gerekir.(1) (Çünkü eğer ne form, ne de maddenin var olmadığı ileri sürülürse hiçbir şey var olmayacaktır. Bu imkânsız olduğuna göre, somut birleşik varlık dışında bir şey olmak zorundadır. Bu ise, biçim veya formdur.)(2)

B) Şimdi tersine formun bileşik varlığın dışında varlığını farzedelim. Bu takdirde güçlük, hangi varlıklarla ilgili olarak bu "ayrı" varlığı kabul edip hangileri ile ilgili olarak onu kabul etmeyeceğimiz konusunda ortaya çıkacaktır. Çünkü tüm varlıklarla ilgili olarak onu kabul edemeyeceğimiz açıktır. Çünkü bireysel evlerin dışında, onlardan
20 "ayrı" bir ev olduğunu söyleyemeyiz.(3) Bir başka güçlük: Bütün bireylerin, örneğin insanların formel tözü bir mi olacaktır? Ama bu saçmadır Çünkü formel tözleri bir olan her şey, birdir.(4) Peki onların formel tözü birçok ve farklı mı olacaktır? Ama bu da saçmadır. Sonra madde nasıl bireysel şeylerden her biri olmaktadır ve somut

---

nos), oluşun (genesis) sonu olduğunu gösteren şey, her gerçekleşmiş varlığın (gegonos), gerçekleştiği ilk andan itibaren, yani oluşunun bittiği andan itibaren var olmasıdır. Alek.'a (213, 35 vd.); Syr.'a (38 vd.) ve bilhassa St. Thomas'ya (s. 151, not 452) başvurulabilir (bu sonuncunun açıklaması mükemmeldir).

1) Ezeli-ebedi ve "ayrı" bir maddenin varlığını kanıtladıktan sonra Aristoteles, genel olarak hareketin ve özel olarak oluşun sonu olarak ayrı ve hareketsiz bir *form*un varlığını kanıtlıyor. Bu form bireylerden ayrı olacaktır; çünkü hareketsizdir ve yine çünkü bireyler sürekli hareket halindedir.

2) Maddenin ayrı varlığı, formun ayrı varlığını doğurur. Çünkü form, gerçekleşmiş maddedir ve form olmazsa, madde form olamayacaktır. Madde ve formun varlığı inkâr mı edilecektir? O zaman da hiçbir şey var olmayacaktır; o halde *tez*in sonucu şudur: Ayrı formlar var gibi görünmektedir.

16. satırdaki "morphe" hemen hemen "eidos"la eşanlamlıdır ve "hyle" (madde)ye karşıt olarak "form" anlamına gelir. Ancak "morphe" daha çok nesnenin *dış kenarlarını* ifade eder (*Ind. Arist.*, 474 a 11) ve "biçim"le iyi bir tarzda karşılanır. Krş. Hamelin, *Physique*-II, s. 42.

3) Krş. A, 9, 991 b 6-Syrianus haklı olarak şunu eklemektedir (39, 3): Yapma şeylerle (artefacta) ilgili güçlüğün aynı, kötü ve çirkin şeylerle ilgili olarak da kendisini gösterecektir. Bu sonuncularla ilgili olarak da formel, ayrı bir tözün varlığını kabul etmek güçtür.

4) Ve bu durumda örneğin, formunu kazanan maddeden meydana gelen ancak tek bir insan olacaktır (Alek., 215, 35). Aristoteles şöyle devam etmektedir: Eğer bu saçmalıktan kurtulmak için formun çok olduğu ileri sürülürse, bir başka güçlüğe düşülmüş olacaktır: Çünkü bir aynı türün bireyleri form bakımından birbirlerinden ayrılamazlar. Onlar ancak maddeleri bakımından ayrılabilirler.

Aristoteles'e göre bireyselleştirmenin formla mı, yoksa madde ile mi meydana geldiği konusu, ilgili yerinde (Z, 8, 1034 a 17 ile ilgili bir notta) incelenecektir.

bileşik varlık nasıl aynı zamanda kendisini meydana getiren bu iki şeydir?(1)

25 9) İlkelerle ilgili olarak ortaya çıkabilecek bir başka sorun şudur: Eğer ilkeler sadece tür bakımından bir iseler, kendinde Bir ve kendinde Varlık da içinde olmak üzere hiçbir şey, sayı bakımından bir olamaz. Eğer bir varlıklar bütününün ortak olarak paylaştığı herhangi bir şey yoksa, bilgi nasıl mümkün olacaktır?(2) Ancak öte yandan ilkelerin sayı bakımından bir oldukları kabul edilirse ve eğer onlardan her biri biricikse ve onlar, duyusal şeylerin ilkelerinde olduğu gibi başka durumlarda başka değilseler (örneğin tür bakımından bir başka hece ile aynı olan şu özel hece, yine tür bakımından bu diğerininkilerle aynı

30 olan öğelere sahiptir. Yalnız "tür bakımından" diyorum; çünkü sayı bakımından bu öğeler de farklıdırlar), evet, eğer durum böyle değilse, tersine eğer varlıkların ilkeleri sayı bakımından bir iseler, o zaman öğelerin dışında hiçbir şey var olmayacaktır(3) (çünkü "sayı bakımından bir" demekle "birey" demek arasında hiçbir fark yoktur. Zira bizim birey diye adlandırdığımız, sayı bakımından bir olan, tümel diye adlandırdığımız da bütün bireylere yükle-

1000 a nen şeyden başka bir şey değildir). O halde burada durum sanki çıkarılan sesin öğelerinin sayı bakımından sınırlı olması gibi olacaktır.(4) Bu takdirde yazabileceğimiz harflerin toplamı, bu öğelerin toplamını aşamayacaktır; Çünkü onların ne bir defa, ne de daha fazla tekrarlanmamaları gerekecektir.

---

1) Daha önce Platon'u da meşgul etmiş olan bir başka güçlük (*Phaidon*, 100 b vd.; *Parmenides*, 131 a; krş. Askl., 190, 1): Eğer madde ile form, ayrı varlığa sahiplerse onların "synolon"da (somut bileşik varlık) birbirleriyle birleşmelerini nasıl açıklayacağız?

2) "sayı bakımından" (arithmo) birlik'le, "tür bakımından" (eidei) birlik arasındaki farkla ilgili olarak krş. Δ, 6, 1016 b 31. İlke, sadece "specie" değil, "numero" bir olmalıdır; krş. Sylv. Maurus, 70. Eğer ilkelerin bireysellikleri yoksa (veya sayısal bakımdan bir değilseler), onlardan çıkan şeylerin de, kendinde Bir ve kendinde Varlık da içinde olmak üzere, bireysellikleri olmayacaktır. – Bu dokuzuncu sorun Z, 14; Λ 4 ve 5; M, 10'da çözülür (Bu son pasaj, daha aşağıdaki satırlarda ele alınan harfler ve heceler örneğini geliştirir).

3) Başka deyişle meydana gelen şeyler, ilkelerden daha fazla sayıda olamayacaklardır. Bu ise saçmadır: Eğer BA hecesinin B ve A'sı kendi kendilerine var iseler ve bireyselliğe sahipseler, ancak tek bir hece var olabilir: (30, satırdaki BA hecesinin "arke"leri–"ilkeler" yerine "öğeler" olarak çevirmeyi tercih ettiğimiz "arkhai", – B ve A harfleridir. Onlar, hecenin kendisi gibi tür bakımından bir, sayı bakımından çokturlar.

4) Yani adeta alfabenin harflerinin sayı bakımından bir olması gibi – 999 b 33-34, bireyselliğin ancak sayısal bakımdan bir olma olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Bütün bu pasaj hakkında bkz. Colle, 260 ve 261 ve Bonitz'in notu: 158.

5 10) Daha az güç olmayan ve gerek çağdaş, gerekse eski filozoflar tarafından bir yana bırakılmış olan bir sorun da ortadan kalkabilir varlıkların ilkeleriyle, ezeli-ebedi varlıkların ilkelerinin aynı ilkeler mi oldukları, yoksa farklı ilkelerin mi söz konusu olduğunu bilmekle ilgilidir.(1) Eğer onlar aynı ilkelerse, bazı varlıkların ortadan kalkabilir olup diğerlerinin öyle olmaması nasıl ve hangi nedenle açıklanabilir? 10 Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar gerçekte, sadece kendi akıllarına uygun şeylerle ilgilenmişlerdir. Çünkü onlar, ilkeler olarak Tanrıları ve Tanrılardan doğmuş varlıkları göz önüne aldıklarından, nektar ve ambrosia'yı tatmamış varlıkların ölümlü olduğunu söylemektedirler. Bu hiç şüphesiz anlamı sadece kendileri için anlaşılır olan birtakım kelimeler(2) kullanmaktan başka bir şey değildir. Ancak bu nedenlerin uygulamasının kendisi ile ilgili olarak söyledikleri şey-15 ler bizi aşmaktadır: Çünkü eğer ölümsüz Tanrılar sadece zevk için bunları yiyip içiyorlarsa, bu takdirde ambrosia ile nektar hiçbir şekilde onların varlıklarının nedeni değildirler. Eğer varlıklarını devam ettirmek için onları alıyorlarsa, o zaman da yiyecek ve içeceğe ihtiyaçları olan Tanrılar nasıl ölümsüz olabilirler? Ancak mitolojistlerin incelikleri ciddi bir inceleme zahmetine değmezler. Biz daha ziyade kanıtlama yoluyla akıl yürütenlere bakalım ve onlara, aynı ilkelerden mey-20 dana gelen bazı varlıkların ezeli-ebedi bir doğaya sahip olmalarına karşılık diğerlerinin ortadan kalkabilir olmalarının nasıl mümkün olduğunu soralım. Ancak bir yandan bu filozofların bunun nedenini belirtmemeleri, öte yandan böyle bir durumun akla aykırı olması, açıkça, bu iki tür varlığın ne ilkeleri, ne de nedenlerinin aynı olamayacağını göstermektedir. Tümü içinde(3) en tutarlı düşüncelere sa-

---

1) Z, 7-10 ve Λ, 1–7'de çözülen apori. Krş. *Gök Üzerine* III, 7, 306 a 9 – Aristoteles'in 9. satırdaki teologlardan (theologoi) kimleri kastettiği hakkında bkz. yukarda A, 3, 983 b 29.

2) Nektar ve ambrosia kelimeleri. Alaycı niteliği gözden kaçmayacak olan bu pasajla ilgili olarak E. Rohde'ye (*Psyche*, 60-61) başvurulabilir. Alek., onun çok açık bir özetini vermektedir: 218, 29-32. Colle'in şerhine de başvurmak gerekir: 262-264 - Ayrıca krş. *Sofist*, 242 c-243 c; *Parmenides*, 128 b.

3) Yani "bütün doğa filozofları içinde". Empedokles'e yöneltilebilecek eleştiri, onun da diğer doğa filozofları gibi, ilkeler aynı olduklarına göre, bazı varlıkların ortadan kalkabilir olmasına karşılık diğerlerinini ezeli-ebedi olmalarını meydana getiren nedenin ne olduğunu belirtmemesidir. Ayrıca kendisinden önce gelenlerden ve çağdaşlarından farklı olarak Empedokles – sistemi onlara nazaran daha fazla gelişmiş olan Empedokles – kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir: O, varlık ve oluşun ilkesi olarak Dostluk'u, yokoluşun ilkesi olarak Nefret'i kabul etmektedir. Ancak öte yandan Nefret'e, Dostluk'un rolünü yüklemekten geri kalmamaktadır. Çünkü daha önceden de bildiğimiz gibi (krş. A, 4, 985 a 21) Bir olan'ın (veya Tanrı'nın veya Spherus'un; krş. fragm. 31 Diels ve aşağıda 1000 b 14 ile ilgili not) dışında bütün varlıklar Nefret'te çıkmaktadırlar. O halde ne Empedokles'in kendisinden, ne de başkalarından öğreneceğimiz bir şey yoktur (Bonitz, 160).

hip biri olarak ele alınabilecek Empedokles'i göz önüne alalım: O da aynı yanlışı yapmaktadır. Çünkü o yokoluşun nedeni olarak bir 25 ilkeyi, Nefreti kabul etmektedir. Ancak öte yandan onun, Bir olan'ın dışındaki bütün varlıkları bu ilkeden çıkartmaktan geri kalmadığı görülmektedir. Çünkü Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar Nefret'ten çıkmaktadırlar. İşte kendi sözleri:

> Olmuş olan, olan ve olacak olan her şey Nefret ve
> Dostluk'tan gelir.
>
> Ağaçlar, erkekler ve kadınlar,
> 30 Vahşi hayvanlar, kuşlar ve suyla beslenen balıklar
> Hatta uzun ömürlü Tanrılar,(1)

Bu mısraları göz önüne almakla bile, bu anlayış açıkça ken- 1000 b dini göstermektedir; Çünkü eğer şeylerde Nefret var olmamış olsaydı, Empedokles'e göre, her şey bir olurdu. Çünkü şeyler bir araya gelir gelmez,

> Nefret ortaya çıktı.(2)

Empedokles'in düşüncesine göre en yüksek ölçüde mutlu olmasına rağmen Tanrı'nın diğer varlıklardan daha az bilge olmasının nedeni de budur.(3) Kendisinde Nefret bulunmadığı 5 için Tanrı, bütün öğeleri bilmez. Çünkü benzer benzerle bilinir. Empedokles'e göre:

> Biz toprağı toprak, suyu suyla
> Tanrısal eteri eter, yakıcı ateşi ateşle,
> Sevgiyi sevgi, nefreti korkunç nefretle görürüz.(4)

---

1) Fragm. 21, Diels (Ritter et Pr., 166).

2) Fragm. 36, Diels (Ritter et Pr., 169). Öte yandan alıntı, kelimesi kelimesine değildir. – O halde Nefret, varlıkların oluşunun, meydana gelişinin nedenidir.

3) Aristoteles'in kendisinin de itiraf ettiği gibi (aşağıda 9. satır) bu sonuç dar anlamda üzerinde konuşulan konuyla ilgili değildir. Bununla birlikte ona tam olarak yabancı da değildir. O, sonuç olarak, Empedokles'in öğretisinin bir başka noktada da belli bir tutarsızlık içerdiğini göstermektedir. Çünkü sistemde en yüksek ölçüde mutlu olan Tanrı (veya Spherus), bununla birlikte, Nefret'i dışarda bırakan bileşiminden dolayı, diğer varlıklardan daha az bilge (daha az bilgin)dir. Krş. Bonitz, 161. – Empedokles'e yöneltilen bu eleştirinin bazı çağdaş yazarlar (özellikle Brentano) tarafından, yaygın yorumun tersine olarak, Aristoteles'in Tanrı'sının evrenin bilgisine ve bilimine sahip olduğunu savunmak için kullanıldığını göreceğiz (Λ, 9, 1074 b 35 ile ilgili not).

4) Fragm. 109, Diels. Ayrıca *Ruh Üzerine* de zikredilmektedir: I, 2, 404 b 13-15 (Ritter et Pr., 176).

Hareket noktamıza dönersek, bu öğretide hiç olmazsa Nefret'in varlıktan ziyade yokoluşun nedeni olmadığı açıktır. Aynı
10 şekilde Dostluk da özel olarak varlığın nedeni değildir. Çünkü o bütün varlıkları Bir olan'da bir araya toplayarak geri kalan her şeyi ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde Empedokles değişmenin kendisi ile ilgili bir neden de kabul etmemektedir.(1) O, şeylerin doğasının böyle olduğunu söylemektedir:

Ancak Nefret sonunda güçlendiğinde
Ve sağlam antlaşmanın Dostluk ve Nefret için saptadığı
15 Zamanın tamamlanmış olmasından dolayı egemen
olmaya yöneldiğinde.(2)

Bu, değişmenin zorunlu olduğunu söylemektir. Ancak Empedokles asla bu zorunluluğun nedenini göstermemektedir. Bununla birlikte onun hiç olmazsa varlıkların bazısını ölümlü, diğerlerini ölümsüz kılma anlamında sözünü ettiğimiz çelişkiden kaçınmasını bilmiş olan tek kişi olduğunu kabul etmemiz gerekir: Ona göre öğelerin dışındaki her şey yokoluşa tâbidir. An-
20 cak burada karşımıza çıkan sorun şudur: Hepsi aynı ilkelerden çıktıklarına göre bazı varlıkların yokoluşa tâbi olup diğerlerinin öyle olmamasının nedeni nedir?(3)

Böylece bu sözlerimiz, ilkelerin(4) aynı ilkeler olamayacaklarını ortaya koymak için yeterli olacaktır. Ancak ilkelerin(5) farklı olmaları durumunda da bir sorun ortaya çıkar: Bu ilkelerin kendileri de ezeli-ebedi mi, yoksa ortadan kalkabilir mi olacak-
25 lardır? Ortadan kalkabilir şeyler olmaları durumunda onların da zorunlu olarak bazı öğelerden çıkmaları gerekeceği açıktır. Çünkü ortadan kalkan her şey, öğelerine geri dönmek suretiyle ortadan kalkar. O zaman, bu ilkelerden önce gelen başka ilkelerin var olacağı ortaya çıkar. Bu ise ister bir yerde durulsun, ister

---

1) Aristoteles şunu eklemektedir: Empedokles evrenin akışını karakterize eden ve karışımdan dağılmaya, daha sonra dağılmadan tekrar karışıma doğru giden iki ezeli-ebedi ve birbirinin yerini alan hareketi açıklamamaktadır. Burada Dostluk ve Nefret arasında, sırayla birbirlerine yerlerini terketmek konusunda yapılan antlaşmanın sonucu olan kaçınılmaz bir kader söz konusudur.

2) Fragm. 30, Diels – Spheros adı belki Parmenides'in küresel Varlığından gelmektedir (Diels'te 16, 17 ve 26. fragm.'lere de bkz).

3) Bu soruya Empedokles cevap vermemektedir.

4) Ortadan kalkabilir şeylerle ezeli-ebedi şeylerin ilkeleri.

5) Ortadan kalkabilir şeylerin ilkeleri.

sonsuza gidilsin, imkânsızdır.(1) Sonra ilkeleri ortadan kalktığı takdirde ortadan kalkabilir şeyler nasıl var olabileceklerdir? O halde bunun tersine ortadan kalkabilir şeylerin ilkelerinin ezeli-ebedi oldukları mı söylenecek? O zaman da bazı ezeli-ebedi il-
30 kelerden çıkan varlıkların ölümsüz olmalarına karşılık, diğer bazı ezeli-ebedi ilkelerden çıkan varlıkların ortadan kalkabilir olmalarının nedeni ne olacaktır? Bu, akla uygun bir şey değildir: Ya düpedüz imkânsız veya özel olarak açıklamadan yoksun bir şeydir. Nihayet şimdiye kadar hiçbir filozof, farklı ilkelerin
1001 a var olduğunu görüşünü kabul ettirmeye kalkmamıştır.(2) Tersine onların tümü, bütün varlıkların ilkelerinin aynı ilkeler olduğunu kabul etmektedirler. Ancak yine onların bu ortaya koyduğumuz sorunu(3) önemsiz bir şey olarak görüp üstünkörü geçtikleri de bir gerçektir.

11) Bütün bu sorunlar içinde en güç ve doğrunun bilgisine
5 erişmede çözülmesi en zorunlu olanı, nihayet, Varlık ve Birliğin şeylerin tözü olup olmadıklarını bilme sorunudur. Başka deyişle acaba onlardan her biri Varlık ve Birliğin kendisinden mi ibarettir, yoksa Varlık ve Birliğe dayanak ödevi gören ve doğasını araştırmamız gereken bir başka gerçeklik mi vardır?(4) Çünkü bazı filozoflar Varlık ve Birliğin doğasını birinci, diğerleri ise ikinci biçimde tasarlamaktadırlar. Gerçekten de Platon ve
10 Pythagorasçılara göre Varlık ve Birlik, başka herhangi bir şey değildir. Onların tözü Varlık ve Birliğin kendileri olduğundan, doğaları da Varlık ve Birliğin kendileridir.(5) Buna karşılık doğa filozofları diğer görüştedirler: Örneğin Empedokles ilkesini daha alışık olduğumuz bir kavrama indirgeme düşüncesindedir. O, Birliğin ne olduğunu söylemektedir.(6) Çünkü sözlerinden Bir

---

1) Kendilerinin de ilkeleri olan ilkeler, artık ilke değildirler. Krş. Bonitz, 162.

2) Ortadan kalkabilir şeylerle, ezeli-ebedi şeylerin ilkeleri.

3) Yani ilkeler arasında bazılarının ortadan kalkabilir, diğerlerinin yokoluşa tabi olmayan ilkeler olup olmadığını bilmekle ilgili sorunu.

4) Ve bu diğer gerçeklik, Birlik ve Varlık'ın ancak belirlenimleri olacakları Ateş veya Hava veya Toprak mıdır? (Alek., 233, 13).

5) Colle, (270-271) bu öğretiyi çok doğru bir biçimde şöyle ortaya koymaktadır: "Platon ve Pythagorasçılar, Varlık ve Birlik kavramlarının tözsel bir özü temsil ettiğini ileri sürmekteydiler. Dolayısıyla Varlık ve Birlik, onlar için, bir varlıktan başka bir şey değildi ve Varlık ve Birlik'in doğası, Varlık ve Birlik kavramlarının ifade ettiği doğanın kendisinden, yani varlık ve birlikten ibaretti".

6) Empedokles için dayanak, Birliğin hakkında tasdik edildiği Dostluk'tur.

olan'ın Dostluk olduğu sonucu ortaya çıkıyor gibidir. Hiç olmazsa Dostluk, bütün varlıkların birliğinin nedenidir. Diğer
15 bazı Doğa filozofları[1] Bir olan'ın ve Varlık'ın Ateş, başka bazıları Hava olduğunu ve varlıkların bu öğelerden oluştuğu ve meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Aynı görüş öğelerin çokluğunu kabul edenler tarafından da savunulmaktadır. Çünkü onlar da kaç tane ilkenin varlığını kabul ediyorlarsa o kadar sayıda Varlık ve Bir olanı kabul etmek zorundadırlar.[2] A) Eğer Bir olan'ın ve Varlık'ın bir töz olduğu kabul edilmek istenmez-
20 se, bundan diğer tümellerin de hiçbirinin bir töz olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü Bir olan ve Varlık, en tümel şeylerdir. Eğer ne kendinde Birlik, ne de Kendinde Varlık yoksa, bireysel diye adlandırılan varlıkların dışında başka herhangi bir varlığın nasıl var olabileceği kavranılamaz.[3] Sonra eğer Bir olan bir töz değilse, sayının kendisinin de varlıklardan ayrı bir gerçeklik olarak var olamayacağı açıktır.[4] Çünkü sayı, birim-
25 lerden meydana gelir. Birim ise bir tür birdir. B) Ancak öte yandan eğer bir kendinde Bir ve kendinde Varlık varsa, onların tözünün Bir olan ve Varlık olması zorunludur. Çünkü Bir olan ve Varlık'ın kendilerinde başka, var olan veya bir olan her şeye yüklenebilecek herhangi bir şey yoktur.[5] Ne var ki bir kendin-

---

1) Krş. A, 3, 987 a 7.

2) Tarihsel açıklama burada bitmekte ve tezin sergilenmesi başlamaktadır.

3) En tümel kavramlar olan Varlık ve Birlik töz olmaya layık görülmedikleri takdirde başka hiçbir kavram, sadece tümelliğinden dolayı, töz olamaz. Bu durumda ancak birey töz olacaktır. Bu ise bilimin ortadan kalkmasını doğurur. Çünkü bilimin konusu "tümel olan"dır (katholou). (krş. Alek., 224, 29 ve Bonitz, 163).

4) Pythagorasçılar, Platon ve özellikle Speusippos'un ileri sürdükleri gibi. Alek., (224, 33-35) bunu şöyle açıklıyor: Çünkü sayı birimlerinden "meydana gelir (synthesis monadon) ve birim, Bir olana özdeştir. Dolayısıyla eğer Bir olan töz değilse, birimler de töz değildirler; bu durumda sayı da töz değildir. Böylece sayı töz değil, ilinek olacaktır ve duyusal şeylerden bağımsız olarak var olmayacaktır.

5) Bu pasajın (27-29. satırlar) açıklaması güçtür. Alek., (225-432) onun hakkında üç farklı yorum getirmektedir. Ancak bunlardan hiçbiri Bonitz'i tatmin etmiyor (*Metaph.*, 164; *Obs. in Metaph.*, s. 114 ve sonrası). Bonitz bütün el yazmalarının tersine olarak 28 satırdaki "katholou"nun yerine "katholu"yu geçirmeyi teklif etmektir. Bu durumda (yukarda 8. satırda olduğu gibi) Doğa filozoflarının öğretisi ve Platon ve Pythagorasçıların öğretileri karşımızda olacaktır. Ancak Robin'in işaret ettiği gibi (*La Th. Platon.*, b, s. 517, not 461_2) Bonitz "Aristoteles'in kanıtlamasının gerçek anlamı üzerinde yanılmış görünüyor. Çünkü o, Bonitz'in zannettiği gibi "eğer bir kendinde Bir ve kendinde Varlık varsa, onların tözler olmaları zorunludur" demiyor.

de Varlık'la kendinde Bir olan'ın var olduğu kabul edildiği takdirde de Varlık ve Bir olan'ın dışında başka herhangi bir şeyin
30 nasıl var olabileceği, yani varlıkların nasıl çok olabileceğini anlama güçlüğü ortaya çıkar. Çünkü varlıktan başka olan bir şey, yoktur. O halde bunun kaçınılmaz sonucu Parmenides'in ileri sürdüğü şey, yani bütün varlıkların bir olduğu ve bu Bir olan'ın Varlık olduğu olacaktır.

1001 b Bu iki tez de güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Çünkü ister Bir olan bir töz olmasın, isterse bir kendinde Bir olan var olsun, sayının bir töz olması imkânsızdır. Kendinde Bir olan'ın bir töz olmadığı durumda neden dolayı sayının bir töz olamayacağını yukarda gördük.(1) Kendinde Bir olan'ın bir töz olması durumunda ise güçlük, yukarda Varlık'la ilgili olarak ortaya koyduğumuz güçlüğün aynı olacaktır.(2) Çünkü kendinde Bir
5 olan'ın dışında bir başka bir nasıl var olabilir? Onun, zorunlu olarak Bir-olmayan olması gerekir. Ancak bütün varlıklar ya birdirler veya her biri bir olan birçok varlıktan meydana gelirler. Bir başka güçlük: Eğer kendinde Bir olan bölünemezse, Zenon'un görüşü uyarınca, o hiçbir şey olmayacaktır. Çünkü Zenon bir başkasına eklendiği veya ondan çıkarıldığında bu başka şeyi daha büyük veya daha küçük kılmayan bir şeyin var olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre var olan bir şeyin, bir
10 büyüklüğü olması gerekir ve eğer Varlık bir büyüklükse, cisimseldir. Çünkü cisimsel olan bütün boyutlarda varlığa sahiptir. Buna karşılık matematiğin nesneleri, yüzey ve doğru, belli bir biçimde eklendiklerinde, eklendikleri şeyi daha büyük kılarlar; başka bir biçimde eklendiklerinde ise hiçbir değişiklik meydana

---

Çünkü bu tam bir tekrar olurdu... Tersine eğer bir kendinde Bir ve kendinde Varlık varsa, onların bizzat kendilerinden başka tözleri olmadığını eklemek yararsız değildir. Çünkü onların "kendinde" varlıklar oldukları, ancak daha üst bir tözden, yani Platoncu görüş açısından daha fazla cins olan ve daha gerçekten tümel olan bir tözden pay alma yoluyla oldukları şey olacakları anlamında böyle varlıklar oldukları düşünülebilir. Bundan dolayı Aristoteles şeylere tümel olarak yüklenen Varlık ve Birlik'ten daha başka bir şey olmadığını sözlerine eklemektedir. "Ross" tarafından kabul edilen bu yorum (I, 244) Alek.'un üçüncü olarak verdiği yorumdur (Ayrıca krş. Sylv., 46, 100-16).

1) Yukarda a 24-27. satırlar.

2) 1001 a 31-1001 b 1. satırlarına atıf. Nasıl ki Varlık'ın dışında varlık yoksa, Bir olan'ın dışında da bir yoktur. Ancak bu takdirde çok da olmayacaktır. Çünkü çok olan, kendinde Bir olan ister töz olsun, ister olmasın, birimlerden meydana gelir. O halde her halükârda, sayı da olmayacaktır (krş. Ross, I, 245).

getirmezler. Nokta ve birime gelince, onlar böyle değildirler.(1) Ancak
15 bu görüş, şüphesiz yanlış bir görüştür. Çünkü bölünmeyen bir şey var olabilir. Bu, bu zemin üzerinde bile Zenon'a şöyle cevap vermenin kolay olduğunu gösterir: Bölünemez olan bir başkasına eklendiğinde onun büyüklüğünü artırmayacak, ancak sayıyı artıracaktır.(2) Bununla birlikte böyle bir Bir olan'dan veya çok olandan bir büyüklük nasıl meydana gelebilir? Çünkü bu, doğrunun noktalardan meydana geldiğini söylemek anlamına gelecektir. Bazı filozoflar gibi sayının, kendinde Bir olan'la, Bir olan'dan başka bir ilkeden(3) hareketle meydana
20 geldiği ileri sürülse bile, bu Bir-olmayan her zaman aynı şey, yani eşitsizlik olduğuna göre ve her iki durumda da aynı ilke olduğuna göre, meydana gelen şeyin niçin ve nasıl bazen bir sayı, bazen ise bir büyüklük olduğu araştırılması gereken bir sorun olarak kalmakta devam edecektir. Çünkü büyüklüklerin nasıl olup da Bir olan'la Eşitsiz-
25 lik'ten veya herhangi bir sayı ile Eşitsizlik'ten meydana gelebileceği kavranılamamaktadır.

---

1) 6-13. satırlarda Aristoteles, kendinde Bir olan'ın varlığına karşı yönelttiği polemiğinin ihtiyaçları için Elealı Zenon'un bir anlayışından yararlanmaktadır (Zenon hakkında bkz. Robin, *la Pensée Gr.*, s. 110-114). Bu anlayışa göre Varlık, bölünebilir tek şey olan büyüklükle, hatta üç boyutlu cisimsel büyüklükle tanımlanır. Sadece o "kyrios" varlığa (ens simpliciter) sahiptir. Çünkü eklendiği veya çıkarıldığında büyüme veya küçülmeyi meydana getiren tek şey odur. Doğru'nun ancak "pos" bir varlığı (secundum quid) varlığı vardır. Çünkü o ancak "kata mekos" bir tarzda eklendiği veya çıkarıldığında bir büyüklüğü büyütür veya küçültür. Eğer "kata platos" bir tarzda onun üstüne konarsa, bunu yapmaz. Aynı durum yüzey için de söz konusudur. O da "kata platos" bir biçimde eklenmeli veya çıkarılmalıdır, yoksa "kata bathos" bir tarzda üste konulmamalıdır. Nokta veya birime gelince, bölünemez ve büyüklüğü olmayan bir şey olduğundan, eklenme veya çıkarılma tarzı ne olursa olsun, bir sonuç meydana getirmez. O halde o mutlak olarak "var-olmayan"dır (non ens) ve bundan ötürü büyüklüklerin ilkesi olamaz. O halde kendinde Bir olan, hiçbir şey değildir – Bu pasajla ilgili olarak krş. Alek, 227, 11 vd.; açıklaması mükemmel olan Askl., 206, 22 vd.; Simpl, *in Phys.*, 139, 5 Diels (Ritter et Pr., 132, krş. Burnet, *L'Aur. de la Ph. Gr.*, s. 362-363).

2) Aristoteles Zenon'un akıl yürümesinin geçersiz olduğuna işaret ediyor. Çünkü bölünemez olan, hiç değildir: O, bir başkasına eklendiğinde sayıyı artırır. O halde Zenon'un sisteminin kendisinde de o "pos" bir varlığa sahiptir ("ad hominem" bir çürütme). Dolayısıyla sonuç (yani kendinde Bir olan'ın hiçbir şey olmadığı), geçersizdir. – 17. satırı şöyle anlamak gerekir: "Zenon'un kötü akıl yürütmesine rağmen sorun varlığını sürdürmektedir: Böyle bir bir olandan...".

3) Bir olan'dan başka olan bu ilke, Platon'un Belirsiz İki olan'ıdır (dyade), (başka deyişle onun Eşitsizlik veya Büyük ve Küçük olan'ıdır). Aristoteles'in akıl yürütmesi sürekli nicelikle (büyüklükler), süreksiz nicelik (sayılar) arasında yaptığı köklü ayrıma dayanmaktadır. Platon ve Pythagorasçılar Bir'leri toplamak suretiyle sayıdan büyüklüğe nasıl geçilebileceğini açıklamaya muvaffak olamıyorlar. Bu, doğrunun noktalardan meydana geldiğini söylemek demektir ki saçmadır. Platon sırf bu zorunluluktan kaçmak için (19. satır), hem sayılar, hem de büyüklükleri formel bir ilke ile, yani Bir olan'la maddi bir ilkeden, yani belirsiz İki olan'dan meydana getirt-

5. Bölüm < Ondördüncü Sorun >

Öncekilerle ilgili bir sorun şudur:[1] Sayılar, geometrik cisimler, yüzeyler ve noktalar tözler midirler, yoksa tözler değil midirler? Eğer tözler değilseler,[2] varlığın ve varlıkların tözlerinin ne olduğu asla an- 30 laşılamaz. Çünkü belirlenimler, hareketler, bağıntılar, haller ve oranlar, herhangi bir şeyin tözünü ifade eden şeyler olarak görünmemektedirler. Çünkü onlar belli bir özneye yüklenen şeylerdir ve hiçbiri bireysel bir töz değildir.[3] Bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri Su, Toprak, Hava ve Ateş gibi en gerçek anlamda birer töz olma karakteri gösteriyor gibi görünen şeylere gelince, onların sıcak- 1002 a lık, soğukluk ve bunlarla aynı türden diğer özellikleri, basit duygulanmalardan (affections) ibaret olup, tözler değildirler. Gerçek bir varlık ve bir töz olarak var olan, bu özel belirlenimlerin taşıyıcısı olan cisimlerdir. Ancak öte yandan hiç şüphesiz cisim yüzeyden, yüzey doğru- 5 dan ve doğru da birim ve noktadan daha az tözdürler. Çünkü cismi bu büyüklükler sınırlar. Bu büyüklüklerin cisim olmaksızın var olabileceği, ama cismin onlar olmaksızın var olamayacağı düşünülür. İşte filozofların çoğu, bu arada onlar içinde en eskileri,[4] töz ve Varlık'ın cisim olduğuna, diğer şeylerin yalnızca cisimlerin duygulanımla-

---

mektedir. Bununla birlikte, bu ortak kaynak, meydana gelen şeylerin neden bazen sayılar, bazen ise büyüklükler olduğunu açıklamamaktadır. Çünkü maddi ilke farklı adlar altında (Büyük ve Küçük olan, Çok ve Az olan vb.) hep bir ve aynı ilkedir. Krş. Alek., 228, 15-17.

1) Bu ondördüncü sorunun cevabı ile ilgili olarak "matematiksel şeyler"i (res mathematicae) ele alan şu bölümlere bakınız: M, 1-3; 6-9; N, 1-3; 5-6.

2) Tezi kanıtlamak içni başvurulan akıl yürütmede iki aşama şudur: (1001 b 26-1002 a 14. satırlar):

a) Önce ne duygulanımlar (pathe) (29. satır), ne de öğelerin (32. satır) tözler olamayacağının ortaya konmasıyla başlanmaktadır: Yalnızca belirlenimlerin öznesi olan matematiksel cisim (to soma) bir tözdür (2-4. satırlar).

b) Ancak bu cismin (corpus) kendisi, kendisini meydana getiren ve sınırlayan büyüklüklerden (yüzeyler, doğrular ve noktalar) daha az bir tözdür (4. satır): O halde yüzeyler, doğrular ve noktalar en mükemmel tözlerdir. Krş. Bonitz, 166.

3) "Tode ti" (hoc aliquid) deyimi, "ousia" ile (bu sonuncu kelime ile ilgili olarak bkz. yukarda A, 3, 983 a 27) aynı anlamlara sahiptir. Ama o "birinci dereceden" "ousia"yı, bireysel tözü, şu önümde bulunan şeyi, belli bir varlığı, somut ve bağımsız bir varlığa sahip olan bireyi ifade eder. Daha sarih olarak "tode ti", gerçek bir birey olmak için bir maddede gerçekleşmesi yeterli olacak olan form veya özdür (krş. *Ind. Arist.*, 495 b 45). O, niteliğe karşıt olarak kendi kendisiyle var olandır. "Ousia" ile aynı anlamlara sahip olan bu kavram bazen de "eidos" ile eş anlamlıdır ve "hyle" (madde) ye karşıttır.

4) Sadece maddi ilkelerin varlığını kabul etmiş olan ve kendilerine Pythagorasçılarla Platon'un karşı çıktığı ilk Doğa Filozofları (Şununla da krş. Z, 2, 1028 b 15).

rı olduğuna, bundan dolayı cisimlerin ilkelerinin aynı zamanda varlıkların ilkeleri olduklarına inandıkları halde, daha yakın zamanlar-
10 da ortaya çıkan ve kendilerinden önce gelenlerden daha bilge olarak tanınan filozofların varlıkların ilkelerinin sayılar olduğu görüşünü ileri sürmelerinin nedeni budur. O halde yukarda söylediğimiz gibi eğer yüzeyler, doğrular ve noktalar tözler değilseler, hiçbir töz veya hiçbir varlık var değildir. Çünkü bu varlıkların ilinekleri de hiç şüphesiz varlıklar olarak adlandırılmaya layık değillerdir.

Ancak doğrular ve cisimlerin noktalarının, cisimlerden daha fazla töz oldukları görüşünü kabul ettiğimiz takdirde, bu şeyle-
15 rin hangi cisimlere ait olabileceklerini kavrayamayız (çünkü onların duyusal cisimlerde bulunmaları imkânsızdır). O halde bu durumda hiçbir töz var olmayacaktır. – Sonra doğru, yüzey ve noktaların, doğrunun cismin genişliği, yüzeyin derinliği, noktanın uzunluğu bakımından bölünmesinden ortaya çıkan şeylerden ibaret oldukları açıktır.[1] Sonra ya cisimde herhangi bir şekil aynı ölçüde vardır veya hiçbir şekil onda yoktur.[2] Bundan
20 dolayı örneğin Hermes taşta değilse, küpün yarısı da belli bir şey olarak küpte değildir. O halde yüzey de onda değildir. Çünkü eğer onda herhangi bir yüzey bulunsaydı, küpün yarısını sınırlandıran yüzey de onda bulunurdu. Doğru, nokta ve birim-
25 le ilgili olarak da bu aynı akıl yürütme geçerlidir. Bundan çıkan sonuç şudur ki eğer bir yandan cisim en fazla tözse, ancak, öte yandan, yüzey, doğru ve nokta cisimden daha da fazla tözlerse, bununla birlikte (görüldüğü gibi), ne yüzeyler, ne de doğru ve noktaların kendileri aslında tözler değilseler,[3] ne varlığın, ne de varlıkların tözünün ne olduğu kavranılabilir. – Bu görüş bu güçlük dışında oluş ve yokoluşla ilgili sayısız akla aykırı başka sonuçlar da ortaya çıkarır: Gerçekten genellikle daha
30 önce var olmayan töz şimdi var olduğuna göre, bu değişmenin bir oluş ve yokoluş süreciyle birlikte bulunduğunu kabul etmek

---

1) Dolayısıyla onlar tözler değil, basit duygulanımlardır (Alek., 230, 30).

2) Aristoteles şimdi şunu göstermektedir: Yüzeyler, doğrular vb. cisimlerde zihinsel olarak, (Alek., bunu "epinoia" diye ifade ediyor: 230, 34) veya daha doğrusu Merkür'ün formunun mermer bloğunda bulunduğu türden, bilfiil bir tarzda değil, bilkuvve olarak bulunurlar. Nasıl ki heykelin yontulmadan önce var olduğu söylenemezse, aynı durum yüzeyler, doğrular ve noktalar için de geçerlidir. Başka deyişle her figür aynı ölçüde var olmak hakkına sahiptir.

3) Bu, bizzat cismin kendisinin bir töz olmasının imkânsız olması sonucunu doğurur. O cisim ki aslında bir "malista ousia"dır, yani en mükemmel varlıktır.

gerekir.(1) Oysa bazen var olan, bazen var olmayan nokta, doğru ve yüzeyler, mantıksal olarak, oluş ve yokoluşa elverişli değildirler. Çünkü cisimler birbirlerine temas ettiklerinde veya bö-
1002 b lündüklerinde, bu temas anında tek bir yüzey, bölünme anında ise iki yüzey ortaya çıkar. O halde cisimler bir araya gelir gelmez, artık yüzeyler yoktur, onlar varlıktan kesilirler. Cisim bölündüğünde ise önceden var olmadıkları halde yüzeyler var olurlar (çünkü bölünemez nokta, ikiye bölünmüş olamaz).(2) Sonra eğer bu gerçeklikler oluş ve yokoluşa tâbi iseler, bir daya-
5 naktan çıkmak zorundadırlar. Bu varlıkların durumunun zamanın anlarının durumuna benzer olduğu söylenebilir.(3) An da

---

1) Askl.'un açıklamaları – ki bu açıklamalar da aslında Alek.'un geliştirilerek tekrarlanmasından başka bir şey değildir: 231, 29 vd. – son derece açıktır (214, 3-7): Şunu bilmek gerekir ki her töz "dia genesoeos" yokluktan varlığa gelir ve "dia phthorasou" varlıktan yokluğa gider. Eğer yüzeyler, doğrular ve noktaların (tauta) tözler oldukları farz edilirse, bundan bir tözün "oluş" olmaksızın (ou dia genesos) yokluktan varlığa gelebileceği ve "yokoluş" olmaksızın varlıktan yokluğa gidebileceği sonucu ortaya çıkar. Bu ise imkânsızdır. Başka deyişle cisimlerin yani matematik cisimlerin, birbirleriyle temas etmesine veya etmemesine bağlı olarak bazen var olan, bazen var olmayan (34. satır) yüzeyler, doğrular ve noktalar *olmuş, meydana gelmiş* değillerdir, *yaratılmış, ortaya çıkmışlardır; yokluğa gitmiş* veya *yok edilmiş* değillerdir, *ortadan kalkmış, var olmaktan çıkmışlardır.* O halde onlar tözler değillerdir Onların ortaya çıkışları (gignesthai) ve kayboluşları (ptheiresthai) tözleri idare eden yasalardan başka yasalara boyun eğerler. Bu sonuncular, yani tözlerle ilgili olarak olup biten şeylerin tersine, matematik şeyler bir anda varlığa gelir ve yine ansal olarak varlıktan kesilirler: Bir an önce var olmayan, şimdi vardır ve bir an önce var olan şimdi artık yoktur. Öte yandan bu onların Form ve İlinekle paylaştıkları bir özelliktir; Bu sonuncuların da ortaya çıkış ve yokoluşları bir oluş ve yok oluş süreci ile birlikte olmaz. İlinek için krş. E, 2, 1026 b 24; 3, 1027 a 29; form için krş. Z, 15, 1039 b 26; H, 3, 1043 b 15; 5, 1044 b 22. Matematiksel kavramlarla ilgili olarak H, 5, 1044 b 25'e de başvurulabilir – Bu ansal meydana geliş anlayışı ile ilgili olarak Ross'un ilginç bir notuna da bkz. I, 360.

Aristoteles'in özellikle yüzeylerin meydana gelişini ele aldığı gözden kaçmayacaktır. Ancak 8. satırda akıl yürütmesini doğrular ve noktalar üzerine de teşmil etmektedir. Çünkü nedenler aynıdır – Bütün bu pasajla ilgili olarak Alek., 232, 11-16; Robin, *la Th. Platon.*, s. 233-234 ve not 234 ve özellikle Colle, s. 290 ve devamına başvurulsun.

2) Genel anlamını ortaya çıkarmak için parantez içine koyduğumuz bu cümle (4. satır), hemen daha önce gelenleri açıklamaktadır. Aristoteles yukarda bir cisim bölündüğünde, daha önceden mevcut olmayan iki yüzeyin ortaya çıktığını söylemişti. Buna, bu durumda, yüzeyin, doğrunun veya noktanın bölünmesiyle elde edilen bir oluş karşısında bulunduğumuz ileri sürülerek itiraz edilemez. Çünkü nokta (ve Aristoteles'in gizil olarak kendilerini de kastettiği doğru ve yüzey) bölünemez (Bu kanıtla ilgili olarak krş. St. Thomas, s. 171, not 511) – 4. satırda Aristoteles bir başka neden daha ileri sürüyor: meydana gelen her şeyin "ex aliquo" meydana gelmesine karşılık, matematiksel kavramların meydana gelişinde hangi maddenin, hangi öznenin hareket noktası ödevi göreceği görülmemektedir.

3) Krş. Colle, 292: "Burada durum, zamanın farklı anlarının durumunun aynıdır. Sorun, aynı sorundur: daha önce var olmayan bir an, şimdi vardır. Ancak burada bir oluş olmamıştır.

her zaman kendisinden başkası gibi göründüğü halde ne oluş, ne de yokoluşa tâbidir. Çünkü o, bir töz değildir. Yüzeylerin durumu neyse nokta ve doğruların durumu da şüphesiz odur. Çünkü hepsiyle ilgili olarak aynı nedenler geçerlidir. Çünkü
10 bütün bu şeyler aynı şekilde ya sınırlardır, ya da bölmeler.

6. Bölüm < Onüçüncü ve Onikinci Sorunlar >

Genel olarak duyusal varlıklar ve aracı şeyler dışında neden dolayı başka varlıkları, örneğin bizim var olduklarını ileri sürdüğümüz İdeaları aramamız gerektiği sorunu da ortaya atılabilir:[1] Eğer bunun nedeni matematiksel şeylerin bu dünyadaki varlıklardan bir başka bakımdan[2] farlı oldukları halde aynı
15 türden birden fazlasının var olması bakımından onlardan farklı olmamaları, bundan dolayı onların ilkelerinin sayı bakımından sınırlı olmamaları ise (matematik şeylerin durumu duyusal dünyadaki her türlü insani dilin öğelerinin durumuna benzer; Bu öğeler sayı bakımından değil, sadece tür bakımından sınırlıdırlar. Yeter ki filanca özel hecenin veya filanca özel sesin öğelerini göz önüne almış olmayalım. Çünkü bu durumda onların öğeleri sayı bakımından da sınırlı olacaklardır.[3] İşte aracı Şey-
20 lerle ilgili olarak da bu aynı durum söz konusudur. Çünkü onlarda da bir aynı türe ait olan şeyler, sonsuz sayıdadırlar), bunun sonucunda duyusal şeylerle matematiksel şeylerin dışında bazı filozofların İdealar adını verdikleri gerçekliklere benzer bazı gerçekler olmadığı takdirde sayı bakımından bir olan bir tözün var olmayacağı, sadece tür bakımından bir olan bir tözün var

---

Bunun açıklaması şudur: Anlar, herkes tarafından kabul edildiği üzere, tözler değillerdir. Hiç şüphesiz aynı çözümü noktalar, doğrular ve yüzeyler için de kabul etmek gerekir." Alek., 23 a, 27-33 ve Sylv. Maurus, 79'a da bakınız. Aristoteles'in zaman anlayışı hakkında *Fizik* IV, 10. Bölüm ve devamına başvurunuz.

1) Bu sorun, konu dışıdır ve 1. bölümdeki sorunların sayımında geçmemektedir. Ancak onun gizil olarak 4, (2, 997 a 34-998 a 19) ve 9. sorunlarda (4, 999 b 24-1000 a 4) içerilmiş bulunduğu söylenebilir: krş. Bonitz, 168.

2) Yani ezeli-ebedilik ve hareketsizlik bakımından – Matematiksel şeyler duyusal şeylere çok olmaları bakımından benzerler (ve bu bakımdan da İdealardan ayrılırlar), (krş. A, 6, 987 b 14 ve devamı: Alek., 233, 7 vd.); Bu da onların töz ve ilkeler olmalarına engel teşkil eder. O halde duyusal şeylerle matematiksel şeylerin dışında başka tözler bulmak gerekir. Bunlar ise ancak İdealar olabilirler.

3) Krş. yukarda 4, 999 b 24 vd.

olacağı ve varlıkların ilkelerinin sayı bakımından değil, ancak
25 tür bakımından belirlenmiş olması gerekeceği ise,[1] eğer bu sonuç sorunlu ise,[2] İdeaların varlığını kabul etmek de zorunlu olacaktır. Çünkü bu öğretinin taraftarlarının açık bir biçimde ifade etmeseler de söylemek istedikleri budur.[3] Onlar İdeaların varlığını kabul etmek zorundadır; çünkü İdealardan her biri bir tözdür ve hiçbir ilineksel olarak var değildir.[4] – Ancak İdeaların varlığını ve tür bakımından değil de sayı bakımından bir ol-
30 dukları kabul ettiğimiz takdirde bundan zorunlu olarak hangi güçlüklerin çıkacağını yukarda söyledik.[5]

13) Bir önceki soruna sıkı bir biçimde bağlı olan diğer bir sorun şudur: Öğeler bilkuvve olarak mı vardırlar, yoksa bir başka tarzda mı? Eğer onlar başka bir tarzda var iseler, ilkelerden
1003 a önce gelen bir varlığın olması gerekir.[6] Çünkü kuvve, bilfiil nedenden önce gelir ve bilkuvve olan her şey, zorunlu olarak bilfiil olmaz. – Ancak öte yandan eğer öğeler sadece bilkuvve olarak varsalar, var olan her şeyin var olmaması mümkündür.[7]

---

1) Bu uzun cümle (14-25. satırlar arası) kötü kurulmuştur: Cümlenin "protase"ı terkedilmiştir ve "apodose"u eksiktir. Aristoteles'in İdeaların varlığını savunanlara izafe ettiği akıl yürütme de ihmalcidir. Krş. Bonitz, *Obs. crit.*, s. 36 ve Colle, s. 294. Özet olarak söylenmek istenen şudur: ilkeler sadece matematiksel nesnelerin tür bakımından birliklerine, onların tümelliklerinin sonucu olan tamamen ilineksel birliklerine sahip olamazlar. Aynı zamanda onların sayı bakımından bir olduklarını, bireysellik özelliklerini de kabul etmek gerekir. Böylece İdeaları ifade eden duyusal-üstü gerçekliklerin varlığını kabul etmeye gidilmektedir.

2) Yani ilkelerin sadece tür bakımından değil, sayı bakımından da sınırlı olması sonucu.

3) "Diarthroun" ve "boulesthai" fiillerinin karşıtlığı ile ifade edilen açık öğreti ile onun temelinde bulunan gizil öğreti arasındaki karşıtlık. Robin ("*La Th. Platon.*, s. 26, not 216) şöyle diyor: "Aristoteles'in söylemek istediği Platoncuların İdeaların tözsel varlığını kesin *olarak tasdik etmedikleri değildir; onların, benimsedikleri öğretiyi zorunlu kılan nedenleri* açıklayamamış olduklarıdır. (*La Th. Platon.*, s. 26 not 216).

4) Krş. yukarda 5, 1001 a 5 ve devamı: Gerçek anlamda bir töz olmak için ideanın bir dayanağın öznenin basit bir belirlenimi olarak değil bizatihi (kata auton) var olması gerekir.

5) 4, 999 b 27-1009 a 4.

6) Yani kuvvenin. Ve böylece Alek.'un işaret ettiği gibi olacaktır (235. 12) – Aristoteles şöyle diyor: Eğer ilkeler bilfiil varsalar (34. satır) kuvve, ilkelerden önce gelecektir; çünkü kuvve her zaman fiilden önce gelir ve her kuvve, zorunlu olarak, fiil haline geçmez.

7) "Eğer ilkelerin bilkuvve var oldukları, bilfiil var olmadıkları ileri sürülürse (antitez), bundan hiçbir şeyin var olmamasının mümkün olduğu sonucu ortaya çıkar. Çünkü henüz var olmayan,sadece var olma imkânına sahiptir; dolayısıyla eğer ilkeler bilkuvve iseler, onla-

Çünkü henüz var olmayan bir şey de var olma imkânına sahiptir. Çünkü varlığa gelen, var olmayandır, ve yine çünkü var
5 olma imkânına sahip olmayan bir şey, varlığa gelmez.

12) İlkelerle ilgili olarak ortaya atılmaları kaçınılmaz olan sorunlar bunlardır. Ayrıca kendimize onların tümeller mi olduklarını, yoksa bireysel diye adlandırdığımız varlıklar kategorisine mi girdiklerini de sorabiliriz.(1) Eğer onlar tümeller iseler, tözler olamazlar; çünkü ortak olan şey, asla bireysel bir töze işaret etmez, bir niteliğe işaret eder. Oysa töz, bireysel bir varlıktır.(2) Ortak bir niteliğin bireysel bir varlık olduğu ve bağımsız
10 bir varlığa sahip olduğu ileri sürüldüğü takdirde Sokrates'te "kendisi" "insan" ve "hayvan" olmak üzere birçok canlı varlık olacaktır. Çünkü bu varlıkların her biri bireysel ve bir olan bir varlığa işaret eder. – İlkelerin tümeller oldukları varsayımından ortaya çıkan saçmalıklar bunlardır. Öte yandan eğer ilkeler tümeller değilseler, bireysel varlıklara benzer şeyseler, bu kez de bilimin konusu olamayacaklardır. Çünkü her bilim konu olarak tümeli ele alır. O halde eğer ilkelerin bir biliminin mümkün
15 olması isteniyorsa, ilkelerden önce gelen başka ilkelerin, yani bu ilkelere tümel olarak yüklenen başka şeylerin var olmaları gerekir.(3)

---

rın var olmamaları da mümkün olacaktır.Eğer onlar var olmazlarsa, onlardan çıkan varlıklar da var olmayabileceklerdir. Çünkü oluş halinde olan varlık var olmadığına ve kuvve halinde olan varlık oluş halinde olduğuna göre, kuvve halinde olan varlık, yoktur." (Alek., 235, 24 vd.).

Bonitz, (170) ve Colle'un (298) açıklamasından esinlenilerek bu akıl yürütme şu biçimde de takdim edilebilir: Bilkuvve olan bir şey, zorunlu olarak var olan bir şey değildir. O, henüz var olmayan bir şey de olabilir. Başka deyişle kuvve, zorunlu olarak fiil haline geçmez. İlkeler sadece kuvve halinde olduklarına göre var olmayabilirler ve onların var olmayışları, kendilerinden çıkan varlıkların ortadan kalkmasını doğurur.

Bu sorunun çözümü için bkz. H 8; Λ, 6,7.

1) Bunun çözümü Z, 13, 14, 15; M, 10'da verilmektedir. Bundan "verbis magis quam re" olarak ayrılan dokuzuncu soruna da bkz. (4, 999 b 24-1000 a 4).

2) Krş. *Kategoriler*, s. 3 b 20. Aristoteles daha sonra ortak niteliğin bir bireysel somut varlık (to de ti) olamayacağını gösteriyor, o, sadece bir "toionde" (quale quid est) bir nitelik veya daha doğrusu belli bir niteliğe sahip olan varlıktır.

3) İlkelerin ilkelerini farz etmek de aynı şekilde saçmadır.

IV. KİTAP (Γ)

1. Bölüm <Metafizik : Varlık Olmak Bakımından Varlığın Bilimi>

20 Varlık olmak bakımından varlığı[1] ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bi-

---

1) Metafizik veya İlk Felsefenin konusu, varlık olmak bakımından varlık (Γ, 1-2) ve aynı zamanda bilimlerin ve eylemin ilk ilkeleridir (aşağıda, 26. satır ve 3-8. bölümler).

Varlık olmak bakımından varlık (to on he on) nedir? Ondan, bütün var olan şeylerde *ortak* olan varlığı, Aristoteles'in cins olarak gerçekliğinin kendisine karşı çıktığı varlığı – çünkü o, Varlık kavramını (ve ona bağlı olarak birlik kavramını) eşanlamlılıkla (synonymie) eşseslilik (homonymie) arasında aracı bir kavram, "*tıbbî*" kavramına benzeyen ve yalnızca bir benzerliği, bağlantıyı ifade eden "kata hen" bir kavram (Γ, 2) olarak ele almaktadır – mı anlamak gerekir? (Metafiziksel spekülasyonun konusu olarak, Platon'un tersine, gerçekliği inkâr edilen bir kavramı almanın görünüşteki çelişkisi hakkında bkz. G. Rodier, "*Quelques remarques sur la conception Aristotélicienne de la Substance*", *Année Philos* 1909, s. 1-11; *Etudes de Philos. gr.* içinde 165-176. sayfalar arasında yeniden neşredilmiş). Bütün Γ kitabında (özellikle 1. ve 2. bölümlerde) Aristoteles'in anlayışı tamamen ontolojik olan bu anlayış gibi görünüyor. Ancak büyük öneme haiz olan başka pasajlarda (E, 1, 1026 a 6; K, 7, 1064 a 28) varlık olmak bakımından varlık, duyusal-üstü tözleri (yani Tanrı, gök kürelerinin Akılları ve insan ruhunun Faal Akıl diye adlandırılan ve bedenden ayrı olarak yaşayabilen kısmını) ve hatta Λ kitabında en mükemmel, tek ve aşkın bireyi, yani Tanrı'yı ifade etmektedir.

Bu kadar birbirinden farklı olan bu tavırları nasıl uzlaştıracağız? Jaeger (*Aristot.*, s. 217-218), Aristoteles'in düşüncesinde bir evrimi kabul ederek bu güçlüğü çözmektedir. Buna göre Platon'dan miras aldığı tamamen teolojik bir görüş açısına yerleşen Aristoteles, başlangıçta varlık olmak bakımından varlığı, varlığı diğer varlıkların varlığının koşulu olan Birey olarak tasarlamıştır. Daha sonra yavaş yavaş zihninde gerçekleşen bir değişmenin sonucunda *Metafizik*, onun için, var olan her şeyin genel özelliklerinin ontolojik bilimi olmuştur ve Γ kitabı (hiç olmazsa daha yakınlardaki bir yeniden elden geçirme sonunda) bu evrimin en son aşamasını temsil etmektedir. Öte andan bu çok yavaş ve Jaeger'e göre Assos dönemi diye adlandırılan dönemden (348-345) Aristoteles'in hayatının sonuna kadar uzanan bir evrimdir. "*Peri Philosophias*"nın ve en eski kitapların [A, B, Γ, E, Z, H, H, I ve M (1086 a 20'ye kadar)] kaleme alınışı (veya ilk kaleme alınışı) bu döneme aittir. Aristoteles daha felsefi faaliyetinin başlarında Âlem Ruhu kavramı yerine tek, tinsel ve aşkın bir Hareket ettiriciyi geçirmek suretiyle Platon'dan ve *Timaios*'unun teolojisinden bağımsız bir öğrenci olarak kendini göstermekte ise de en yüce ve tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etme konusunda Akademi ile aynı görüştedir. Jaeger'e göre ancak yavaş yavaş, Aristoteles'in daha pozitif ve deneysel türden araştırmalara yönelik kaygılarının etkisi altındadır ki (*Problemler* ve *Hayvanların Tarihi*'ni bu kaygılara borçluyuz) metafiziği, bir ontoloji olmak ve *Gök Üzerine*'den ve *Fizik*'in VIII. kitabından geçerek Λ kitabının 8. bölümündeki – bu bölümde o, kesin olarak birçok hareketsiz hareket ettiricinin varlığını kabul etmektedir – astronomik düşüncelere ulaşmak üzere teolojinin zararına gelişecektir.

Ancak gerçekte, bazen konusu (*genel* konusu) varlık olan *evrensel* bir bilim, bazen ise konusu (*özel* konusu) Tanrı, ilk hareket ettirici olan *özel* bir bilim olarak göz önüne alınan Metafizik'in bu iki anlayışı mükemmel bir biçimde tutarlı olan bir sistemin birliği içinde birbirleriyle uyuşmakta, kaynaşmaktadır ve onların zıtlığının Aristoteles'in zihninde hiçbir

limler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık 25 olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik

---

zaman için var olmamış olduğunu göstermek bizce zor değildir. Aristotelesçiliğin o kadar zengin ve değişik içeriğini eski şerhçiler ve Ravaisson gibi katı, dar bir senteze indirgemeyi istemek aşırı görünse bile, onun iç çelişkilerini, antinomi ve *dilemma*larını çoğaltmak (burada özellikle tatsız havasına rağmen ilginç düşünceler içeren A. Bremond'un *le Dilemme Aristotélicien*, 1933 adlı kitabını ve J.M.L. Blond'un *Logique et Méthode chez Aristote*, 1939'unu düşünüyoruz) ve Jaeger'in çalışmalarının etkisi altında, bütün güçlüklerin tek bir görüş içinde ortadan kalkabilecekleri bir "perspektif merkezi"ni keşfetme ümidini peşinen terk etmek, aralarındaki çatışmanın Aristoteles'in dikkatinden kaçmış olması hayret verici olacak olan o kadar birbirine zıt bu anlayışlar arasında bu uzlaştırmayı gerçekleştirmekten vazgeçmek de aynı derecede tehlikeli olacaktır. Böylece, Γ'nın başında kendini gösteren sorunun çözümü, bizzat Aristoteles tarafından E'nin daha önce zikredilen bir pasajında (1, 1026 a 6) verilmektedir ve bu çözüm, onun açık işaretlerine uygun olarak, Varlık kavramının ve onun farklı görüntülerinin daha derinlemesine bir incelenmesinde aranmalıdır: İlk Varlık, varlık olmak bakımından Varlıktan başkası değildir; çünkü incelenmesi Metafizik'i teşkil eden gerçek tözlüğün kendisinde gerçekleştiği şey, her türlü kuvveden bağımsız, saf form olan İlk Varlık'tır. Her varlık, madde ve kuvveyi kendisinde bulunduran somut bireyden, Sokrates veya Kallias'tan, kuvvenin belirsizliğinin tersine, mutlak anlamda gerçek olan tek varlık olan ve aşkınlığında – ki bu aşkınlık, öte yandan, onun şeylere içkin bir eylemini kesinlikle dışarda bırakmamaktadır (krş. A, 10, 1075 a 12-19) – bu dünyadaki bütün varlıkların kaynağı ve ereği olan salt tanrısal fiile kadar yükselen formlar zinciri ve hiyerarşisinde kendi sabit yerine sahiptir. Tanrı'yı bilmek, bütün özel tözleri bilmektir; çünkü şeyler, ancak formları ile vardırlar ve ancak onlarla kavranabilirler ve yine çünkü formlar, Tanrı'ya tâbidirler ve kendileri için en yüksek İyi olan şeye yönelir gibi Tanrı'ya yönelirler. Tanrı'nın ezeli-ebedi ve mükemmel hayatı, onların faaliyetleri için bir model ve erek ödevi görür ve yine bu en yüce Akılsal'a olan az veya çok bağlılıkları, onların kendi varlık derecelerini tayin eder. O halde konusu Varlık olduğu ve mutlak anlamda Varlık, varlık olmak bakımından Varlıkta mutlak Zihin, Tanrı olduğu için Metafizik, Teolojidir. Ancak o, bütün varlıkları, hatta duyusal (Z ve H kitapları) matematiksel varlıkları (M ve N kitapları), hangi ölçüde varlıklar olduklarını belirlemek için hiyerarşilerinin bütün derecelerinde ve varlıklar olmaları bakımından varlıklar olarak inceler. O halde Aristoteles'in E, 1, 1026 a 6'da, açık olarak İlk Felsefenin, ilk olduğu için evrensel bir bilim olduğunu beyan etmesinde şaşılacak bir şey yoktur (Krş. L. Robin, *Aristote*, s. 106-107). Buna şunu da ekleyelim ki Aristoteles'in bilimin birliğini tasdik etmek için tasarladığı anlamda birbiri ardından gelen ve hiyerarşik bir dizi teşkil eden şeylerin (te ephekses) birliği anlayışı da Teolojinin önceliği hakkındaki bu yorumu desteklemektedir (Krş. Aşağıda, 2, 1005 a 11'le ilgili not)

Hamelin (*Le Syst. d'Ar.*, s. 406) Varlık hakkındaki bu iki anlayışı birbirine bağlayan sıkı ilişkiyi iyi bir biçimde ortaya koymuştur: "Varlık olmak bakımından varlık bir tümel, bütün varlıklarda ortak olan bir özellik değildir. Aristoteles... cinse dayanan birlikle (unité generique), benzerliğe dayanan birlik (unité d'analogie) arasındaki ayrımı yardımına çağırmaktadır: Bütün varlıklar, varlığa sahiptirler. Ancak onların sahip oldukları varlık, varlığın bir parçası, hatta zihinsel bir parçası değildir. O, onların her birinin bir nitelikle veya diğer varlıklarla sahip olduğu bağıntı özdeşliği ve varlık olmak bakımından varlığın, kendi yüklemleri ile sahip olduğu bağıntı özdeşliğidir. Bütün varlıklarla ilgili olarak kendisiyle karşılaşmamız bakı-

bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler.(1) Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin(2) zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar,(3) gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri
30 aramakta idiyseler, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir.

---

mından varlığın evrensel olduğu söylenebilirse de bu özel bir evrensellik türüdür: Varlık, evrenseldir; çünkü ilktir ve benzerliğin temelidir. Varlık olmak bakımından varlık ilk olduğundan bir tip olur ve diğer varlıklar tarafından taklit edilir. Onlardan her biri kendisini ona göre ayarlar. Ancak o, onların tümünden ayrıdır ve bu mantıksal bir ayrılık değildir, gerçek bir ayrılıktır. Böylece ilk felsefenin gerçek adı, Teolojidir".

22. satırdaki özsel nitelik, varlığa özü gereği ait olan nitelik (to hyparkon kata auto) kavramı ile ilgili olarak krş. Yukarda B, 2, 997 a 3 ile ilgili not – Varlığın bu özsel, ana nitelikleri örneğin özdeşlik, karşıtlık, başkalık, cins ve tür, bütün ve parça, mükemmellik ve birlik vb.'dir (krş. Aşağıda 2, 1004 b 1-8; 1005 a 11-18) ve bunlar I kitabının konusu olacaklardır.

1) Özsel niteliklerle ilgilenmek üzere ilineği dışarı atarak Metafizik'in konusunu sınırladıktan sonra Aristoteles bundan sonra gelen satırlarda (22-32. satırlar) Metafizik'in konusunun "varlık olmak bakımından varlık" (ens ut ens) olduğunu gösterecektir. Bunun için o, iki kanıt vermektedir: Birinci olarak (22-26. satırlar), bilinmeyen bir şey olarak kalmaması için varlık olmak bakımından varlık, bir bilimin konusu olmak zorundadır. Ancak o ne fiziğin, ne matematiğin, ne de başka herhangi bir özel bilimin konusudur [Alek., şu noktaya dikkati çekiyor: Matematik bilimler, var olan şeyler (tina enta) olan sayılar ve büyüklüklerin özsel niteliklerini incelerler. Bkz. 239, 18 vd.]. O halde "ens ut ens", en yüce ve evrensel bilim olan Metafizik'in konusu olmak zorundadır (Sylv. Maurus, 82).

2) Bu şey, varlık olmak bakımından Varlıktır. – 26 ve daha sonraki satırlarda Aristoteles, Metafizik'in konusunu varlık olmak bakımından Varlığın teşkil ettiğine ilişkin ikinci kanıtı vermektedir.

3) Yani Doğa Filozofları – 28. 32. satırlar arasındaki akıl yürütme, Alek.'un da kabul ettiği gibi (240, 30), kısalığından dolayı karanlıktır. Onu Bonitz'e göre şöyle anlamak gerekir: *Si igitur physiologi veteres, quum elementa rerum quaererent, re vera has in quibus nunc versamur, summas ac principes causas quaesiverunt* (çünkü 3, 1005 a 32'de göreceğiz ki sadece maddi doğanın varlığını kabul eden Doğa Filozofları, duyusal cisimleri açıklarken Doğa ve Varlık hakkında genel bir açıklama verdiklerine inanmaktaydılar. Onlar böylece Fizik'le Metafizik'i birbirine karıştırmakta ve maddi düzenden ilkelere evrensel bir geçerlilik izafe etmekteydiler) : *etiam illa elementa non unius cujusdam rerum generis, veluti sensibilium, sed entis, quatenus est ens, oportet elementa fuisse. Perinde etiam nobis profecto primae ipsius entis sunt quaerendae causae.* Tek kelime ile Doğa filozoflarının Varlığın kendisinin öğelerini aradıkları tarzda varlık olmak bakımından Varlığın nedenlerini aramalıyız.

2. Bölüm < Metafizik : Tözün, Bir olanın, Çok olanın ve Bunlardan Çıkan Karşıtların Bilimi(1) >

"Varlık" birçok anlama gelir.(2) Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir.(3) Bu basit bir eş-

---

1) Bu bölümün anlaşılması ile ilgili olarak krş. Alek., 240, 33 vd.; Robin, *La Th. Platon.*, s. 137 vd.; Colle, 44 – Aristoteles, varlık olmak bakımından Varlığın tek olan bir biliminin olduğunu kanıtlamak istemektedir. Burada iki tuzaktan kaçınmak gerekir: Önce bunun kanıtına zaten sahip olduğumuzu düşünebiliriz: Varlık olmak bakımından Varlık her şeyde ortak olan varlık olarak tasarlandığına göre, bütün varlıklar doğal olarak bir ve aynı bilimin konusunu teşkil edeceklerdir. Bununla birlikte bu sonuç kabul edilemez: Çünkü bu takdirde Varlığın bilimi, bütün özel bilimleri içinde eritecek ve artık ancak tek bir bilim var olacaktır İkinci bölüm işte Aristoteles'in Varlığın mahiyeti üzerine düşüncesini açıklığa kavuşturarak bu güçlüğe bir çözüm bulmayı amaçlamaktadır: Varlık olmak bakımından Varlık, bir tümel değildir. Ortak bir ad olmakla birlikte o, bir özü ifade etmez. Tek kelime ile o, bir cins değildir (krş. B, 3. 998 b 22).Böylece farklı bilimlerin özerkliği kurtarılmış olur. Ancak buna karşılık başka bir tehlike içine düşülür: Çünkü eğer Varlık bir cins değilse ve eğer ancak bir aynı cinsin içine giren şeyler bir ve aynı bir bilimin konusunu teşkil edebilirlerse, Metafizik'in tanımlandığı biçimdeVarlığın evrensel bir bilimi nasıl mümkün olacaktır? Eğer sadece cinse dayanan tümel var olsaydı; eğer, başka deyişle, bir bilimi teşkil etmek üzere mutlaka ona tekabül eden cinsin birliğinin zorunluluğu kabul edilmiş olsaydı, bu güçlük gerçek olurdu. Ancak bu koşul, zorunlu değildir. Çünkü cinse dayanan tümelin yanında benzerliğe dayanan tümel (l'universel analogique) vardır (aşağıda 2 numaralı nota bkz.). Bir aynı bilim altında bir araya getirilecek farklı şeylerin tip olarak alınan tek bir doğa ile ilgili olarak benzerlik ortaklığına (communauté d'analogie) sahip olmaları ve onları her türlü cinse dayanan birlikten bağımsız olarak ortak bir niteliğin fonksiyonunda (örneğin sağlığı, ilaçları ve sağlıkla ilgili aletleri tıbbın fonksiyonunda) düşünmenin mümkün olması budur: Bütün kategorilerin üstünde bulunan varlık (Skolastik, onu bir "aşkın" olarak adlandırmaktadır), onların her birinde özü bakımından farklı, ancak benzer bir tarzda bulunur ve bu benzetme ortaklığı bir varlıkbilimini kurmak için yeterlidir.

2) Yani farklı kategorilere göre, ("to on legetia pollakhos" deyimi (33. satır) ile ilgili olarak krş. yukarda A, 9, 992 b 19'la ilgili not) Daha az geliştirilmiş bir biçimde aynı öğreti *Topikler.*, I, 15, 107 a 3-17'de de sergilenmektedir.

3) "pros hen" veya "apo henes" veya yine "kata analogien" (*"Nikh. Ahlâkı"*, 1, 4, 1096 b 27) olarak, yani benzerliğe dayanan bir ortaklık ilişkisi içinde tek bir doğa, tek bir kavramla ilgili olan şeyler, eşanlamlı ve eşsesli kavramlar arasında bulunan (bu kavramlarla ilgili olarak krş. A, 6, 987 b 10'la ilgili not) şeylerdir. Bu şeyler, özel bir türden eşseslilerdir (homonymes); asıl anlamında eşsesliler değillerdir; onların ortak bir adı taşımalarının varlık nedeni şudur: Onların bütün anlamlarında ortaya çıkan, kendisinden ötürü ne iseler o şey oldukları bir şey ve ortak bir adla adlandırılmalarının ilkesi ödevini gören belli bir doğa vardır" (Robin, *la Th. Platon.*, s. 151). O halde burada yalnızca bir benzerlik aynılığı, (*identité d'analogie*) vardır; buradaki "benzerlik" kelimesi, gerçekten ortak olan bir kavramı ifade etmektedir. Yalnız bu kavram, ancak türlerinde belli bir anlama sahip olan ve bu türleri birleştiren bir addan ibaret olan kavramdır. Varlık'ın durumu işte tam buna uyar.

Burada kesişme merkezi ödevi gören kavram "ikinci türden benzerlikler"e veya "paylaşılan benzerliklere" karşıt olarak Skolastiklerin "temel, birinci türden benzerlik"leridir. (analogum

seslilik (homonymie) değildir; nasıl ki birinin sağlığı koruması,
35 bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun bir belirtisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli "sağlık"lı şeyler, "sağlık"la ilgili Şeler; yine nasıl ki
1003 b ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın "tıbbi" sözcüğü bütün bu anlamlarında "tıp"la ilgili ise ve bunlara benzer başka örnekler de[1] verebilirsek, aynı şekilde "var-
5 lık" sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından,[2] başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından[3] dolayı "var" oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları[4] veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı[5] veya tözün nitelikleri olmaları[6] veya ister tözün, isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları[7] veya nihayet bütün bunlardan herhangi bi-
10 rinin veya bizzat tözün kendisinin inkâr edilişleri olmaları anlamında "var" oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var-olmayanın olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz. Ve nasıl ki "sağlıkla" ilgili şeyleri ele alan ancak tek bir bilim varsa aynı şey benzeri bütün diğer durumlar için de geçerlidir.

---

princeps). Yüklemleme benzerliği (*analogie d'attribution*) diye adlandırılan bu benzerlik türü, *Poetika*'da tanımlanmış olan (21, 1457 b 6, 16 vd.: A'nın B'ye göre olan durumu, C'nin D'ye olan durumunun aynıdır) ve metaforun dört türünden biri olan "nisbet benzerliği) (analogie de proportionalité) ile karıştırılmamalıdır. – Bütün devirlerin mistik ve batınî (esoterique) öğretilerinde (veya batınî eğilimlerinde) olduğu gibi, Hıristiyan Tanrı savunmasında (Theodicée), Kilise babalarında ve Ortaçağ din bilginlerinde de yeryüzü ile göksel dünyanın çeşitli "planlar"ı arasında gerçek veya sözümona ilişkiler, tekabüllere dayanan benzerlik kavramının önemi bilinmektedir (Bu son nokta ile ilgili olarak E. Dermenghem'in ilginç sayfalarına bkz. *Joseph de Maistre mystique*, Paris, 1946, s. 132 vd.).

1) Yani "tıbbi" kavramına benzeyen ve bir ve aynı doğayla ilgili olarak kullanılan (pros hen kai mian physin) diğer kavramlar da bulunabilir. Ancak bu, "tıbbi" ile ilgili diğer örneklerin söz konusu olduğu şeklinde de yorumlanabilir.

2) Töz, mutlak anlamda varlık olduğundan (Alek., 242, 10).

3) Örneğin sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık (Alek., 242, 18).

4) Oluş ve büyüme.

5) Körlük.

6) "Haller" (hekseis), "gelip geçici özellikler" (diathesis), "şekiller, figürler" (skhetama).

7) Alek. bunun örneği olarak tohumu, spermayı veriyor: Ask., (230, 14), Alek.'u geliştirerek (242, 27) buna sıcaklığı ekliyor.

Çünkü sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilimin alanına ait değildir; bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir bilimin alanına aittir. Çünkü bu
15 şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler.[1] O halde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin de tek bir bilimin alanına ait olacağı açıktır.[2] Ancak bilimin özel konusu daima birincil olan, bütün diğer şeylerin kendisine bağımlı oldukları ve adlarını kendisinden aldıkları şeydir.[3] Şimdi eğer bu şey tözse, filozofun tözlerin ilke ve nedenlerini kavraması gerekecektir.

Nasıl ki her varlık cinsi ile ilgili tek bir algı varsa aynı şekilde onun için tek bir bilim vardır.[4] Örneğin bütün telaffuz
20 edilen sesleri tek bir bilim, gramer bilimi inceler. Bundan dolayı varlık olmak bakımından varlığın bütün türlerini incelemek, cins bakımından tek olan bir bilimin görevidir. Onun çeşitli türlerini incelemek de bu bilimin özel kısımlarının görevidir.[5]

Şimdi Varlık ve Birlik, aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil,[6] neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbir-

---

1) Aynı bir doğa ile ilgili şeyler de, aralarında bir cins özdeşliğinin olması zorunlu olmaksızın, benzerliğe dayanan ortak niteliklerinden dolayı bir bilimin konusunu teşkil ederler.

2) "Bütün varlıklar, varlık olmak bakımından gözönüne alınmaları bakımından bir ve aynı bilimin bir parçasını teşkil ederler. Özel ve farklı olmaları bakımından ise farklı bilimlerin konusunu teşkil ederler" (Colle, 47).

3) Örneğin tıpla ilgili olarak Sağlık, "mutlak ve asıl anlamda" (kyrios kai malista) konudur (Alek., 244, 15) Felsefe ile ilgili olarak bütün diğerlerinin kendisine bağlı olduğu bu birincil konu, Tözdür ve metafizik spekülasyonun, tözü konu olarak alması gerekir. Krş. Alek., 244, 17-21. Bonitz'e de bkz. 174-175.

4) 1003 b 19-1004 a 31, satırların genel planı: Felsefenin geri kalan her şeyin kendisinden çıktığı tözün incelenmesini ele alması gerektiğini ortaya koyduktan sonra, Aristoteles Bir olan'ın farklı türlerinin, Varlığın farklı türlerinin aynı olduğunu gösterecektir (19-36. satırlar). Varlık ile Birlik arasında bu karşılıklı bağıntı, ona Varlığı yine Felsefenin alanına giren kavramlara (Aynılık. Benzerlik, Eşitlik ve bunların zıtları) yeni bir bölme imkânını sağlayacaktır (36-1004 a 2. satırlar) ve her bilim konusu ile tanımlandığına göre, "ousia"nın çeşitli türlerine, felsefenin farklı dalları tekabül edecektir (2-9. satırlar). Felsefe, özellikle yukarda anılan Bir olanın farklı zıtlarını inceleyecektir (19-31. satırlar).

5) Krş. Aşağıda 1004 a 2.

6) Alek., şöyle diyor: Çünkü Varlık, şeyin gerçekliğinin, tözünün (hyparksis) kendisini, Bir olan ise onun çok olandan ayrılığını ifade eder. Yine böylece bütün-parça, tohum-meyve ve çıkış-iniş kavram çiftleri "to hypokeimeno" bakımından aynı. ancak "to logo" bakımından farklı çiftlerdir (Askl.'a da bkz. 236, 14) Bu kavramlar şerhçiler tarafından "değişik adlı" (heteronyma) kavramlar diye adlandırılırlar. Öte yandan bu Aristoteles'in kendisinin bilmediği bir kelimedir.

lerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeydirler[1]
25 (kaldı ki onların tanımları bakımından da birbirlerine özdeş olduklarını farz etmemiz, bir şey değiştirmez.[2] Hatta bu işimizi, daha da kolaylaştırır). Çünkü "bir insan" ve "insan" aynı şeydirler. "Varolan insan" ve "insan" da aynı şeydirler.[3] Sadece "o, bir insandır" demek yerine, kelimeyi iki defa tekrarlayarak "o, varolan bir insandır" desek, farklı bir şey ifade etmiş olmayız (İnsanın varlığının ne oluş, ne de yokoluş bakımından birliğinden ayrılmadığı açıktır. Aynı şekilde birlik de varlıktan ayrılmaz). Aynı şekilde "varolan bir adam" da "varolan adam"a hiçbir şey eklemez. O halde bütün bu durumlarda sözü edilen eklemenin aynı şeyi ifade ettiği ve Birlik'in Varlık'ın dışında hiçbir şey olmadığı açıkça görülmektedir. Sonra her varlığın tözü sadece ilineksel anlamda bir değildir.[4] Aynı şekilde o, kendi özü gereği var olan bir
30 şeydir. Şimdi durum böyle olduğuna göre kaç türlü Varlık varsa, o kadar da Birlik'in olması zorunludur. Bu farklı türlerin incelenmesi[5] de cins bakımından bir olan bir bilimin
35 konusu olacaktır. Yani örneğin Aynılık, Benzerlik ve bu tür diğer kavramlarla onların zıtlarını bir aynı bilim inceleyecektir.[6] Hemen hemen bütün karşıtlar da bu zıtlığa indirgenebi-

---

1) İlke, nedendir ve neden, ilkedir; Ancak onların kavramları aynı değildir.

2) Bu takdirde "çok adlı" şeyler (polyonyma) karşısında bulunuruz: Alek., 247, 27. Bu "polyonyma" kelimesine Aristoteles'te ancak tek bir defa rastlanır: *Hayvanların Tarihi*, I, 2, 489 a 2. (Aristoteles'in olmadığı kesin olan *de Mundo* adlı eseri bir tarafa bırakıyoruz: 7, 401 a 12) Aristoteles için "topion" ve "himation" (her ikisi de "elbise" anlamında) böyle kelimelerdir; Bunlar aynı kavrama sahiptirler; sadece farklı adlarla birbirlerinden ayrılırlar.

3) Bu pasajla ilgili olarak (26. *satır*) *Christ'in metnini izliyoruz*: Burada ["varolan insan"la (on anthropos) ifade edilen] Varlık'la, ["bir insan"la (heis anthropos) ifade edilen] Birlik'in özdeşliğini ortaya koymak söz konusudur. Krş. Alek., 247, 35-36. Bunun sayısız varyantları vardır Biz Ross'un (I, 257) okumasını paylaşıyoruz. Bu durumda karşımıza şu eşitlikler çıkmaktadır: Bir insan=insan; Varolan insan=insan; Bir insan=varolan insan; Bir olan=Varlık.

4) Bu Varlık ve Bir olan'ın özdeşliğine ilişkin yeni bir kanıttır. Krş. Bonitz, 176.

5) Varlık'ın ve Bir olan'ın farklı türlerinin incelenmesi; çünkü bu kavramlar birbirlerine bağlıdırlar. – Alek., 249, 28 haklı olarak bütün bu pasajda Aristoteles'in, düşüncesini doğru ifade etmediği noktasına işaret etmektedir; çünkü Varlık ve Bir olan, cinsler değillerdir; dolayısıyla da onların türlerinden söz edilemez.

6) Aynı olan (to tauto) ve Benzer olan (to omoion), Bir olan'ın türleridir. Aynı olan, töz bakımından birdir; Benzer olan ise nitelik bakımından birdir (Alek., 250, 1). Karşıtların bilimi bir olduğuna göre (aşağıda 9. satır) Varlık ve Bir olan'ın zıtları da (Başka olan, Benzemez olan, Eşit olmayan) aynı bilimin alanına girecektir.

1004 a lirler. Bu noktada *Karşıtların Seçimi*'nde yaptığımız inceleme ile yetinelim.[1]

Kaç türlü töz varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır.[2] O halde zorunlu olarak bu kısımlar arasında bir İlk Felsefenin ve ondan sonra gelen bir ikinci felsefenin olması gerekir. Çünkü Varlık ve Birlik, 5 doğrudan doğruya bazı cinslere bölünürler ve bu bölünme de kendisine tekabül eden bir bilimler bölünmesini doğurur. Çünkü filozofun durumu, "matematikçi" kelimesinin kullanıldığı anlamda matematikçinin durumuna benzer: Matematiğin de kısımları vardır ve onda da bir ilk bilim, bir ikinci bilim sırasıyla bunlardan türeyen diğer bilimlerin varlığı ayırt edilir.

10 Zıtların incelenmesi tek bir bilime aittir ve Çokluk da Birlik'in zıddıdır.[3] Öte yandan inkâr etmek ve yoksun olma (privavation) da bir ve aynı bilimin konusudurlar. Çünkü her iki durumda da ele aldığımız, gerçekte, inkâr etme ve yoksun olmanın hakkında söylendiği tek bir şeydir[4] (çünkü biz ya basit olarak bir şeyin olmadığını söyleriz veya onun belli bir cinste olmadığını söyleriz. Bu son durumda inkâr etmenin içerdiği şeye bir ayrım eklenir. Çünkü inkâr etme, sadece söz konusu olan şeyin 15 yokluğu anlamına gelir. Oysa yoksun olmada, bir öznede bulunan

---

1) Belirsiz atıf. Belki bu Diogenes Laertius'un listesindeki "*Peri Enantion*" (Karşıtlara Dair) (krş. fragm. 115-121 Rose. 118-124 Teubner baskısı. H Mutchmann'ın *Divisiones quae vulgo dicintur Aristotaleae*, Leipzig, 1907'ye de bkz.) veya kaybolmuş bir risale veya *de Bono*nun bir bölümüdür (2. Bölüm. Alek., 250, 20. Krş. Fragm. 26, 1478 b 36 Rose). 1004 a 1'de sözü edilen ana zıtlık, Varlık ve Var-olmayan, Birlik ve Çokluk arasındaki zıtlıktır. Bütün diğer karşıtlıklar bu zıtlığa indirgenirler (Benzer ve Eşit olan, Bir olan'ın; Benzemez ve Eşit olmayan, Çok olanın içine girerler). 36-1004 a 2 satırları basit bir parantez teşkil etmektedir ve akıl yürütme 2. satırdan itibaren tekrar başlamaktadır.

2) Varlık'ın ve Felsefe'nin birbirine tekabül eden bölmeleri (2-6 satırlar) ve matematiğin farklı dalları ile yapılan karşılaştırma (6-9. satırlar) hakkında B, 1, 995 b 10-13; 2, 997 a 15-25; E, 1, 1026 a 13-32. satırlara başvurulabilir. Krş. Alek., 251, 26-38 Nasıl ki matematikte konuların farklılığına tekabül eden farklı dallar varsa (çünkü İlk Matematik, Aritmetiktir; İkinci Matematik, Düzlem geometrisidir. 8. satırdaki "bunlardan türeyen diğer bilimler" Uzay geometrisini, Astronomiyi ve Müziği içine alırlar), aynı şekilde farklı tözler, felsefenin farklı kısımlarının konularını teşkil ederler.

3) Alek.'un işaret ettiği üzere (252, 3), bu pasaj 1004 a 1'e bağlanmaktadır. Bir olan'ın çeşitli cinslerinin tek bir bilimin alanı içine girdiğini gösterdikten sonra Aristoteles, Çok olan'ın farklı türlerinin bu aynı bilimin alanı içine girdiğini gösterecektir. Ve Bir olan'la Varlık birbirine özdeş olduklarına göre, bu bilim, varlık olmak bakımından varlığın bilimidir. Sylv. Maurus bu akıl yürütmenin genel yürüyüşünü iyi görmüştür (86).

4) "tasdik" (kataphasis) ve "inkâr"ı (anophasis) veya başka deyişle sahip olma (heksis) ve yoksun olmayı (steresis) bir ve aynı bilim inceler.

ancak kendisinden yoksun olunduğu söylenen özel bir doğa vardır). (O halde çok olan, Bir olanın zıddıdır).[1] Bütün bunlardan Başkalık, Benzemezlik, Eşitsizlik gibi yukarda saydığımız kavramların karşıtlarıyla, ister bu kavramlardan,[2] isterse Birlik ve Çokluk'tan türemiş olsunlar,[3] bütün diğer zıtların incelenmesinin sözünü ettiğimiz bilimin alanına ait olması gerektiği sonucu çıkar.
20 Bu zıtlar arasına karşıtlığı da sokmak gerekir. Çünkü karşıtlık, farklılığın bir türüdür. Farklılık ise başkalığın bir türüdür.[4] Şimdi Birlik birçok anlamda kullanıldığına göre, bu farklı kavramlar da birçok anlamda kullanılacaklardır.[5] Bununla birlikte onların tümünü bilmek, tek bir bilimin konusudur. Çünkü bir kavramı farklı bilimlerin konusu kılan şey, onun anlamlarının farklı oluşu değildir, sadece bu kavramın tek bir ilkeye işaret etmemesi ve tanım-
25 larının tek bir ana anlamla ilgili olmamasıdır. Fakat burada her şey bir ana kavramla ilgili olduğuna, örneğin bir olan her şey bir ana kavramla ilgili olduğuna, örneğin bir olan her şey bir ilk Bir olan'la ilgili olarak bir olduğuna göre Aynılık, Başkalık ve genel olarak bütün diğer karşıtlarla ilgili olarak da bu aynı durumun söz konusu olduğunu söylememiz gerekir.[6] O halde bu kavramlardan her birinin farklı anlamlarını ayırdettikten sonra açıklamamızın söz konusu her yüklemde[7] ilk olanın ne olduğuna yönelmesi ve ilk olanla bu bağlantının nasıl meydana geldiğini söylemesi gerekir.[8]
30 Çünkü bazı şeyler adlarını kendilerinde bu ilk kavramın bulunmasından, diğerleri onu meydana getirmelerinden, nihayet başka bazıları da buna benzer başka nedenlerden alacaklardır.[9]

---

1) Ross'un haklı olarak parantez içine koyduğu şüpheli tekrar.

2) İster aynı, Benzer ve Eşit olan'dan, isterse Başka, Benzemez ve Eşit olmayandan türemiş olsunlar.

3) Felsefenin istisnasız olarak bütün zıtları ele aldığını göstermek için Syrianus'un iyi özetine (62, 5-11) başvurulabilir.

4) Karşıtlık bir farklılıktır; hatta en büyük farklılıktır (I, 4, 1055 a 4).

5) Bir olan'ın birçok türü vardır (Benzer, Aynı, Eşit olan vb.) ve dolayısıyla bu türlerin kendileri de bir ve aynı olan bir bilim tarafından bilinmekle birlikte birçok anlamda kullanılacaktır [bir eşitlik, örneğin, "sayı bakımından" (en tois arithmois), bir diğeri "büyüklük bakımından" (en tois megethesin) meydana gelir. (krş. Askl., 240, 1 vd.)]

6) Karşıtların biliminin bir ve aynı bilimin alanı içine girmesi bundan ötürüdür (Alek., 255, 18).

7) Yani aynı olan, Başka olan, Karşıt olanda. 29. satırda geçen ve "kategori" değil, yüklem, yüklemleme anlamına gelen "kategori" kelimesinin özel anlamı ile ilgili olarak krş. Bonitz, 180.

8) Krş. Alek., 255, 25-31; Bonitz, 180. Aristoteles'in kendisi 20-21. satırlarda karşıtlıkla ilgili olarak bu indirgemenin bir örneğini vermiştir.

9) Bölümün başına bkz. 1003 a 34 vd.

O halde gerek bu kavramların, gerekse tözün açıklamasını vermenin tek bir bilime ait olduğu şüphesizdir. Bu konu, Üçüncü Kitap'ta ortaya attığımız sorunlardan biri idi.[1] Buna bir filozofun her şey üzerinde düşünceler ileri sürme gücüne sahip olması gerektiğini ekleyelim. Gerçekten Sokrates'le *oturan Sokrates*'in aynı olup
1004 b olmadığı,[2] tek bir şeyin tek bir karşıtı olup olmadığı, karşıtın ne olduğu ve kaç anlamda kullanıldığını filozof incelemeyecek de kim inceleyecektir?[3] Bu tür diğer sorunlarla ilgili olarak da durum aynıdır. Bu kavramlar,[4] sayılar, çizgiler veya Ateş olmaları bakımından değil, Birlik ve Varlık olmak bakımından Birlik ve Varlık'ın ana nitelikleri olduklarına göre, onların gerek özle-
5 ri, gerekse ana niteliklerini incelemenin bu bilime ait olduğu açıktır. İncelemelerinin konusu olarak bu ana nitelikleri alan filozofların[5] yaptığı yanlış, Felsefeye yabancı konuları ele almaları değildir;[6] hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadıkları
10 tözün, ana niteliklerden önce geldiğini unutmalarıdır. Çünkü nasıl ki sayı, sayı olmak bakımından çiftlik ve teklik, ölçülebilirlik ve eşitlik, çokluk ve azlık gibi özel niteliklere, sayılara bizzat kendileri bakımından veya birbirleriyle ilişkileri bakımından ait olan niteliklere sahipse, yine nasıl ki cisim, hareketsiz ve hareketli, hafif ve ağır varlıklar da diğer bazı özelliklere sahiplerse, aynı şekilde varlık olmak bakımından varlığın da kendine has
15 bazı ana nitelikleri vardır ve filozofun bu ana niteliklerle ilgili

---

1) B. 1, 995 b 18-27; ve 2, 997 a 25-34.

2) Başka deyişle, daha genel olarak asıl anlamında (haplos) gözönüne alınan tözün, bir nitelikle birlikte ele alınan tözün aynı olup olmadığı (Alek., 257, 24).

3) 3. satırdaki "pollakhos legetai" ("... kaç anlamda kullanıldığı...") ibaresi ile söylenmek istenen şudur: Karşıtlık sadece nitelikte mi vardır, yoksa o töz ve diğer kategorilerde de mevcut mudur? (Alek., 257, 29). – Bu son üç sorun sırasıyla şuralarda ele alınmışlardır: I. 4, 1055 a 19-23; 1055 a 3-17, 23-33, 38–b 20; ve 1005 a 33-38, b 20-26.

4) Yani aynı olan, Başka olan, Benzer olan, Benzemez olan ve daha önce işaret edilmiş olan bütün zıtlar. Eğer bu kavramlar, sayılar, doğrular veya Ateşin özellikleri olarak ele alınırlarsa, onların bilgisi sırasıyla Aritmetik, Geometri ve Fizik'in alanına ait olacaktır. Ancak gerçekte bu özellikler bütün varlıklarda kendilerini gösterirler. Dolayısıyla bu özsel nitelikleri incelemek, varlık olmak bakımından varlığın bilimi olan İlk Felsefeye aittir (Ayrıca bkz. Γ, 1. 1003 a 21); Krş. Alek., 258, 15; Askl., 242, 17 vd.

5) Aristoteles burada Sofistleri kastetmektedir.

6) Çünkü bu kavramlar (10-17. satırların gösterdiği gibi) felsefenin alanı içine girerler. Sofistik, felsefenin görünüşüne sahiptir. Sofistler aslında "ilk" olan tözün niteliklerinden başka bir şey olmayan kavramları ele aldıklarından, yalnızca onları göz önüne aldıklarından ötürü hatalı davranmışlardır.

olarak doğruyu araştırması gerekir İşte bunun bir kanıtı: Filozofluk taslayan Diyalektikçiler ve Sofistler (çünkü Sofistik, yalnızca görünüşte bilgeliktir. Diyalektiğin de durumu aynıdır), her şeyi tartışır-
20 lar. Bu her şeyde ortak olan şey, varlıktır. Şimdi hiç şüphesiz onların bu konuları tartışmaları, bu konuların felsefesinin kendi alanına ait olmasından ötürüdür. Sofistik'le Diyalektik, Felsefe ile aynı gerçeğe yönelir.[1] Yalnız Felsefe Diyalektik'ten, bunun için gerekli olan yetinin doğası, Sofistik'ten ise felsefi hayata ilişkin amaçları
25 bakımından ayrılır: Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir; oysa Felsefe somut olarak onu üretir. Sofistik'e gelince o ancak görünüşte felsefedir, sahte felsefedir.

Sonra[2] iki karşıtlar dizisinden biri, diğerinin yokluğundan ibarettir ve bütün karşıtlar Varlık ve Var-olmayana, Birlik ve Çokluk'la indirgenebilirler. Örneğin sükûnet Birlik'e, Hareket Çokluk'a indirgenir. Ve hemen hemen bütün filozoflar, varlıklar ve tö-

---

1) Sofistik, Diyalektik ve Felsefenin üçünün de konusu, gerçekliğin bütününü incelediklerine (veya incelemek iddiasında olduklarına göre) varlık olmak bakımından Varlık ve ona ait olan ana niteliklerdir. Yalnız şu farkla ki; ilk ikisi tözün kendisi hakkında birşey bilmezler (yukarda 10. satır).

Aristoteles bundan sonra gelen satırlarda Felsefeyi bir yandan Diyalektik'ten, öte yandan Sofistik'ten ayıran daha özel farkı gösteriyor: Felsefe, Diyalektik'ten "güç bakımından" ["to tropo tes dynamis", 24. satır, *modo potestatis* veya Bonitz'e göre (181), *Disputandi facultate*] ayrılır. Şu anlamda ki Diyalektik "ihtimali şeylerden" (eks endoksen) "iknai şeyler"den (ek pithanon) hareket eder. Amacı yalnızca öğrenciyi *in utramque partem* denemek, çalıştırmaktır. Oysa Felsefe "gerçeklerden ve kesin şeyler"den (eksalethon kai autopiston) hareketle akıl yürütür; amacı ise yalnızca doğrudur (Askl., 245, 16-19). Başka deyişle, Aristoteles'e göre, (25 ve 26. satırlar) Diyalektik basit bir eleştirisel hazırlık, bir incelemedir ("peira"dan "peirestike"): O, bilgiyi sınamaya çalışır; *per rationes communes, disputando in utramque partem* ihtimalî varlığı gözönüne alır. (Sylv. Maurus, 87). Buna karşılık Felsefe, doğrudan doğruya hakikate erişir, bilgiyi meydana getirmeye çalışır; o, bilme gücüne sahip olandır (gnoristike). Öte yandan Felsefe, Sofistik'ten şu bakımdan ayrılır: Sofistik, hayat kuralı olarak (24. satır) başarı ve kazancı teklif eder. O, maddi şeyler peşinde koşar (khrematistike): *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 11, 171 b 28 ve 172 a 20 vd. Sofistik'in amacı bilim değildir, sadece bilimin, bilginin görüntüsüdür. Dolayısıyla o, gerçek nedenleri araştırmaz, sadece görünüşteki nedenleri araştırır (26. satır).

2) Aristoteles şimdi karşıtların biliminin felsefenin alanı içine girdiğini kanıtlayacaktır. Krş. Bonitz, 182-183.

Bu pasajda sergilendiği biçimde – ki buna göre karşıtlık, ancak bir yoksunluktan ibarettir – karşıtların doğası öğretisi, Aristoteles'in açık olarak karşıtların pozitif gerçekliğini kabul ettiği diğer pasajlarla çelişmektedir. Böylece *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 2, 329 b 24'de soğukluk ve sıcaklık gerçek bir fiil gücüne sahiptirler ve *Hayvanların Kısımları*, II, 3, 649 a 18'de soğukluk bir yoksunluk olarak değil, bir doğa olarak takdim edilir. Bu son görüş Aristoteles'in gerçek düşüncesini ifade ediyor gibi görünmektedir: Karşıtlık, çelişiklik ve özellikle bağıntıdan ayrı bir şey olarak takdim edildiğine göre bunun nedeni karşıtların her ikisinin de gerçek olmasıdır.

zün karşıtlardan hareketle meydana geldiğini kabul etmekte görüş
30 birliği içindedirler. Hiç olmazsa onların tümü karşıtları ilk ilkeler kabul etmektedirler. Bazıların göre[1] onlar Tek ve Çift olan, diğerlerine göre[2] Sıcak ve Soğuk olan, başka bazıları için[3] Sınır ve Sınırsız olan, nihayet daha başkaları için[4] Dostluk ve Nefret'tir. Bü-
1005 a tün diğer karşıtlar da Bir olan ve Çok olan'a indirgenebileceğinden (bu indirgemeyi yeterli ölçüde kanıtladık),[5] diğer filozofların ilkeleri de, istisnasız bir biçimde, cinsleri olarak bu Bir olan ve Çok olan'ın içinde yer alırlar. O halde bu düşüncelerden de varlık olmak bakımından varlık üzerinde akıl yürütmenin tek bir bilime ait olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bütün varlıklar ya karşıtlardır, ya da karşıtlardan meydana gelen şeylerdir. Karşıtların ilkeleri ise Bir olan ve Çok olan'dır. Şimdi bu Bir olan ve Çok olan ise, ister tek bir anlamları olsun, ister-
5 se daha muhtemel olarak tek bir anlamları olmasın, bir aynı bilimin konusudurlar.[6] Ancak Bir olan farklı anlamlarda kullanılsa bile, diğer anlamların tümünün bu ilk ana anlamla ilgili olmaları gerekir. Bir olan'ın karşıtları ile ilgili olarak da aynı şey geçerlidir.[7] Varlık veya Birlik, bir tümel ve bütün varlık-
10 larda aynı olan bir şey olmasa[8] veya muhtemelen gerçekte de olduğu gibi onlardan ayrı olmasa;[9] Bir olan sadece bazen ortak bir referans birliğini, bazen ise bir dizi birliğini temsil etse de durum değişmez.[10] Bundan ötürü Karşıtın veya Mükemmel

---

1) Pythagorasçılar.
2) "Kanının Yolu"nun Parmenides'i
3) Pythagorasçılar değil, Platoncular (Alek., 262, 5).
4) Empedokles.
5) 1004 a 1.
6) Bunu biliyoruz: Özellikle yukarda 1004 a 9 vd. ile krş.
7) Ve bütün türemiş karşıtlar Bir olan ve Çok olan'a indirgenirler.
8) Başka deyişle bütün varlıklar hakkında tasdik edilen bir cins olmasa (Alek., 263, 13).
9) İdeaların varlığını savunanların iddia ettiklerinin tersine olarak.
10) "tek bir doğaya dayanan birlik"le (*unité ad unum*, "ta poros hen", 10. satır), "dizi birliği" veya birbirlerini hiyerarşik olarak izleyen şeylerin meydana getirdiği birlik (*unité de consecution*, "ta to ephekses") arasındaki ayrımla ilgili olarak krş. Alek., 263, 25 vd. Birinci tür birlik, örneğin bu bölümün başında incelediğimiz türden, sağlıklı olanın, tıbbi olanın ve varlığın birliğidir. Dizi birliğine gelince, o, farklı birimleri bir hiyerarşi teşkil eden ve doğaları gereği birbirlerinden önce gelen bir dizinin sonucu olan birliktir. O halde kendisinden sonra gelen terimlerin tamamlanmasına katkıda bulunan, ilk terimdir ve bu ilk terim hakkında sahip olunan bilgi, daha sonraki terimlerin bilgisini de içine alır. Böylece bilimin birliği, bütün terimler dizisinin, konusu bu dizinin ilk terimi olan bilimin bir parçasını teşkil etmesi anlamında gerçekleşmiş ol-

olan'ın veya Varlık'ın veya Bir olan'ın veya Aynı olan'ın veya Başka olan'ın ne olduğunu incelemek, geometricinin işi değildir; o sadece bu hareket noktasından itibaren akıl yürütmekle yetinecektir. O halde varlık olmak bakımından varlıkla, varlık olmak bakımından varlığa ait olan ana niteliklerin incelenmesinin tek bir bilime ait olduğu apaçıktır. Aynı şekilde apaçık olan diğer bir şey, bu aynı kuramsal bilimin sadece tözleri de-
15 ğil, aynı zamanda bu tözlerin ana niteliklerini, yani yukarda sözünü ettiğimiz kavramlarla birlikte öncelik ve sonralık, cins ve tür, bütün ve parça gibi kavramları ve bunların benzerlerini[1] inceleyeceğidir.

3. Bölüm < Aksiyomlar ve Çelişkisizlik İlkesinin incelenmesi >

Şimdi tözlerle birlikte, matematikte aksiyomlar[2] diye ad-
20 landırılan doğruların incelenmesinin tek bir bilime mi, yoksa çeşitli bilimlere mi ait olduğunu belirtmemiz gerekir. Onların incelenmesinin de bir ve aynı bilimin konusu olduğu ve bu bilimin, felsefe bilimi olduğu apaçıktır.[3] Çünkü aksiyomlar var-

---

maktadır" (Colle, 63. Robin'in yorumuna da bkz. *La Th. Platon.*, s. 168 vd. not 172–III, IV ve V).

"Ephekses" kavramı varlık olmak bakımından Varlığın teolojik anlayışı hakkında Γ kitabının başında söylediğimiz şeyi (1, 1003 a 21 ile ilgili not) açıklığa kavuşturmaktadır; O, aynı zamanda E, 1. 1026 a 29-31. satırlar arasındaki pasajı anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Bu pasajda Aristoteles Teolojinin, birincil tözle meşgul olduğundan dolayı ilk olduğunu ve ilk olduğundan dolayı da evrensel olduğunu söylemektedir. Eğer varlıklar dizisi daha az mükemmelden daha çok mükemmele doğru hiyerarşik bir dizi olarak kendini gösteriyorsa, sonsuz mükemmel varlığı konu olarak alan bilimin yetki alanı, varlıklar olmak bakımından gözönüne alınan bütün daha aşağıda bulunan varlıklara kadar uzanacaktır.

1) Varlık olmak bakımından Varlığın belirlenimleri olan bu kavramlar (Alek., 264-21).

2) Aksiyomlar hakkında yukarda B 2, 996 b 28'e ve bununla ilgili nota bkz.

3) Aksiyomlar, bütün varlıklar hakkında geçerli olan evrensel şeyler olmaları bakımından Metafiziğin alanına aittirler. Onlar varlık olmak bakımından Varlığın kendi kendisiyle ilişkisinin ifadesidirler. Onların evrensellikleri, varlık kavramının bir analizinden ibaret olmalarından ileri gelir. İnsanın, örneğin, hayvan olmasından, ölümlü olduğu sonucuna geçilir. Çünkü insan eğer hayvan olup da ölümlü olmazsa bu onun aynı zamanda hem bir şey olması, hem de olmaması anlamına gelecektir.

O halde aksiyomlar bütün bilimlerle ilgili olarak aynıdırlar. Fakat onların genellikleri, sadece tümünün çelişkisizlik ilkesine bağlı olmaları anlamında "analoji bakımından"dır (kata analogian). Aksiyomların ortaklığı, kanıtlamanın ortaklığını gerektirmez. Çünkü her aksiyom, söz ko-

lıkların tümü hakkında geçerlidirler. Onların, varlıkların bir kısmı için geçerli olup, diğerleri için geçerli olmamaları söz konusu değildir. Bütün insanların aksiyomları kullanmalarının nedeni de aksiyomların varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları ve her cin-
25 sin varlığa sahip olmasıdır. Ancak insanlar aksiyomları kendi amaçlarına uygun düştüğü ölçüde, yani kanıtlamalarının konusu olan varlık cinsi ile ilgili oldukları ölçüde kullanırlar. Aksiyomların varlıklar olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli oldukları apaçık olduğuna göre – çünkü varlık, var olan her şeyde ortak olan şeydir –, onların incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir. Nitekim bundan dolayıdır ki özel bilimlerden her-
30 hangi biri ile uğraşan insanlardan hiçbiri, örneğin ne aritmetikçi, ne de geometrici, aksiyomların doğruluk veya yanlışlığı üzerinde herhangi bir şey söylemek çabasına girmemiştir. Bu çabaya sadece bazı Doğa filozofları girişmiştir. Onların bu tavrı da bizi şaşırtmamalıdır; çünkü onlar kendilerinin Doğanın bütününü ve genel olarak varlığı inceleyen biricik kişiler olduklarını düşünmektedirler.[1] Ancak doğa filozofunun üzerinde de biri olduğuna göre (çünkü
35 doğa, varlığın sadece özel bir cinsidir), bu doğruların incelenmesi ona, yani tümeli ve birinci dereceden tözü inceleyen kişiye ait ola-
1005 b caktır.[2] Doğa felsefesi, felsefesinin bir türüdür; ancak o, ilk felsefe değildir. Doğru üzerine tartışmalarında önermelerin hangi koşullarda doğru kabul edilmeleri gerektiğini belirlediklerini ileri süren bazı filozofların çabalarına gelince,[3] onların bu çabaları yalnızca Analitikler hakkında bilgisizliklerinden ileri gelmektedir.

---

nusu bilimin konusunu teşkil eden cinsin sınırları ile sınırlıdır. Örneğin Aritmetik aksiyomları sayılar, Geometri büyüklükler hakkında geçerli olmaları bakımından ele alır. Krş. K, 4; *İkinci Analitikler*, I, 7, 75 b 2; 72 a 38; 77 a 26-31.

1) Başka deyişle, tinsel ve hareketsiz tözlerin varlığını bilmeyen bu doğa filozofları, yalnızca maddi cisimlerin var olduğuna inanmaktaydılar ve bilimleri bu maddi cisimleri konu olarak aldığından onlar tamamen doğal olarak ancak bu cisimler hakkında geçerli olmaları mümkün olan aksiyomlarla uğraşmaktaydılar (Alek., 265, 33 vd.; Askl., 250, 17 vd.).

2) Kanaatimizce ilk olarak Colle, (165) bu önemli pasaj üzerine dikkati çekmiştir (1005 a 33-1005 b 1): Aristoteles aksiyomların incelenmesini varlık olmak bakımından Varlığın bilimine bağlamakla yetinmemektedir; "O, varlığın genel biliminin, dolayısıyla aksiyomların biliminin zorunlu olarak konusu ilk Tözü incelemek olan bilime ait olduğu sonucuna geçmektedir: Böylece açık olarak Ontoloji ile Teolojinin birliğini tasdik etmektedir" ve Colle haklı olarak bu görüş tarzını, Aristoteles'in "ephekses" kavramını kullanması ile açıklamaktadır (bkz. yukarda 2, 1005 a 11 ve ilgili not).

3) Tüm bu pasaj (2-5. satırlar) sayısız tartışmalara yol açmıştır. Colle, (66) onu, daha önce gelenlerle hiçbir ilgisi olmayan açık bir "interpolation" olarak göz önüne almaktadır. Bonitz, (185)

Çünkü herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce bu
5 şeyleri bilmemiz, eğer onları henüz öğrenmek safhasındaysak, araştırmaya girişmememiz gerekir.

O halde kıyasın ilkelerini incelemenin de filozofun, yani her türlü tözün doğasını inceleyen adamın çalışma alanına ait olduğu açıktır. Şimdi herhangi bir cinsle ilgili olarak en mükemmel bilgiye sahip olan insanın, söz konusu konunun en kesin ilkelerini or-
10 taya koyma gücüne sahip olması gerekir.(1) Dolayısıyla varlıklar olmak bakımından varlıkları(2) bilen kişinin, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Şimdi bu kişi filozofun kendisidir ve bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilkedir.(3) Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması (zira insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler),(4) hem de koşulsuz olması(5) zo-
15 runludur. Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir.(6) O halde böyle bir ilke hiç şüphesiz bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Ancak bu ilke hangi ilkedir, şimdi onu belirteceğiz. Bu ilke şudur: *Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı*

---

sözü edilen filozofların (2. satır), daha önce 31. satırda adı geçen Doğa Filozoflarının aynıları olduğunu düşünmektedir. Ross'a göre (I, 263), Aristoteles'in kastettiği Antisthenes'tir ve bu pasajın şöyle anlaşılması gerekir: "Bazı kimseler hiç şüphesiz "he alethia"nin, yani gerçekliğin nihai özünün tartışmasına, kanıtların hangi koşullarda doğru olarak kabul edilmeleri gerektiğine ilişkin bir araştırmayı soktular". Nihayet Alek., (276, 34 vd.) bu satırların her şeyin bir kanıtlaması olması gerektiğini ileri süren kişilere yöneltilmiş olduğuna inanmaktadır (ve *İkinci Analitikler*, I, 3'e göndermektedir). Antisthenes'e yapılan atıf bir yana bırakılırsa, metne en uygun görünen Ross'un yorumudur. Syr., da (65, 12) onu aynı şekilde anlamaktadır.

1) Çünkü eğer o kendi özel biliminin ilkelerini bilmezse, nesnenin kendisinin de bilgisine sahip olamayacaktır (Alek., 268, 22).

2) İlk Felsefenin konusu varlıkların bütünü olduğuna göre *bütün* varlıkları.

3) En kesin ilkenin tanımı.

4) Örneğin ruhun ölümsüz olup olmadığını bilme konusunda (Askl.'un verdiği örnek: 257, 33).

5) "Koşulsuz olan" (anypotheton) (14 satır), bir başka ilkeden çıkarılmış olmayan, kendi kendisiyle bilinen şeydir (Alek., 295, 5). Şimdi her türlü bilgiden önce geldiğine göre çelişkisizlik ilkesi zorunlu olarak "koşulsuz olan" bir ilkedir.

6) Her şeyde bir ilk bilginin zorunluluğu ile ilgili olarak krş. yukarda A, 9, 992 b 24–33 ve ilgili not; *İkinci Analitikler*, I, 1, vb.

20 *bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır.*(1) Buna diyalektik türden itirazları önlemek üzere bütün diğer belirlemeleri de eklememiz gerekir. İşte bu ilke, bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Çünkü o yukarda verdiğimiz tanıma uymaktadır.(2) Gerçekten de bazılarının Herakleitos'un ileri sürdüğüne inandıkları 25 gibi, bir aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir (zira bir insanın söylediği her şeye inanması zorunlu değildir(3)). Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsızsa (bu öncüle de alışılagelen bütün belirlemeleri eklememiz gerekir)(4) ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişiği olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin, hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi 30 kesin olarak imkânsızdır. Çünkü eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan düşüncelerimizin olması gerekir. İşte bundan dolayı her kanıtlama sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Çünkü bu ilke, doğası gereği bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır.

---

1) Aristoteles, özdeşlik ilkesinin olumsuz yanı olan ve düşüncenin kendisinin kanunu olmadan önce varlığın temel kanunu olan çelişkisizlik ilkesini bu şekilde ifade ediyor. O, bir "hypothesis"dir. Çelişkisizlik ilkesinin mantıksal formu ile ilgili olarak krş. *İkinci Analitikler*, I, 11, 77 a 10-22. İlkenin ifadeleri *Peri Hermeneias* (6, 17 a 34) ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesinde* (5, 167 a 23) daha tamdır – 21. satırdaki "diyalektik güçlükler", diyalektik olarak (logikos) akıl yürüten Sofistler tarafından yöneltilmesi mümkün itirazlardır ("logikos" terimi ile ilgili olarak krş. Z, 4, 1029 b 13'le ilgili not).

2) 11-12. satırlar.

3) Herakleitos'un çelişkisizlik ilkesini inkârı, Aristoteles'e şüpheli görünüyor. Alek., (270, 3-12) şüphe ifade eden deyimler kullanmakla yetiniyor. Buna karşılık Askl. (258, 34; 259, 1) kesin olarak Herakleitos'un Zenon'un hareketi inkâr ediş tarzına benzer biçimde "sembolik" ve "tartışmacı" (symbolikos, gymatikos) olarak konuştuğunu söylemektedir. Syr. da aynı kanıdadır (65, 32 vd.). Ona göre eğer Herakleitos ve diğer Doğa Filozofları çelişkisizlik ilkesini inkâr etmişlerse, bunu sırf tartışmak için tartışmak uğruna (logou heneka) yapmışlardır. Nihayet Ross'la birlikte (I, 264) şu noktayı da belirtmek gerekir ki Aristoteles burada Herakleitos'u yalancılıkla itham etmemektedir; ancak onun sarfettiği kelimelerin anlamını tam olarak anlamadığını ima etmektedir (Aynı yönde bkz. Burnet, *L'Aur. de la Ph. gr.*, s. 162, not 1).

4) Çelişkisizlik ilkesinin ifadesini tamamlamak için Aristoteles'in talep ettiği belirlemeler (21. satır), karşıtların aynı zamanda aynı özneye ait olamayacaklarını söyleyen önermenin ifadesi için burada da zorunludurlar. Her iki durumda da diyalektik itirazları önlemek söz konusudur. Krş. Alek., 270, 27-38. Aristoteles'in akıl yürütmesi Alek. tarafından açık bir biçimde ifade edilmiştir: Eğer siyah ve beyaz aynı zamanda aynı özneye ait olamazlarsa, beyaz ile beyaz olmayan haydi haydi öyle olamazlar ve karşıtlar hakkında geçerli olan şey, bir aynı zihinde yer alan karşıt kanılar için de geçerlidir. Çelişkisizlik ilkesi, her şeyden önce, ontolojik bir kanundur ve ancak dolaylı olarak, zihnin bir kanunudur (krş. bir sonraki bölümün başı).

35 Yukarıda dediğimiz gibi gerek aynı şeyin, aynı zamanda 1006 a hem olması, hem de olmamasının mümkün olduğunu, gerekse düşüncenin bunu tasarlayabileceğini ileri süren filozoflar[1] vardır.[2] Diğerleri yanında çok sayıda Doğa filozofu da bu görüştedir.[3] Bize gelince, biz biraz önce bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu söyledik ve onun imkânsız olmasına dayanarak da bu ilkenin bütün ilkeler içinde en kesini olduğunu gösterdik. Şimdi bazı filozoflar[4] bu ilkenin de kanıtlanmasını istemektedirler. 5 Bu, hiç şüphesiz büyük bir bilgisizlikten[5] ileri gelmektedir. Çünkü kanıtlama gerektiren şeylerle ona ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırt etmemek bilgisizlikten ileri gelir. Çünkü her şeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama, söz konusu olamaz. Eğer ortada kanıtlamasının aranmaması gereken 10 doğrular varsa, onun bu ilkeden başka hangi ilkeye daha uygun düşeceği bize söylensin!

Bununla birlikte[6] aynı şeyin hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu çürütme yoluyla kanıtlamamız mümkündür; yeter ki buna karşı çıkan, herhangi bir şey söylesin.[7] Eğer o hiçbir şey söylemezse, herhangi bir şeyden söz etmekten aciz olan bir adamla, böyle bir adam olması bakımından, tartış-

---

1) Muhtemelen Megara okulu – Megaralılar ile ilgili olarak krş. H, 3, 1046 b 29 ve ilgili not.

2) Bir önceki bölümün sonundan ve bu bölümün başından şu sonuç çıkmaktadır ki Aristoteles'e göre, yüklemi özne hakkında aynı zamanda tasdik ve inkâr etmenin imkânsızlığı, karşıtların bir arada bulunmasının ontolojik imkânsızlığına dayanmaktadır (3, 1005 b 24). Çelişkisizlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri, gerçekliğin kanunları, varlıkla ilgili yargılar, "hipotezler"dir (hypothesis).

3) Alek.'a göre (272, 2), bununla Demokritos ve Protagoras'ın tilmizleri kastedilmektedir. Ancak Aristoteles, aynı zamanda Herakleitos, Empedokles ve Anaksagoras'ı da kastetmektedir.

4) Antisthenes (krş. yukarda 3, 1005 b 2).

5) Analitikler hakkındaki bilgisizlikten (krş. 3, 1005 b 3).

6) 1006 a 11-b 34. satırlar arasındaki akıl yürütmenin güzel bir özeti Ross'ta bulunmaktadır: *Aristotle*, s. 160.

7) Aristoteles diyalektik akıl yürütme yoluyla çelişkisizlik ilkesini tesis etmektedir. İlkelerin tesis edilmesinde Diyalektiğin rolü ve önemi ile ilgili olarak krş. Hamelin, *le Syst., d'Ar.*, s. 235 (Özellikle bkz. *Topikler*, I, 2, 101 a 36). – Genel olarak Diyalektik yukarda kısaca incelenmiştir: A, 6, 987 b 33'le ilgili not.

maya çalışmak gülünçtür. Çünkü böyle bir adam, böyle bir adam olması bakımından[1] bir bitkiden farksızdır. Ancak çürütme yo-
15 luyla kanıtlamanın, asıl anlamında kanıtlamadan bambaşka bir şey olduğunu söyleyeceğim. Çünkü burada asıl anlamda kanıtlama, kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymayı gerektirecektir.[2] Böyle bir kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymadan sorumlu olanın bir başkasının olduğu durumda ise bir kanıtlama değil, çürütme yoluyla kanıtlama karşısında bulunmamız söz konusudur.
20 Böyle bir yapıda olan tüm kanıtlamaların hareket noktasını karşımızdaki insandan bir şeyin ya olduğu veya olmadığını söylemesini değil (çünkü bunun söz, konusu ilkenin varlığını önceden varsaymak olduğu düşünülebilir), gerek kendisi gerekse başkaları için bir anlam ifade eden herhangi bir şey söylemesini istememiz oluşturacaktır Çünkü o gerçekten bir şey söylemek istiyorsa, bu zorunludur. Eğer o hiçbir şey söylemek istemiyorsa, böyle bir adamın ne kendi kendisiyle ne de bir başkasıyla herhangi bir tartışmayı yürütebilmesi mümkündür. O halde eğer o bunu kabul ederse, bir kanıtlama ortaya çıkabilecektir. Çünkü bu durumda elimizde belli bir şey olmuş olacaktır. Bununla
25 birlikte burada kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymaktan so-

---

Aristoteles şöyle diyor (11. satır): Çelişkisizlik ilkesi ancak bir "çürütmeye dayanan kanıtlama"nın (elengtikos) konusunu teşkil edebilir Bu kanıtlama bir "demonsratio ad hominem"dir. Burada hedeflenen şey, doğru değildir, ancak muhtemel olandır. "Çürütme" (elenchus), hasmın hatasının nedenini göstermez, sadece onun var olduğunu gösterir. Aristoteles onun kuramını *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde vermektedir: 5, 167 a 23-27. "Çürütme", yanlış sonuç vasıtasıyla, tasdik edilen yüklemin çelişiği (eğer hasmın sonucu olumsuz ise bir tasdik, eğer olumlu ise bir inkâr) olarak ortaya çıkar ve onun eşanlamlısı olan bir başka kelimenin adı altında değil, kendi adı altında alınması gerekir (örneğin eğer hasım "palto"dan etmişse, "elbise"ye karşı akıl yürütmemek gerekir). Bundan başka burada hasım tarafından teslim edilen önermelerden hareket etmek, onlardan zorunlu sonuçlar çıkarmak, kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymaktan (petition de principe) kaçınmak, bağıntı, zaman vb. ile ilgili bütün diğer koşullara riayet etmek gerekir. Tek kelime ile "çürütme" sıkı bir biçimde hasmın akıl yürütmesine uydurulmalıdır. (Alek., *in Soph. El. comm.*, 43, 20. Wallies uzun uzun bu koşullar üzerinde durmaktadır). Diyalektiğin alanına ait olan bu ikinci sınıf kanıtlamanın karşısında, zorunlu bir sonuca varmak üzere zorunlu öncüllerden hareket eden asıl anlamında kanıtlama (apodeiksis "veya" apodeiksis haplos") bulunmaktadır.

1) Bu son kelimeler faydasız görünmektedir. Bununla birlikte Alek., geri kalanlarla birlikte onu da şerhetmektedir: 273, I.

2) Kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymanın kuramı (17. satırdaki "aiteisthai to en arkhe" ibaresi, kanıtlanacak şeyi önceden varsaymak, tartışmanın konusunu teşkil eden şeyi vaz etmek anlamındadır), Aristoteles tarafından *Birinci Analitikler*, II, 16. bölümde sergilenmiştir. – Çelişkisizlik ilkesinin asıl anlamında bir kanıtlaması, bir kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymak olacaktır.

rumlu olan, artık kanıtlamayı yapan değildir, onu dinleyendir. Çünkü burada akıl yürütmeyi dinleyen, onu reddederken akıl yürütmeye katılmış olur. Ayrıca bunu kabul eden, her türlü kanıtlamadan bağımsız olarak bir şeyin doğru olduğunu kabul etmiş olur.(1) Bundan da hiçbir şeyin aynı zamanda hem *şöyle olması, hem de öyle olmamasının* mümkün olmadığı ortaya çıkar.

<1> Şimdi birinci olarak(2) hiç olmazsa şu apaçık bir doğrudur ki "dır" veya "değildir" kelimeleri belli bir şeyi ifade
30 ederler. Dolayısıyla bir şeyin hem *şöyle olması, hem de öyle olmaması* mümkün değildir.(3) Sonra "insan"ın tek bir şey ifade ettiğini ve bu ifade ettiği şeyin "iki ayaklı hayvan" olduğunu farz edelim ("insan"ın tek bir şey ifade ettiğini söylerken şunu kastediyorum: Eğer bir "x" anlamına geliyorsa ve yine eğer herhangi bir varlık insansa, bu x insanın özü, "insan olma" anlamına gelecektir.(4) Bu arada şunu da belirteyim ki aynı kelimeye, sınırlı sayıda olmaları koşuluyla birçok anlam yüklenmesi, bu sö-
1006 b zünü ettiğimiz durumda herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü her tanımla ilgili olarak farklı bir kelime kullanılabilir. Örneğin "insan"ın bir değil, içlerinden biri "iki ayaklı hayvan" tanımının karşılığı olacak olan birkaç anlamı olduğu söylenebilir. Sınırlı sayıda olmaları koşuluyla burada birçok başka tanım da olabilir. Çünkü bu tanımlardan her biri için özel bir kelime kullanılması mümkündür.(5) Ancak eğer bu sınırlar konulmaz ve kelimenin sonsuz anlamları olduğu söylenirse, her-
5 hangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağı açıktır.(6) Çünkü tek bir anlam ifade etmemek, hiçbir anlam ifade etmemektir.

---

1) Yani kanıtlama olmaksızın, "şöyle" bir şey olan, onun zıddı olmayan bir şey olduğunu kabul etmiş olur. Böylece de çürütme gerçekleşmiş olur (Alek., 204, 37).

2) Aristoteles şimdi yedi kanıt vasıtasıyla "çürütme" yoluyla (eleuptikos) çelişkisizlik ilkesini kanıtlayacaktır. Metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak için bu yedi kanıtı parantezler içine koyduğumuz numaralarla göstereceğiz.

3) Aristoteles ister olumlu (einai), ister olumsuz (me einai) olsun, önce bağlacın (copule) belli karakterini tasdik etmekle işe başlamaktadır (30. satır). Daha sonra (31. satır) özneye geçmektedir.

4) Aristoteles, bağlaçtan öznenin incelemesine geçiyor (1006 a 31-1006 b 13): Özne de belli bir şeyi ifade eder.

5) Öznenin (örneğin "insan"ın) tek veya birçok şey ifade etmesinin önemi yoktur: yeter ki bu son durumda bu anlamlar net olarak belirli olsunlar ve ayrı isimlerle belirtilmiş olsunlar.

6) Çünkü sonlu bir zamanda bu sonsuz anlamlar bütününü nasıl tüketebiliriz? (Askl., 252, 36).

Kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri durumunda da insanın gerek başka insanlarla, gerekse kendi kendisiyle her türlü düşünce alışverişi ortadan kalkar. Çünkü tek bir şeyi düşünmediğimiz takdirde hiçbir şeyi düşünmemiz mümkün değildir. Eğer dü-
10 şünmemiz mümkünse o halde her şey için tek bir kelime kullanılabilir). O halde yukarda başta dediğimiz gibi[1] kelimenin belli bir anlamı olduğu ve bu anlamın tek bir anlam olduğu kabul edilsin. Şimdi bunu kabul ettikten sonra "bir insan olma"nın, "bir insan olmama" anlamına gelmesi mümkün değildir. Çünkü "insan" sadece belli bir öznenin yüklemini ifade etmez; o aynı zamanda belli bir özneyi ifade eder; çünkü biz "belli bir özneyi ifade etmek"le, "bir özne
15 hakkında herhangi bir şey ifade etme"nin birbirinin aynı olduğunu söylemeyiz. Aksi takdirde "müzisyen", "beyaz" ve "insan" kelimelerinin de aynı şeyi ifade etmeleri, dolayısıyla bütün varlıkların tek bir varlık olmaları gerekirdi. Çünkü bu takdirde onların tümü aynı şeyi ifade edeceklerdi.[2] O halde bir şeyin hem ne ise o şey olması, hem de o şey olmaması mümkün olmayacaktır. Bu ancak ortada basit olarak sadece bir eşsesliliğin olması, örneğin bizim "insan" diye adlandır-
20 dığımız şeyi başkalarının "insan-olmayan" diye adlandırmaları durumunda söz konusu olabilir.[3] Ancak burada sorun bir aynı şeyin *isim* bakımından aynı zamanda hem insan olması, hem de olmamasının mümkün olup olmadığını bilmek değildir; onun *gerçek* bakımından öyle olmasının mümkün olup olmadığını bilmektir. Şimdi eğer "insan"la "insan olmayan" farklı bir şey ifade etmezlerse, şüphesiz "insan-olmama"nın özü, "insan olma"nın özünden farklı olmayacaktır. Dolayısıyla "insan"ın özü, "insan-olmayan"ın özünün aynı olacaktır.
25 Çünkü onlar, bir olacaktır. Gerçekten bir olmanın anlamı budur, yani "palto" ve "elbise" kelimelerinde olduğu gibi kavram birliğidir. Şimdi eğer "insan olma" ile "insan-olmama" tek bir şeyseler, "insan olma"nın özü ile "insan-olmama"nın özü bir ve aynı şeyi ifade edeceklerdir. Ancak onların farklı şeyler ifade ettiklerini yukarda gördük. O halde[4] eğer herhangi bir şeyi doğru bir anlamda "insan" ke-

---

1) a 21, 31. satırlar.

2) Aristoteles şunu demek istiyor: *müzisyen, beyaz* ve *insan*, bir aynı öznenin yüklemleri olmaları anlamında bir tek şeydirler, yoksa bir aynı anlama sahip olmaları anlamında bir tek şey değildirler. Çünkü böyle olsaydı, ortada farklı isimler alan tek bir varlığın olması gerekirdi.

3) Çünkü adlar, nihayet, uylaşımın ürünleridirler (Alek., 280, 31).

4) bir aynı şey hakkında, bu şeyin çelişiğini tasdik etmenin mümkün olmadığını kanıtlamak isteyen akıl yürütmenin sonucu.

limesi ile ifade ediyorsak, bu şeyin zorunlu olarak "iki ayaklı hayvan" olması gerekir. Çünkü yukarda "insan" kelimesine ver-
30 diğimiz anlam buydu.(1) Ve eğer bu zorunlu ise, bu aynı şeyin iki ayaklı hayvan olmaması mümkün değildir. Çünkü "zorunlu olma"nın anlamı, "olmaması mümkün olmama"dır.(2) O halde sonuç olarak bir aynı şeyin aynı zamanda hem insan olduğu, hem de insan olmadığını söylemenin doğru olması mümkün değildir.

1007 a Bu aynı akıl yürütme "insan-olmama" için de geçerlidir.(3) Çünkü "beyaz olma" ile "insan olma" bile birbirlerinden farklı şeyler olduklarına göre "insan olma" ile "insan-olmama olma" haydi haydi birbirlerinden farklı şeyleri iade ederler. Çünkü bu son iki deyim birbirlerine çok daha zıttırlar; dolayısıyla onların haydi haydi farklı şeyleri ifade etmeleri gerekir. Eğer "beyaz" ile "insan"ın bir ve aynı şeyi ifade ettikleri ileri sürülürse,(4) gene
5 yukarda söylediğimiz şeyi, yani o zaman sadece zıtların değil, her şeyin bir olması gerekeceğini tekrar edeceğiz. Eğer bu mümkün değilse, karşımızdaki sadece sorduğumuz sorunun kendisine cevap verdiği takdirde, yukarda belirttiğimiz şey ortaya çıkacaktır.(5) Ancak eğer o, kendisine sorduğumuz basit bir soruya, birtakım inkârlar ekleyerek cevap verirse,(6) sorduğumuz soruya cevap vermiş olmaz. Çünkü bir aynı şeyin hem insan,
10 hem de beyaz ve benzeri sayısız şey olmasına engel olan bir şey yoktur. Ancak kendisine *herhangi bir şeyin insan olduğunu söylemenin doğru olup olmadığını* sorduğumuzda, hasmımızın tek bir şey ifade eden bir cevap vermesi ve bu şeyin aynı zamanda "be-

---

1) Yukarıda, a 31. satır.

2) Krş. Δ, 5, 1015 a 35.

3) Ters yönde olmak üzere: Bonitz'in haklı olarak işaret ettiği gibi (192), potizif "insan" kavramından değil, olumsuz "insan-olmayan" kavramından hareket eden kanıtlama da aynıdır.

4) Her ikisinin de aynı şey hakkında tasdik edilmelerinin mümkün olmasındnan ötürü (Alek., 283, 28) – 6. satırda Aristoteles 1006 b 15-17'ye atıfta bulunuyor.

5) Yani bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının mümkün olmaması

6) Akıl yürütmenin devamının gösterdiği gibi eğer o A B'dir ve B– değildir diye cevap verirse – Tek bir soru, tek bir cevap gerektirir ve hasmın, doğru olsalar bile, diğer cevapları eklememesi gerekir. Örneğin Sokrates'in aynı zamanda insan, beyaz, basık burunlu olduğu gibi insan ve insan-olmayan olduğunu kabul etsek bile, onun bütün ilineklerini söylemediğimize göre, bunu da söylememememiz gerekir. Çünkü burada iki şeyden biri sözkonusudur: ya insan ile insan-olmayan aynı şeydir; dolayısıyla insan dediğimizde, bununla insan-olmayanı da söylemiş oluruz. Veya bunlar farklı kavramlardır; o zaman da soru insan-olmayan ile ilgili değildir. O halde her iki durumda da onu söylememek gerekir.

yaz" ve "büyük" olduğunu da bu cevabına eklememesi gerekir. Çünkü başka nedenler bir yana, sayı bakımından sonsuz olduklarından ilineksel nitelikleri saymak imkânsızdır. O halde karşımızdakinin ya onların tümünü sayması veya hiçbirini saymaması gere-
15 kir. Aynı şekilde bir aynı şey bin defa hem insan, hem de insan-olmayan ise, onun bir insan olup olmadığı sorusuna cevap verirken hasmımızın cevabına bütün diğer ilineksel niteliklerini, yani bu öznenin olduğu ve olmadığı her şeyi eklemeksizin onun aynı zamanda insan-olmayan olduğunu söylememesi gerekir. Eğer bunu yaparsa kanıtlamanın kurallarına uymamış olur.

20 Genel olarak bu biçimde akıl yürütenler[1] tözü ve özü ortadan kaldırmaktadırlar. Çünkü onlar her şeyin ilinek olduğunu ve özü gereği insan olma veya özü gereği hayvan olma diye bir şeyin olmadığını söylemek zorundadırlar. Çünkü eğer "özü gereği insan olma" diye bir şey varsa, bu şey "insan-olmama olma" veya "insan olmama" olmayacaktır. (Bununla birlikte "insan olma"nın inkârları bunlardır);[2] çünkü burada "insan olma" ile ifade edilen
25 tek bir şey vardı[3] ve bu şey de bir şeyin tözü idi. Şimdi bir şeyin tözünü ifade etmek, bu şeyin özünün başka bir şey olmadığını ifade etmektir. Ancak eğer insanın özü gereği insan olması, özü gereği insan-olmayan olması veya özü gereği insan olmaması ile aynı şey olursa, insanın özü başka bir şey olacaktır.[4] Bundan dolayı bu
30 filozofların, hiçbir şeyin bu tür bir tanımı olmayacağını, tersine her şeyin ilinek olacağını kabul etmeleri zorunludur.[5] Çünkü ilinekle töz arasında şu ayrım vardır: Beyazlık, insanın bir ilineğidir; çünkü insan beyazdır. Ancak beyazlık, insanın özü değildir. Ne var ki eğer her şeyin ilinek olduğu söylenirse, ilineklerin bir ilk öznesi olmayacaktır,[6]. Çünkü ilinek daima bir öznenin yüklemini ifade eder.[7] O halde bu durumda yüklemlemenin sonsuza kadar

---

1) Yani çelişikleri kabul edenler.

2) Ve karşı çıkılan görüşe göre bunlar, "insan"la bir arada bulunabilen şeylerdir.

3) İnsanın özü ile ifade edilen şey, yani "iki ayaklı hayvan" (krş. yukarda 1006 a 32).

4) Yani insan hakkında, onun kavramından farklı olan bir şey tasdik edilecektir ve ifade edilen şey, artık, töz olmayacak, ilinek olacaktır (Bonitz, 193).

5) Hiçbir şey töz olmayacak, her şey ilinek olacaktır; Bir şeye ait olması veya olmaması mümkün olan bir şey, o şeyin özü veya tanımı içine girmez. Bir şeye ait olması veya olmaması mümkün olan şey, ancak bir ilinek olabilir. Krş. Syr., 69, 25-28

6) Yani "en yüksek dayanak" olan töz (to ekshaton hypokeimenon) (Alek., 288, 14).

7) Ve kendisi hiçbir zaman özne olamaz.

35 gitmesi gerekir.(1) Ancak bu imkânsızdır. Çünkü hiçbir zaman,
1007 b birbirine bağlı iki ilinekten fazlası mevcut değildir. Çünkü birinci bir anlamda, bir ilinek, her ikisi de aynı öznenin ilinekleri olmaları bakımından bir ilineğin ilineğidir. Bununla örneğin her ikisinin de insanın ilinekleri olmalarından dolayı beyaz olanın müzisyen, müzisyenin beyaz olmasını kastediyorum. – İkin-
5 ci bir anlamda ise müzisyenlik Sokrates'in bir ilineğidir. Ama bu, bu iki şeyin bir başka varlığın ilinekleri olmaları anlamında değildir.(2) O halde bazı ilinekler bu birinci, bazıları ise ikinci anlamda ilinektirler: a) Sokrates'in beyaz olması örneğinde olduğu gibi ikinci anlamda kullanılan ilineklerle ilgili olarak yüklem yönünde sonsuza kadar gitmek imkânsızdır.(3) Örneğin beyaz Sokrates'e bir başka ilinek bağlanamaz. Çünkü böyle bir ilinekler toplamından bir birlik elde edilemez.(4) Aynı şekilde
10 b) birinci anlamda da beyaz olana bir başka ilinek, örneğin müzisyenlik yüklenemez. Çünkü beyazlık ne kadar müzisyenliğin bir ilineği ise, müzisyenlik de o kadar beyazlığın ilineğidir.(5) Sonra biz ilineğin anlamlarını birbirinden ayırdık: O bazen bu anlamda, bazen müzisyenliğin Sokrates'in bir ilineği olması anlamında kullanılmaktadır. Şimdi bu son durumda ilinek, hiçbir
15 zaman bir ilineğin ilineği değildir. İlineğin ilineği olabilecekler, ancak birinci durumdaki ilineklerdir. O halde her şeyin ilinek olduğu söylenemez.(6) Yani bu durumda da tözü ifade eden bir

---

1) Başka deyişle, ilinekler sonsuz olarak birbirlerine yüklenirler Bu ise imkânsızdır. Çünkü ancak ya *bir* ilinek bir özneye veya *bir* ilinek başka bir ilineğe yüklenebilir.

2) Tersine *müzisyen* ilineğinin bir tözün, örneğin Sokrates'in ilineği olması anlamındadır. İlineğin açık anlamı budur. Bu durumda doğal anlamda (kata physin) bir ilinek karşısında bulunuruz (Askl., 226, 20). İlineğin diğer anlamı (ilineğin ilineği: accidens accidentis), bunun tersine, daha az doğaldır; o doğaya aykırıdır (paraphysin) (*İkinci Analitikler*, I, 22, 83 a ve devamına dayanan Askl., 266, 20).

3) Çünkü yüklemleme, ilineğin özneye yüklenmesinden öteye götürülemez. O, ilineğin özneye yüklenmesinde son bulur. Krş. Bonitz, 194.

4) Beyaz olan Sokrates, aynı zamanda, sonsuza giden bir biçimde A, B, C, vb.'dir. Ancak bu bir önerme değildir. O halde bir töz zorunludur ve sonsuz bir ilinekler toplamı imkânsızdır.

5) O halde bir özneye değil, bir ilineğe yükleme söz konusu olduğu için burada gerçek bir yüklemleme yoktur. Krş. Bonitz, 193-194.

6) Çünkü özne vardır: O halde ilinek iki anlamdan hangisi bakımından ele alınırsa alınsın, sadece ilineklerin var olduğunu söylemek yanlıştır. Ne olursa olsun, bir töz zorunludur. Krş. Ross, aynı yerle ilgili çeviri: "Birinci anlam (ilineğin ilineği) ikinci anlama (bir öznenin ilineği) indirgenir ve öznede bir araya getirilmiş sonsuz sayıda ilinek imkânsızdır Bir tözün varlığı zorunludur".

şeyin olması gerekir. Ancak böyle olduğu takdirde de çelişiklerin aynı zamanda doğru olamayacaklarını göstermiş oluruz.[1]

<2> Diğer bir kanıt: Eğer aynı özne ile ilgili bütün çelişikler aynı zamanda doğru olurlarsa, bütün varlıkların tek bir şey olacakları açıktır. Çünkü Protagoras'ın akıl yürütmesini benimseyen kişilerin kabul etmek zorunda oldukları gibi,[2] her özne ile ilgili olarak herhangi bir yüklemi tasdik veya inkâr etmenin
20 aynı ölçüde mümkün olması durumunda bir gemi, sur ve insan aynı şey olacaklardır. Çünkü insanın bir gemi olmadığına inanan biri varsa, insan hiç şüphesiz bir gemi değildir. Dolayısıyla bunun çelişiği de doğru olduğuna göre o aynı zamanda bir gemidir.[3] Böylece her şeyin birbirine karışmış bir halde bulunduğuna, dolayısıyla hiçbir şeyin gerçekte var olmadığına ilişkin Anaksagoras'ın görüşüne varmış oluruz. O halde bu filozoflar,
25 belirsiz olanı ele alıyor gibi görünüyorlar ve varlığı ele aldıklarını zannederken, aslında var-olmayandan söz ediyorlar. Çünkü belirsiz olan, bilfiil varlık değildir, bilkuvve varlıktır.[4] Ancak

---

1) O halde çelişkisizlik ilkesi, doğrudur.

2) Krş. Aşağıda 5. Bölüm.

3) Her şey tek bir varlık olacaktır. Alek., 267, 11-15'de şöyle diyor: Çünkü eğer "A insandır" tasdikine aynı ölçüde doğru olarak "A, insan-değildir" inkârı ile karşı çıkılabilirse, "A insan-değildir"in. aynı zamanda "A gemidir", (çünkü gemi de insan-olmayandır) "A denizdir", "A attır" anlamına geldiği. A'nın mutlak olarak insan-olmayan *her şeyi* ifade ettiği açıktır. Sylv. Maurus'un güzel sergilemesine de bkz. (95).

4) Aristotelesçiliğin temel tözlerinden birini teşkil eden ünlü kuvve ve fiil ayrımı, tüm genişliği ile ancak Θ kitabında sergilenmektedir. Ancak 28-29. satırların anlaşılması için şimdiden terminolojiye ilişkin bazı noktaları tesbit etmek uygundur.

"Dynamis" (kuvvet, yeti, güç, kabiliyet, kapasite), "potentia" ve "possibilitas" anlamlarına gelir (Krş: Θ, 1, 1046 a 35); O, madde (hyle) ile birleşir ve çoğunlukla "fiil"e (energeia) karşıttır. Kalıcı özellik, hâl'den (heksis, habitus) farklıdır. – "to dynamei", bilkuvve olan anlamına gelir – "to dynaton", muktedir, güçlü, mümkün anlamındadır ("dynamis"le aynı ayrımlara sahip olarak) – "mümkün" (to dynaton) ve "olumsal" (to endekhomenon) arasındaki gerçek veya varlığı ileri sürülen farklılıkla ilgili olarak krş. Δ, 12, 1019 b 33 – "Dynamis"le ilgili olarak Θ kitabının tümünden başka bkz. Bonitz, *Ind. Arist.*, 206 a 32; Rivaud, *le Probl. du Devenir*, p. 2656, § 179 ve s. 385-393, § 275-279; *Vocab. de Philos*, II, 654 v° *Puissance* ve Robin'in notu.

"Energeia", (fiil. faaliyet, fiil haline geçme) anlamlarına gelir. O, bir şeyin fiil halinde ortaya çıkışıdır. "Energeia", "ousia", "eidos" ve "logos"la eşanlamlı olup, "dynamis" ve "hyle"nin zıddıdır. O, maddeyi gerçekleştirir ve belirsizliğine belirlilik getirir. Bir kuvvenin fiil haline geçmesi birçok derece içerir. Salt imkân, herhangi bir işleve sahip olan bir "hâl"le (heksis) belirlendiğinde bir fiil olur. Bu işlev de kendi payına tam olarak gerçekleşmiş, tamamlanmış olan bir fiilde belirlenir ve bilfiil hale geçer. Örneğin bilimin bilgisizliğe olan durumu, fiilin kuvveye olan durumu gibidir. Öte yandan uygulama, çalışma durumunda olan bilim (to theorein. theoria), sadece sa-

bu filozoflar hiç olmazsa her yüklemin her özne hakkında tasdik edilebileceği veya inkâr edilebileceğini kabul etmek zorundadırlar. Çünkü her özneye kendi inkârının yüklenmesi mümkün olduğu 30 halde, kendisine yüklenmeyen, bir başka öznenin inkârının yüklenememesi saçmadır. Bununla şunu demek istiyorum ki eğer insan hakkında onun insan-olmayan olduğunu söylemek mümkünse, onun bir gemi-olmayan olduğunu söylemek(1) de hiç şüphesiz mümkündür. O halde tasdik kabul edilirse, zorunlu olarak onun inkâr edilmesini de kabul etmek gerekir. Eğer tasdikin yüklenmesi kabul edilmezse, hiç olmazsa bu inkârın, insanın bizzat

---

hip olunan ancak şimdi ve burada (hic et nuna) kullanılmayan bilime göre, bir fiildir. Aynı şekilde bilkuvve hayata sahip olan organize cismin ilk fiili olan ruh, bilinçli işlemlerinden ve uygulamasından bağımsız olarak (çünkü bu işlemler ikinci ve daha yüksek düzeyden bir fiil teşkil ederler) bedeni hayat haline geçirir. Bundan dolayı Aristoteles *Ruh Üzerine*, II, 1, 412 a 23'de ruhun, bilkuvve bilimin bilgisizliğin zıddı olduğu gibi bir "entellekya" olduğunu söyler. O, uygulama halinde olan, çalışan bilimin, basit olarak sadece bilime sahip olmaya karşıt olduğu gibi bir "entellekya" değildir.

"Entellekheia", *entellekya, fiil* anlamındadır. Bu önemli kavram hakkında bkz. Trendel, *De Anima*, s. 242 vd.; Bonitz, 387; *Ind. Arist.*, 253 b 46-254 a 12; *Voc. de Philos.*, V° Acte, I, s. 14-15, Robin ve Verner'in notları ile birlikte ve "Entellechie", I, s. 206

"Entellekya" kelimesi tam olarak "energeia" ile eşanlamlı değildir. "Entellekya" eylemden çok statik mükemmelliğe işaret eder. O, fiil haline geçmeyi değil, fiil halinde olmayı ifade eder. Fiil (energeia), eylemdir. Entellekya, eylemle gerçekleşmiş olan ve artık hiçbir oluş içermeyen sonuçtur. *Voc. de Philos.*, "Acte" –, 14. sayfa, 2. sütun, D anlamı ile de krş. Her "değişmenin a) mümkün, b) gerçekleşme halinde, c) gerçekleşmiş olması mümkün olduğundan, bilfiil deyimi önce, bir yandan, bilkuvve deyiminin ifade ettiği a'ya; öbür yandan c'ye, yani değişmenin sonucu olan gerçekleşmiş ve kalıcı varlığa karşıt olarak b anlamına gelir. Aristoteles her zaman olmamakla birlikte çoğunlukla b'yi "energeia", c'yi ise "entellekheia" ile ifade eder. Ancak sık sık onun bu iki terimi farksız olarak birbiri yerine kullandığı da olur (krş. *Ind. Arist.*, 243 b 46 vd.) ve onun her ikisi de "fiil"le çevrilebilir Aralarındaki ortak anlam şudur: olgu olarak konulan şey, var olan bir belirlemeyi, bir veriyi teşkil eden şey. Bu iki anlam Θ, 6, 1048 b 8'de iyi bir biçimde tesbit edilmiştir.

Aristoteles'in ruh tanımında "entellekheia" kavramının önemi bilinmektedir: *Ruh Üzerine*, II, 1, 412 a 27.

1) Ve daha da haklı olarak Krş: bir yukardaki not – 29. satırdan itibaren Aristoteles'in akıl yürütmesi şudur: Eğer "insan", "insan-olmayan" ise, haydi haydi "gemi-olmayan"dır. (30-33 str.) O halde tasdik, örneğin insanın gemi olduğu kabul edilirse, çelişkisizlik ilkesini reddettiğimize göre, onun "gemi-olmayan" olduğunu da söylemek gerekir (33-35 str). Eğer insanın bir gemi olduğu tasdiki kabul edilmezse, "insan" aynı zamanda "insan-olmayan" olduğuna göre, onun haydi haydi "gemi-olmayan" olduğunu söylemek gerekir (35-1008 a 1) ve eğer "insan", "insan-olmayan" ise haydi haydi gemi olmayandır ve dolayısıyla da (çelişkisizlik ilkesinin inkârından ötürü) gemidir (1-2 str).

Bu ince kanıtlama ile ilgili olarak şuralara bakılabilir:
Ask., 268, 5-19; Colle, 89-90; Ross, c, 266 ve *Aristotle*, s. 160-161.

35 kendisinin inkârından daha fazla kendisine ait olduğunu kabul etmek gerekir. O halde eğer insanın bizzat kendisinin inkârı kendisine yüklenirse, geminin inkârı da ona yüklenecektir. Ve 1008 a eğer o kendisine yüklenirse, onun tersi olan tasdik de kendisine yüklenecektir.

<3> O halde bu filozofların görüşlerinin sonuçları bunlardır. Ancak onların görüşlerinin bir başka sonucu daha vardır ki o da bir şeyi ya tasdik, ya da inkâr etmek zorunda olduğumuzu kabul etmek zorunda olmadığımızdır.(1) Çünkü eğer bir şeyin hem insan, hem insan-olmayan olması doğru ise, onun ne in- 5 san, ne de insan-olmayan olmasının da doğru olduğu açıktır. Sözünü ettiğimiz iki tasdike, iki inkâr tekabül eder ve eğer birinci iddia, iki önermeden meydana gelen tek bir önerme olarak ele alınırsa, ikinci iddia da birincinin zıddı olan tek bir önerme olacaktır.

<4> Bir başka neden: Bizim bu saldırdığımız görüş ya bütün durumlarda doğrudur, yani bir şey hem beyazdır, hem beyaz değildir; hem vardır, hem var değildir ve bütün diğer tasdik ve inkârlarla ilgili olarak da bu geçerlidir veya bu görüşün istis- 10 naları vardır; yani o bazı tasdik ve inkârlarla ilgili olarak geçerlidir ve diğer bazıları için geçerli değildir. Eğer o, onların hepsi için geçerli değilse, bu geçerli olmadığı durumlar, bizzat bize karşı çıkanların kendi itiraflarına göre, kesin kanılar olmuş olurlar. Eğer o hepsi için geçerli ise, o zaman da iki şık vardır:(2) Ya tasdik edilebilen her şey aynı zamanda inkâr edilebilir ve inkâr 15 edilen her şey aynı zamanda tasdik edilemez. a) Bu son durumda kesin olarak var olmayan bir şey olacaktır ve bu durumda yine ortada kesin bir kanı olacaktır. Ve eğer var-olmayan, kesin ve bilinebilir bir şeyse, onun karşıtı olan, daha fazla bilinebilir bir şey olacaktır.(3) b) Eğer inkâr edilmesi mümkün olan her

---

1) Çelişkisizlik ilkesinin inkârı, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin inkârını doğurur. *Peri Hermeneias*, 9, 18 b 17 ile de krş. – 6-7. satırları şöyle anlamak gerekir: Eğer birinci iddia (yani bir şeyin hem bir insan olduğu, hem de bir insan olmadığı iddiası), iki önermeden meydana gelen tek bir önerme olarak göz önüne alınırsa, ikinci iddia da (yani bir şeyin ne insan olduğu, ne de insan olmadığı iddiası da) birincinin zıddı olan tek bir önerme olacaktır. Krş. St. Thomas, 213, not 641 – Diğer bir çok pasajda olduğu gibi burada da son derece öz olan Aristoteles'in metnini açmak zorunda kaldık.

2) Yeni bir dilemma

3) Çünkü tasdik, birincildir ve inkârdan önce gelir (krş. *Peri Hermeneias*, 5, 17 a 8, *İkinci Analitikler*, I, 25, 86 b 34).

şeyi aynı şekilde tasdik etmek de mümkünse, o zaman da zorunlu olarak ya "bu beyazdır" deyip sonra tersine "bu, beyaz
20 değildir" dediğimizde olduğu gibi, ayrı başlarına alınan her yüklemin doğruluğunu tasdik etmek, ya da ayrı başlarına alınan her yüklemin doğruluğunu tasdik etmemek söz konusudur.(1) Eğer I) bu sonuncu durum söz konusu ise hasmımız söylediği şeyi söylemiyor olacak(2) ve hiçbir şey var olmayacaktır. Ancak varolmayan şeyler,(3) nasıl konuşabilir veya dolaşabilirler? Sonra yukarda işaret edildiği gibi(4) bu durumda her şeyin tek bir şey olması ve insan, Tanrı ve gemiyle bunların çelişiklerinin aynı şey olması gerekir.(5) Çünkü eğer çelişikler her özneye eşit ola-
25 rak yüklenebilirlerse, bir varlık bir başka varlıktan hiçbir şekilde farklı olmayacaktır. Zira eğer farklı olursa, bu farkın doğru ve ona has olan bir şey olması gerekir. II) Ayrı başlarına alınan her yüklemin doğruluğunun tasdik edilmesi durumunda ise yukarda belirttiğimiz şeylerin tümü yanında(6) bir de ayrıca herkesin hem doğruyu, hem yanlışı söylemesi ve bizim hasmımızın kendisinin yanılgı içinde olduğunu itiraf etmesi sonucu ortaya çıkar. Ayrıca bu insanla tartışmanın hiçbir yararı olamayacağı
30 açıktır. Çünkü o hiçbir şey söylememektedir. Zira o ne "evet, öyledir", ne de "hayır, öyle değildir" demektedir. O hem "öyledir", hem de "öyle değildir" demekte, sonra derhal bu önermelerin her ikisini de reddederek, "ne öyledir" "ne de öyle değildir" demektedir. Çünkü aksi takdirde ortada belli bir şeyin olması gerekecektir.(7)
35 <5> Sonra eğer tasdik doğru olduğunda inkâr yanlış ve inkâr doğru olduğunda tasdik yanlış ise, aynı şeyin aynı zaman-

---

1) Yani bu durumda düşüncemizi artık ayrı olarak (disjunctim) değil, "birleşik olarak" (conjunctim) dile getiririz. Aynı bir şeyin hem beyaz, hem de beyaz-olmayan olduğunu söyleriz (Askl., 269, 25).

2) Çünkü o söylediği şeyi, onu söylediği anda ortadan kaldırmaktadır.

3) Örneğin var-olmayan insanlar.

4) 1006 b 17, 1007 a 6, b 20

5) Çünkü örneğin eğer insan, insan-olmayan ise, o, insanın dışında herhangi bir şey olacaktır.

6) Yüklemler, o halde, ister "ayrı", ister "birleşik" olarak ifade edilsinler, aynı saçma sonuçlara varılmaktadır. Krş. Syr., 72, 7-9.

7) Çelişkisizlik ilkesini inkâr eden, ne evet, ne hayır demektedir. O, aynı zamanda hem evet, hem hayır demektedir. Ancak daha sonra söylediği şeyi tashih ederek ne evet, ne hayır demektedir. Bu koşullar altında hiçbir karşılıklı konuşma ("koinologia", Alek., 296, 24), hiçbir konu hakkında herhangi bir araştırma mümkün değildir. Krş. *Theitetos*, 183 a ve b.

da doğru olarak hem tasdiki, hem de inkârı mümkün olmayacaktır. Yalnız belki bunun, kanıtlaması istenen şeyi önceden varsaymak olduğu söylenebilir.[1] (1008 b)

<6> Sonra bir şeyin "şöyle" olduğu veya "öyle olmadığı"nı düşünen kişi yanılacak da her ikisini birden tasdik eden kişi mi doğruyu söyleyecektir? Eğer haklı olan bu ikinci ise onlar var olan şeylerin doğasının bu türden olduğunu söylerken, ne demek isteyebilirler? Eğer o haklı değil, ancak bir şeyin "şöyle" (5) olduğu veya "öyle olmadığı"nı düşünen kişiye göre daha haklı ise, varlıkların belli bir doğası olmuş olacak, dolayısıyla hiç olmazsa bu yargı doğru olacak ve aynı zamanda yanlış olmayacaktır. Eğer herkes aynı şekilde hem doğru hem yanlış içindeyse, bu durumda olan bir varlık ne konuşabilecek, ne de anlamlı bir şey söyleyebilecektir. Çünkü aynı zamanda hem bir şey söyleyecek, hem de söylemeyecektir. Eğer hiçbir yargı oluşturmazsa (10) veya daha doğrusu hem düşünüp hem düşünmezse, onun bir bitkiden ne farkı olacaktır? O halde ne bu görüşü ileri sürenler, ne de başkaları arasında hiç kimse gerçekte böyle bir zihin durumu[2] içinde olamaz. Çünkü bunu ileri süren filozofumuz neden Megara'ya gidiyor da oraya gittiğini düşünmekle yetinerek rahat rahat evinde oturmuyor? Neden sabahleyin önüne bir (15) kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı zamanda hem iyi, hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davrandığını görüyoruz? Onun, alacağı bir kararı daha iyi, diğer birini daha kötü diye değerlendirdiği açıktır. Eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğu, diğerinin bir adam olmadığı, şu şeyin tatlı olduğu, öbürünün tatlı olmadığını (20) söylemek zorundadır. Çünkü onun su içmenin veya bir adamı görmenin daha iyi olduğunu düşünüp onları gerçekleştirmeye giriştiğinde her şeyi aynı ölçüde peşinden koşup, aynı şekilde yargılamadığını görüyoruz. Oysa eğer insan ve insan-olmayan

---

1) Gerçekten bu, hasmın bu kanıta yöneltmeyi ihmal etmeyeceği bir itirazdır. Bu kanıt, hemen hemen kelimesi kelimesine *Peri Hermeneias* 9, 18 b 18'de de vardır. 1008 a 7–b 2 arası pasajla ilgili olarak krş. Ross, *Aristotle*, s. 161 (iyi özet).

2) Bitkinin doğasına uygun olan, ancak akıllı bir varlığın doğasına aykırı olan böyle bir zihin durumu. Aristoteles sağduyuya dayanan örneklerle çelişkisizlik ilkesine karşı çıkanların onu sözde inkâr edebilecekleri, ancak gerçekte ve fiillerinde inkâr edemeyeceklerini (non re et agendo) gösterecektir (Bonitz, 198).

aynı şey olsalardı, onun böyle yapması gerekmez miydi? Ama yukarıda da dediğimiz gibi hiçbir insan yoktur ki bazı şeylerden kaçınıp diğerlerinden kaçınmasın? O halde her şey hakkında değilse bile, hiç olmazsa daha iyi ve daha kötü üzerinde insanların kesin 25 yargıları olduğu ortaya çıkmaktadır.(1) Eğer bu tür yargıların bilimin değil, sanının alanına ait olduğu söylenerek bize karşı çıkılırsa, buna şöyle cevap veririz: nasıl ki hasta bir adam, sağlığı yerinde olan bir adamdan daha fazla sağlığı ile ilgilenmek zorundaysa, aynı şekilde eğer durum buysa, bizim de daha fazla doğru ile ilgilenmemiz gerekir. Çünkü bilime sahip olan kişiyle karşılaştırılırsa, sanı- 30 lardan başkasına sahip olmayan kişi doğru ile ilgili olarak sağlıklı bir durumda bulunmamaktadır.

Nihayet istenildiği kadar bir şeyin hem "şöyle" olduğu, hem de "öyle olmadığı" farz edilsin, şeylerin doğasında daha fazla ve daha az mevcuttur. Örneğin hiçbir zaman iki ve üçün aynı ölçüde çift olduklarının söylenemeyeceği gibi,(2) dördün beş olduğuna inanan kişi de dördün bin olduğuna inanan kişiyle aynı ölçüde ya- 35 nılgı içinde değildir. Şimdi onlar aynı ölçüde yanılgı içinde olmadıklarına göre, birinci insanın daha az yanlış olan bir şeyi düşündüğü, dolayısıyla doğruya(3) daha yakın olduğu açıktır. Eğer bir şeyin daha fazlası, bu şeye daha yakınsa, daha doğrunun da kendisi- 1009 a ne daha yakın olduğu bir doğrunun(4) olması gerekir. Bu doğrunun var olmadığını kabul etsek bile, hiç olmazsa ortada daha kesin ve daha doğru bir şey vardır ve böylece, bizim düşünceyle herhangi bir 5 şeyi belirlememizi yasaklayan bu ölçüsüz görüşten kurtulmuş oluruz.

5. Bölüm < Protagoras'ın Göreceliğinin Eleştirisi >

Protagoras'ın(5) öğretisi de bu aynı görüşten kaynaklanmaktadır ve her iki öğreti de ya aynı şekilde doğru veya aynı şekilde yanlış olmak zorundadır. Çünkü bir yandan, eğer bütün gö-

---

1) Krş. *Theaitetos*, 171-172 b

2) İki ve üçün, aynı zamanda hem çift, hem de tek olduğu kabul edilse bile, ikinin üçten *daha çok* çift, üçün ikiden *daha fazla* tek olduğu kabul edilmek zorundadır (Alek., 300, 29).

3) Kendisinde doğruya (to auto alethos, Alek., 301, 6).

4) Kendisinde doğrunun. Krş. Bonitz, 198

5) Abdera'da 485'e doğru doğmuş, 511 yılında ölmüş olan ünlü filozof – V. yüzyılda Sofist hareket, Protagoras ve Gorgias ile ilgili olarak krş. Robin, *la Pensée gr.*, 168-177. Bu dönemin

rüşler ve izlenimler doğru ise, bütün yargıların aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olması gerekir. Zira çok sayıda insan
10 birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan her biri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanılgı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, o halde, zorunlu olarak bir aynı şeyin hem olması, hem de olmaması gerekir. Öte yandan, eğer durum böyleyse[1] bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gi-
15 biyseler, insanların tümünün doğru düşünmeleri gerekir.

O halde bu iki öğretinin de aynı düşünce tarzından kaynaklandığı açıktır. Ancak tartışmada herkese aynı yöntemin uygulanmaması gerekir. Çünkü bazı insanlar ikna edilmeye, bazıları ise mantıksal zorlamaya ihtiyaç gösterirler. Gerçek güçlüklerden ötürü[2] yukarda sözünü ettiğimiz anlayışa varmış insanların bilgisizliklerini tedavi etmek kolaydır. Çünkü bu durumda uğraşmamız gereken, onların ileri sürdükleri kanıtlar değil, dü-
20 şüncelerinin kendileridir.[3] Sırf tartışmak için tartışan insanlara gelince, onları ancak ortaya koymuş oldukları biçimde kanıtlarını çürüterek tedavi edebiliriz. Burada gerçek güçlüklerin varlığını hissetmiş olan insanları bu görüşe götüren şey, duyusal varlıkları gözlemlemeleri olmuştur. Onlar I) Bir aynı şeyden karşıtların çıktığını gördüklerinden, çelişik veya karşıtların varlıklarda aynı zamanda var oldukları sonucuna gitmişlerdir. Onlar şöyle
25 düşünmektedirler: Yokluktan hiçbir şeyin çıkması mümkün olmadığına göre, nesnede karşıtların daha önceden aynı zamanda var olmuş olması gerekir. Bu Anaksagoras'la birlikte her şeyin her şeyle karışmış olduğunu veya Demokritos'la birlikte varlık-

---

genel fikir hareketleri hakkında şuna da bakınız: V. Delbos, *Figures et Doctrines de Philosophes*, Paris, 1918, s. 4.

6-16. satırlarda Protagoras'ın öğretisi (yani görünen her şeyin doğru olduğu öğretisi) ile, çelişkisizlik ilkesini inkâr edenlerin öğretisinin özdeşliği şu iki önerme ile tesis edilmektedir:

a) Protagoras'ın öğretisi çelişiklerin doğru olduğu ve çelişkisizlik ilkesinin inkârını içermektedir (her bir insana doğru görünen her şey, doğrudur. Şimdi insanların her şey hakkında görüşleri birbiriyle çelişiktir. O halde çelişikler doğrudur). Krş. 302, 22-23.

b) Bunun tersine (12. satır), çelişkisizlik ilkesinin inkârı da insanın herşeyin ölçüsü olduğu öğretisini içerir.

1) Eğer çelişkisizlik ilkesi inkâr edilirse

2) Şeylerin doğasının kendisinden ileri gelen güçlüklerden ötürü (Bonitz, 200).

3) Onlara doğruyu bildirmek yeterli olacaktır.

ların her parçasında Dolu ve Boş olan'ın birlikte bulunduğunu söylemekle aynı şeydir ve Demokritos için Dolu olan, Varlık; Boş olan, Var-olmayandır. Görüş tarzları bu akıl yürütmeye dayananlara, bu akıl yürütmelerinin bir anlamda doğru, ancak bir
30 başka anlamda yanlış olduğunu söyleyeceğiz.(1) Çünkü varlık, iki anlamda kullanılır; dolayısıyla herhangi bir şeyin var-olmayandan çıkması bir anlamda mümkün olmadığı halde, bir başka anlamda mümkündür.(2) Aynı şeyin aynı zamanda hem varlık, hem var-olmayan olması mümkündür. Ancak bu, Varlık'ın aynı açıdan ele alınmamasıyla mümkündür. Çünkü bilkuvve olarak bir aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür.
35 Ama bilfiil olarak bu mümkün değildir. Ayrıca bu filozoflardan, varlıklar arasında hiçbir biçimde ne hareket, ne oluş, ne de yokoluşa tabi olan diğer bir tür tözün olduğunu göz önüne almalarını rica edeceğiz.(3)

Aynı şekilde II) bazılarını(4) görüntülerin doğru olduğu inancına götüren şey de duyusal dünyayı göz önüne almaları olmuştur.
1009 b Çünkü onlar doğrunun ölçütünün, bir görüşü savunan insanların sayısının azlığı veya çokluğu olmaması gerektiğini düşünmektedirler.(5) Şimdi bir aynı şey, kendisini tadan bazılarına tatlı, başka bazılarına acı görünür. Bunun sonucu şudur ki sağlığı yerinde ve aklı
5 başında olan iki üç kişi dışında herkes hasta olsa veya aklını kaybetmiş olsa, bu sonuncuların değil, sözünü ettiğimiz iki üç kişinin hasta veya deli olduğu düşünülecektir.

---

1) Aristoteles iki kanıt sunmaktadır: a) kuvve ve fiil ayrımı (31-36. satırlar) ve b) kuvve ve değişmeden tamamen korunmuş olan bir başka tür tözün varlığı (36-38. satırlar).

2) Onların farz ettiklerinin tersine olarak bir başka anlamda, herhangi bir şeyin var-olmayandan çıkması mümkündür.

3) Kendisinde artık bilkuvve karşıtları bulundurmayan salt fiil. Bunlar, tanrısal şeylerdir (theia). (Alek., 304, 29-33; Syr., 75-16-20 ile de krş.)

4) Protagoras'ın okulunu (Syr., 75, 21).

5) Aristoteles'in düşüncesini kavratmak için oldukça serbest bir biçimde çeviriyoruz. Krş: Alek., 305, 7-9; Colle, (10), doğrunun ölçütü olarak görüntüyü kabul eden kişilerin akıl yürütmesini çok açık bir biçimde sergilemektedir: Oyların sayısı bir şeyi belirleyemez. Ancak yaptığımız şey budur: "Aynı bir şey, örneğin bal, kimine tatlı, kimine acı görünür. Biz en büyük sayıyı temsil eden birincilerin beden ve ruh bakımından sağlıklı olduklarını, yargıları istisna teşkil eden ikincilerin ise hasta veya deli olduklarını söyleriz. Bunun sonucu şudur ki eğer durum tersi olsa, yani hasta oldukları söylenen kişiler büyük çoğunluğu, diğerleri küçük azınlığı oluştursalar, bu kez hasta diye kabul edeceğimiz ikinciler olacaktır" (Bal örneği ile ilgili olarak krş. Askl., 276, 11) Buysa kabul edilemez bir sonuçtur. Septiklere göre, bireysel duyuma başvurmak ve doğrunun varlığını veya hiç olmazsa onu elde etmenin imkânını reddetmek, çok daha tercihe şayandır.

Bu filozoflar sözlerine birçok hayvanın aynı şeyler hakkında bizimkilerine karşıt izlenimlere sahip olduğu, hatta insanın bizzat kendi duyularına şeylerin her zaman aynı görünmediğini de eklemektedirler. O halde bu izlenimler arasında hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu açık değildir. Çünkü onların
10 bazıları diğerlerinden daha doğru değildir; tersine tümü aynı ölçüde doğrudur. Her neyse bundan dolayı Demokritos, ya hiçbir şeyin doğru olmadığı veya doğrunun, hiç olmazsa bizim için, ulaşılmaz bir şey olduğunu söylemektedir.(1)

Genellikle bu filozofların duyulara görünen şeyin doğru olması gerektiğini söylemelerinin nedeni, onların düşünceyi duyuma, duyumu da basit fiziksel bir değişmeye(2) özdeş kılmalarıdır. Gerçekten Empedokles, Demokritos ve hatta deyim yerindeyse bütün diğer filozofların bu tür görüşlere kapılmalarının
15 nedeni budur.(3) Empedoklese göre insanlar fiziksel durumlarını değiştirdiklerinde, düşüncelerini de değiştirirler:

> "Çünkü duyularına kendini gösteren şeylere bağlı olarak insanın zihni gelişir."(4)

Bir başka pasajda da Empedokles, şöyle demektedir:

20
> "İnsanların doğaları değiştikçe, zihinlerine daima farklı düşünceler gelir."(5)

Parmenides de aynı düşünceleri şöyle dile getirmektedir:

> "Nasıl ki her zaman karışım, yumuşak uzuvları meydana getirirse, insanlarda düşünce de öyle ortaya çıkar. Çünkü insanların tümü ve her bir insanla ilgili olarak aklın ve insanların uzuvlarının doğası bir ve aynı şey-

---

1) Fragm. 10, Diels – krş. Sext. Empir., *Adv. Math.*, VII, 135 (s. 220 Bekker); Diog. Laert., IX, 72 (krş. Çiçero, *Acad. pr.*, II, 32)

2) 13. satırdaki "alloiosis", nesnenin etkisi altında *değişme* anlamındadır. Krş. Sylv. Maurus, 101. Bunu izleyen sayfalarda Aristoteles, hatanın nedeninin, kendilerinde değişmenin büyük rol oynadığı duyusal şeyleri gerçekliğin bütününe özdeş kılmakta yattığını gösterecektir – *Ruh Üzerine*, III, 427 a 21 vd. ile de karşılaştırın.

3) 17. satırdaki "enokhoi", "hypeuthynoi", yani "sorumlu" anlamındadır (Askl., 277, 6). Onlar bu kanaatlerden sorumludurlar ve onlardan bununla ilgili olarak hesap sormak hakkına sahibiz (hafif bir kınama nüansı ile birlikte)

4) Fragm. 106, Diels (Ritter et Prell., 177).

5) Fragm. 108, Diels (Ritter et Prell., 177 a).

25 dir. Zira düşünceyi meydana getiren, bedene egemen olan şeydir."(1)

Anaksagoras'ın da bazı dostlarına şeylerin, onları tasarladıkları biçimde olduklarına ilişkin bir söz söylediği söylenmektedir. Homeros'un da açık olarak bu görüşü paylaştığı söylenmektedir.(2) Çünkü o almış olduğu yaranın etkisi altında uzanmış yatan Hektor'a "başka düşünceler düşündürmekte"dir. Ki bu da

30 normal insanlarınkilerle aynı olmamakla birlikte ters düşünen insanların da düşünceleri olduğu anlamına gelmektedir. O halde eğer iki türlü akıl varsa, gerçek şeylerin de hem "şöyle" olacakları, hem de "öyle olmayacakları" açıktır. Fakat böyle bir öğretinin sonuçlarının en güç kabul edileceği nokta da burasıdır. Eğer bizim için mümkün olan tüm doğruyu en açık bir biçimde fark etmiş olan bu insanlar – ki onlar doğruyu en çok

35 seven ve en büyük bir istekle arayan insanlardır – bu tür görüşlere sahip iseler ve doğru hakkında bu öğretileri ileri sürmekteyseler, felsefe yapmaya girişecek insanların cesaretlerinin kırılması doğal olmayacak mıdır? Çünkü bu durumda doğrunun araştırılması, uçan kuşları kovalamaktan başka ne olacaktır?(3)

1010 a Bu filozofların bu görüşleri ileri sürmelerinin nedeni, varlıklarda doğruyu araştırırken "var olan"dan, yalnızca duyusal şeyleri anlamalarıdır. Ancak duyusal şeylerde büyük ölçüde belirsizlik ve yukarda sözünü ettiğimiz türden varlığın doğası vardır.(4) Söz konusu görüşlerin, doğrunun ifadeleri olmamalarına rağmen akla uygun görünmelerinin nedeni budur (çünkü soru-

---

1) Fragm. 16 – Krş. Ritter et Prell, *Hist. philos. graec.*, s. 101, no 128 a ve Ross I, 275: "insanın vücudunda soğuk veya sıcağın hakim olmasına göre düşünce değişir. Sıcağın hakim olduğu durumda o daha iyi ve daha saftır."

2) Bütün diğer eski yazarlar gibi Aristoteles de Homeros'u, *Metafizik*'in kendisinde olmasa da (bu A 10, 1076 a 4'le birlikte tek pasajdır), hiç olmazsa diğer eserlerinde sık sık zikreder. Listesi ile ilgili olarak bkz. *Ind. Arist.*, 506 a 34 vd. – Burada zikredilen Homeros'un metni, *İlyada*'dandır (XXIII, 698). Ancak, öte yandan, o Hektor'la ilgili değildir; *Ruh Üzerine*, I, 2, 404 a 29'da (krş. Trendel, "*De Anima*", s. 179), Aristoteles (yanlış olarak) Demokritos'a hasta insanın zihni ile sağlıklı insanın zihninin aynı değerde olduğunu söylettirir. Hektor'un sayıklama anındaki düşünceleri, sağlığı yerinde olan insanın düşüncelerinden farklı düşüncelerdir (allophronein: 30. satır), yoksa yanlış düşünceler (paraphronein) değildir (31 satır). Sonuç olarak, düşüncesinin konusu ne olursa olsun, herkes doğru düşünür (Bu pasajla ilgili olarak A. Bremond, *Le Dilemme Arist.*, s. 27'ye başvurulabilir).

3) Atasözü (krş. Leutsch et Schneidewin, Paroemiogr. gr., II, 677).

4) 1009 a 32 – Aynı zamanda hem Varlık, hem de Var-olmayan olduğundan özdeşlik ilkesini ortadan kaldırıyor gibi görünen bilkuvve varlık kastedilmektedir.

5 nu Epikharmos'un[1] Ksenophanes'e karşı ortaya koyduğu gibi değil, bu biçimde ortaya koymak daha doğrudur). Sonra bu filozoflar tüm bu duyusal doğanın hareket içinde olduğunu gördükleri ve değişen bir şey hakkında doğru bir yargıda bulunulamayacağını düşündükleri için hiç olmazsa her tarafta ve her yönde değişme içinde olan şeylerle ilgili olarak hiçbir doğrunun ileri sürülemeyeceğini düşünmüşlerdir. Bu görüş tarzı en keskin ifadesini saydığımız öğretiler içinde en köktenci bir tutumu
10 temsil eden bir öğretide, Herakleitos'un tilmizleri olduklarını söyleyen filozofların, özellikle Kratylos'un öğretisinde bulmuştur. Kratylos sonunda hiçbir şey söylememek gerektiği düşüncesine ulaşmıştı ve sadece parmağını sallamakla yetinmekteydi. O, Herakleitos'u aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylediğinden ötürü kınamaktaydı.[2] Çünkü kendisine göre ona bir kez bile girilemezdi.

15 Fakat bu kanıta da cevap olarak şöyle diyeceğiz: Onların değişen şeyin, değiştiğinde var olmadığına ilişkin düşüncelerinin belli ölçüde haklı bir yanı vardır. Ancak bu gene de tartışmalıdır. Çünkü nihayet bir niteliği kaybetmek üzere olan, bu kaybetmek üzere olduğu şeyden hâlâ bir şeylere sahiptir ve varlığa gelen şeyden de daha önce bir şeyler var olmalıdır. Genel ola-
20 rak, yokluğa giden bir varlıkta, varlığını devam ettiren bir şeyler vardır *ve varlığa gelen bir* varlıkla ilgili olarak da bu varlığın kendisinden meydana geldiği şeyle, kendisi sayesinde meydana geldiği şeyin[3] var olması zorunludur ve bu süreç de sonsuza kadar gidemez.[4] Ancak bunları bir yana bırakalım ve yalnızca, niceliksel değişmeyle niteliksel değişmenin aynı şey olmadığını söyleyelim. Niceliksel değişme bakımından varlıkların varlıklarını devam ettirmediklerini kabul edelim. Ancak her şeyi biz for-

---

1) Epikharmos, Herakleitos'un öğrencisi, Ksenophanes'in çağdaşı olan komik şairdir. 545'e doğru Kos'ta doğmuş, 450'ye doğru Syrakuza'da ölmüştür. *Theaitetos*, 152 e'de Elealılara karşı çıkar. Diogenes Laertius (III, 12, 10) onun Herakleitos'tan esinlenmiş birçok mısraını muhafaza etmiştir. Klemens, "*Strom*", I, 14, 64, 2'ye de bkz. Aristoteles tarafından *Retorik*, I, 7, 1365 a 1'de de zikredilmektedir.

Bu pasajda Aristoteles'e göre Epikharmos Ksenophanes hakkında, onun görüşlerinin doğru, ancak çelişik veya benzeri bir şey olduğunu söylemiş olabilir (krş. Alek., 308, 12-14).

2) Fragm. 91, Diels – krş. *Theaitetos*, 179.

3) Sırasıyla bir özne ve bir nedenin (Alek., 309, 13-15).

4) Sonsuza kadar giden süreçle (processus ad infinitum) ilgili olarak krş. α, 2.

mu[1] bakımından biliriz. Sonra bu şekilde düşünenlere yönelte-
25 bileceğimiz bir başka eleştiri daha vardır: Onlar ancak duyusal nesneler, hatta onlar arasında da çok az sayıdaki varlıklar hakkında geçerli olan gözlemlerini evrenin tümüne teşmil etmektedirler. Çünkü oluş ve yokoluşun hüküm sürdüğü biricik bölge, bizi doğrudan doğruya çevreleyen duyusal dünya bölgesidir. An-
30 cak bu bölge, evrenle karşılaştırılırsa, onun bir parçası bile değildir. Dolayısı ile göksel dünyayı duyusal dünyadan ötürü mahkum etmektense, duyusal dünyayı göksel dünyayı göz önüne alarak bağışlamak daha doğru olacaktır. Nihayet bu filozoflarla ilgili olarak yukarda verdiğimiz cevaba[2] tekrar başvurabiliriz. Onlara değişme içinde olmayan bir doğanın[3] var olduğunu göstermemiz ve kendilerini bu gerçekliğin varlığına inandırmamız
35 gerekmektedir. Buna şunu da ekleyelim ki şeylerin aynı zamanda hem var oldukları, hem de olmadıklarını ileri sürenler, her şeyin hareketli olmaktan ziyade hareketsiz olduğunu kabul etmek zorundadırlar.[4] Çünkü bu varsayımda her şey her şeye ait olduğuna göre,[5] şeylerin kendisine dönüşebilecekleri bir şey yoktur.

1010 b Doğru ile ilgili olarak, görünen her şeyin doğru olmadığını savunmak zorundayız;[6] çünkü önce duyumun hiç olmazsa kendi özel konusu ile ilgili olarak bizi aldatmadığını kabul etsek bile, imge ile duyumun aynı şey olduğu söylenemez. Sonra büyüklükler ve renklerin, gerçekte uzaktan mı, yoksa yakından mı,
5 hastalara mı, yoksa sağlığı yerinde olan insanlara mı göründükleri gibi oldukları, ağırlığın zayıf insanlara mı, yoksa kuvvetli insanlara mı göründüğü gibi olduğu, doğrunun uykuda iken

---

1) Değişmez olan formu (krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 5). Duyusal şeylerle ilgili düşünceler böylece sona ermektedir. Ross, (I, 276) haklı olarak 23. satırdaki niceliksel değişmenin zıddı olan niteliksel değişmenin nitelik değiştirme değil, oluş ve yokoluş olduğuna dikkati çekmektedir.

2) 1009 a 36.

3) Hareketli ve değişken varlıkların ilkesi ve nedeni olan bir doğanın

4) Krş. Bonitz, 205 – O halde Herakleitos'un sistemi oluşun bile gerçekliğini tasdik etmeye imkân vermemektedir.

5) Veya başka deyişle "bütün nitelikler bütün öznelere ait olduklarına göre". Eğer bir özne aynı zamanda hem sıcak hem de sıcak-olmayan ise, sıcaktan sıcak-olmayana veya sıcak-olmayandan sıcak olana geçiş gereksizdir ve anlaşılmaz bir şeydir. Krş. Askl., 279, 32-34. Syr.'un daha geliştirilmiş akıl yürütmesine de bkz. 76, 17-24.

6) Aristoteles şimdi özel olarak Protagoras'ı çürütecektir ve bu çürütme bir sonraki bölümde de devam edecektir.

mi, yoksa uyanıkken mi gördüğümüz şey olduğu konularında ortaya atılabilecek sorulara, doğrusu, şaşmak hakkımızdır. Çünkü bu konularda hasımlarımızın kendilerinin söyledikleri şeylere
10 inanmadıkları açıktır:[1] Libya'da olduğu halde gece rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odeon'a doğru yola koyulacak hiç kimse yoktur.[2] Sonra Platon'un belirttiği gibi[3] gelecekle ilgili olarak, örneğin bir hastanın sağlığına yeniden kavuşup kavuşmayacağını bilmek söz konusu olduğunda, bir hekimle bilgisiz bir insanın görüşleri şüphesiz aynı ağırlığa sahip değildir. Nihayet bizzat duyumların[4] kendi aralarında, bir duyunun başka bir duyunun konusuna ilişkin tanıklığı ile kendi konusuna ilişkin tanıklığı, hatta kendisine yakın
15 bir duyunun konusuna ilişkin tanıklığı ile bizzat kendi konusu ile ilgili tanıklığı aynı değerde değildir.[5] Renk konusunda otorite olan görme duyusudur, tatma duyusu değil. Tat konusunda karar verecek olan da tatma duyusudur, görme duyusu değil. Aynı zamanda aynı nesneyi konu olarak alan bu duyulardan hiçbiri bize bu nesnenin hem "şöyle" olduğu, hem de "öyle olmadığı"nı söylemez. Hatta bir duyu farklı zamanlarda bile, hiç olmazsa nitelikle ilgili olarak, kendi kendisiyle çelişmez; O, ni-
20 teliği taşıyan tözle ilgili olarak kendi kendisine ters düşebilir. Bir örnek vereyim: Aynı bir şarap, ya kendisi veya bizim vücu-

---

1) Büyüklükler ve renkler, gerçekte yakından göründükleri gibidirler, uzaktan göründükleri gibi değil; onlar sağlığı yerinde olan insanlara göründükleri gibidirler, hastalara göründükleri gibi değil; ağırlık, güçlü kuvvetli insanlara ağır görünendir. Doğru da uyanık halde iken doğru görünendir. O halde her "imge" (phantasia) doğru değildir. (Alek., 312, 24-26) – Aristoteles bu tartışmada, güçlü bir sağduyu gösteriyor ve pratik bakımdan doğruyu yanlıştan ayırdetmede hiçbir güçlük görmüyor.

2) O halde bu filozofların eylemleri, sözlerini yalanlamaktadır (Syr., 76, 29)

3) *Theaitetos*, 178 b-179 a.

4) "İmgeler"le (phantasiai) ilişkilerinde göz önüne alınan duyumların değil, bizzat kendileri bakımından göz önüne alınan duyumların.

5) Aristoteles'in doğal algılarla, kazanılmış (kata symbebekos) algılar arasındaki klasikleşmiş ayrımı tesis ettiği güç pasaj. Krş. *Ruh Üzerine*, II, 6, 418 a 20; III, 3, 428 a 11-12. Ortak duyusallar hakkında bkz. III, 1, 425 a 14 vd. – Burada Ross'un (I, 277) ve Colle'ün (113) kısmen farazi olan yorumunu takip ediyoruz. Rodier'ye de bkz. *Traité de l'Ame*, II, 358-361.

Aristoteles şunu demek istiyor: kendi konusuna yönelen (örneğin rengin, görmenin konusu olması), bir duyunun otoritesi, bir başka duyunun konusuna yöneldiğinden – bu başka duyu, komşu bir duyu olsa bile – daha fazladır. O halde duyu yanılmaları, klasik psikolojiye uygun olarak, ancak yorum ve yargı yanılmalarıdır.

dumuz[1] değiştiğinden, bize belli bir zamanda tatlı, başka bir zamanda acı gelebilir. Ama burada değişen, hiç olmazsa o var olduğu biçimdeki tatlılığın kendisi değildir. Onunla ilgili olarak söylediğimiz, her zaman doğrudur ve tatlı olan şey, zorunlu ola-
25 rak öyle kalmak zorundadır.[2] Ne var ki sözünü ettiğimiz sistemlerin yıktığı da bu zorunluluğun kendisidir. Onlar nasıl her türlü tözü inkâr etmekteyseler, zorunlu bir şey olduğunu da reddetmekteydiler. Çünkü "zorunlu" olan, aynı zamanda hem şu tarzda, hem de ondan başka bir tarzda olamaz. Dolayısı ile eğer herhangi bir şey zorunlu ise, o aynı zamanda, hem "şöyle", hem de "öyle-değil" olamaz.

30 Genel olarak, eğer gerçekten sadece duyusal olan var olsaydı,[3] canlı varlıklar olmadığı takdirde, hiçbir şey var olmazdı. Çünkü o zaman duyum (yetisi) olmazdı.[4] Bu durumda da ne

---

1) Daha doğrusu duyu organımız (aistheterion). – "Zorunlu ayrımlar yapıldığı zaman, duyumu kendi kendisine ters düşmekte gibi gösteren görünüşteki çelişki ortadan kalkar" (Ross, *Aristotle*, s. 162).

2) Krş. K, 6, 1062 b 33-1063 a 10.

3) Protagoras'ın düşündüğü gibi.

4) Ancak bu saçma ve gerçeğe aykırı bir sonuçtur. Krş. *Kategoriler*, 7, 7 b 35-8 a 8 – Eğer herşey ancak düşüncede var olsaydı, herkesin kabul ettiği gibi insanın varlığının kendisi "percipere"de (düşünme olayında) değil, "percipi"de (düşünülme olayında) bulunur, ondan ibaret olurdu. – Bütün bu pasajda Aristoteles, daha geniş bir biçimde *Ruh Üzerine* III, 2, 425 b 26 vd.nda sergilenen ünlü bilgi teorisini özetliyor. Duyum, duyusalla duyanın ortak fiili olarak tanımlanmaktadır. Bunlardan biri diğeri olmaksızın olmaz. Bu noktayla ilgili olarak krş. *Ruh Üzerine* aynı yer: "duyusalla duyunun fiili, bir ve aynı fiildir. Ancak onların kavramı, aynı değildir. <duyusalın ve duyunun fiilinden> örneğin bilfiil sesle, bilfiil duymayı kastediyorum" (Rodier çevirisi, *Traité de l'Ame*, I, 153). Öte yandan, duyusalın ve duyanın bu özdeşliği, çağdaş relativistlerin anladığı anlamda, özne ve nesnenin göreliliğini doğurmaz. Rodier, bu noktayı iyi bir biçimde açıklığa kavuşturmuştur (II, s. 370 ve 373). Duyusal, duyusal olmak bakımından, yani duyu organında (aisthetihon), ancak duyan öznede bilfiil hale geçen belli bir faaliyet meydana getirmesi bakımından "aistheton"dur. Bununla birlikte duyusalın nesnel, duyumdan bağımsız olan bir "hypokeimenon"u (tözü) vardır. (Aristoteles, yukarıda *Metafizik*'teki pasajımızda bunu açık olarak belirtmektedir). Bu töz, ancak bilkuvve olarak "aistheton"dur. Duyumdan önce gelen bu bilkuvve duyusal (aistheton), duyumun hareketsiz hareket ettiricisidir (Rodier, II, 370). – 30. satırdaki "aistheton" o halde bilfiil duyusal anlamına gelmektedir. "Hypokeimena" bilkuvve duyusallardır (*Kategoriler*, 7, 7 b 36'da "aistheton" terimi benzeri bir anlama sahiptir).

Aristotelesçi terminolojiye göre "aisthema", duyum; "aisthesis", fiil halinde olan duyum, duyusal sezgi; "to aistheterion", duyu organı (sensorium); "to aisthetihon", duyu yetisi; "aisthetos", duyusal; "to aistheton", duyusal, duyumun nesnesi anlamındadır. (Bu sonuncu sıfat çoğunlukla "mathematikon"un (matematikselin) zıddıdır. (Örneğin "duyusal" cisimle "matematiksel" cisimde olduğu gibi). O, "noeton"un (akılsalın) da zıddıdır (örneğin "duyusal" sayı ile "akılsal" sayıda olduğu gibi).

duyusal niteliklerin, ne de duyumun olacağını söylemek doğru olurdu (çünkü bunlar, duyan öznenin halleridir). Ancak duyumu meydana getiren tözlerin, duyumdan bağımsız olarak var
35 olmadıkları kabul edilemez. Çünkü duyum, hiç şüphesiz, kendi kendisinin duyumu değildir. Duyumun ötesinde(1) bir başka şey daha vardır ve bu şeyin varlığı zorunlu olarak duyumdan önce gelir. Çünkü hareket ettiren, doğa bakımından, hareket eden-
1011 a den önce gelir.(2) Duyusalla duyumun birbirlerine bağlı kavramlar olduklarını kabul etsek bile, bu öncelik varlığını kaybetmez.

6. Bölüm < Protagoras'ın Çürütülmesine Devam >

Gerek bu görüşlerin doğruluğuna inanan, gerekse sırf tartışmak için tartışma uğruna onları savunan insanlar arasında, sağlığı yerinde olan kişi üzerinde kimin karar vereceği veya genel olarak her türlü sorun üzerinde doğru bir biçimde karar verecek olanın kim olduğu sorusunu ortaya atanlar vardır. Ancak bu
5 tür soruları vaz etmek, kendi kendimize şu anda uyuduğumuzu mu, yoksa uyanık mı olduğumuzu sormamıza benzer(3) ve bu tür soruların tümü şu özelliğe sahiptir ki onları ortaya atanlar, kendilerine her şeyin nedeninin verilmesini isterler. Çünkü onlar bir ilke, hareket noktası ararlar ve ona bir kanıtlama ile eriş-
10 mek isterler.(4) Ancak onların eylemleri açık olarak bu istediklerı şeye inanmadıklarını gösterir. Onların yanlışının hangi nokta-

---

1) Ve duyumu meydana getiren. Onun "imge"den (phantasia) farkı da budur. Krş. St. Thomas, s. 235, not 706.

2) Çünkü o, belirlediği hareket olmaksızın var olabilir; ama bunun tersi doğru değildir (krş. Δ 11, 1019 a 2-4). – Bölümün son satırlarında kastedilen duyusalın duyanla ilişkisinin cinsi ile ilgili olarak krş. Δ, 15, 1021 a 31. satır. Bu sözünü ettiğimiz yerde zorunlu ayrıntılarla karşılaşılacaktır: Ölçülen, bilinen, duyulan şeyler "karşıda bulunan şeyler"dir (pros ti); şu anlamda ki bir başka şey, onlara görelidir. Dolayısıyla onlar, mantıksal olarak, kendilerine göreli olan şeylerden önce gelirler. *Kategoriler*in yukarda zikredilen pasajı (7, 7 b 15 8 a 12) aynı şekilde genel olarak görelilerin "doğa ile birlikte" bulunan (hama physei) şeyler olduklarını söylemektedir. Ancak "duyusal"la "duyum" (aistheton, aisthesis) ve "bilinen"le "bilgi" (episteton, episteme) terimleri ile ilgili olarak bir istisna kabul edilmelidir.

3) Bu, cevabından hiç kimsenin şüphe etmediği bir sorudur. (*Topikler*, I, II, 105 a 3'e gönderen Askl., 284, 19-21).

4) İmkânsız bir teşebbüs; çünkü her ilke doğası gereği "kanıtlanamaz" bir şeydir (anapodeikton). Eğer ilkelerin kanıtlaması olsaydı, sonsuza giderdik (Askl., 285, 2-5. Krş. *İkinci Analitikler*, I, 3, 72 b 5-18).

da olduğuna daha önce işaret ettik: Onlar nedeni olmayan bir şeyin nedenini aramaktadırlar. Çünkü kanıtlamanın ilkesinin kendisi bir kanıtlama değildir.

İyi niyetli insanları buna inandırmak kolaydır. Çünkü bu, anlaşılması güç bir şey değildir. Ancak sadece mantığın zorlamasına
15 boyun eğmek isteyenler, imkânsız bir şeyi aramaktadırlar; çünkü onlar kendilerine kendi kendileriyle çelişkiye düşme imtiyazının verilmesini istemektedirler. Bu ise yapısı gereği, kendi kendisiyle çelişik bir istektir. Fakat[1] eğer her şey göreli değilse, eğer kendinde ve kendinden ötürü var olan[2] varlıklar varsa, görünen herşey doğru olamaz. Çünkü görünen bir şey, birine görünür. Dolayısıyla
20 görünen şeyin doğru olduğunu söylemek, her şeyin göreli olduğunu söylemek demektir. Bundan dolayı kesin mantıksal kanıt arayan ve aynı zamanda görüşlerinin hesabını vermek iddiasında olan filozoflar,[3] görünen şeyin var olduğunu söylemekten kaçınmak zorundadırlar. Onların görünen şeyin göründüğü insan *için*, ona göründüğü *anda* ve göründüğü *anlam ve koşullar altında* var olduğunu belirtmeleri gerekir. Eğer bir yandan görüşlerinin hesabını vermeye hazır olduklarını söyledikleri halde öte yandan bu belirlemeleri yapmayı reddederlerse, derhal kendi kendileriyle çelişkiye
25 düşeceklerdir. Çünkü aynı şeyin görme duyusuna bal olarak görünmesi, ancak tatma duyusuna öyle görünmemesi ve iki gözümüz olduğuna göre, onların görmelerinin farklı olması durumunda,[4] şeylerin iki gözümüzden her birine aynı şekilde görünmemesi mümkündür. Gerçekten, hiç olmazsa yukarda sergilediğimiz nedenlerden ötürü, aynı şeylerin gerek herkese aynı şeyler, gerekse
30 aynı insana her zaman aynı şeyler olarak görünmedikleri, tersine çoğu kez aynı anda birbirine karşıt şeyler olarak göründüklerini ileri sürerek (çünkü parmaklarımızı üst üste koyduğumuzda dokunma duyusu iki, görme duyusu tek bir varlığın olduğunu söyle-

1) Şöyle anlamak gerekir: Bununla birlikte gene de onları çürütmeye çalışalım ve onlara şöyle diyelim: ... (Alek., 318, 20-21).

2) Duyumdan bağımsız olarak var olan(krş. yukarda 5, 1010 b 30 vd.). Kuşkusuz burada tözler kastedilmektedir.

3) Eğer Protagoras'un taraftarları görüşlerinin hesabını vermek ve çelişkiye düşmekten kaçınmak istiyorlarsa, mutlak bir biçimde (haplos) konuşmak (Alek., 319, 12) ve görünen her şeyin doğru olduğunu söylemekten sakınmalıdırlar. Onların ek belirlemeler (additamenta) kullanmaları ve bu genel önermeyi "tarz, zaman, bakım, anlam" ifade eden (ho, hote, he, hos) terimler yardımıyla açıklığa kavuşturmaları gerekir.

4) Biri hasta, diğeri sağlıklı olduğundan (Alek., 320, 30).

yecektir) görünen şeyin doğru olduğu, bundan dolayı herşeyin aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olduğunu söyleyen kişilere[1] şöyle cevap verilebilir:[2] Evet, şeyler bize birbirine karşıt niteliklerle görünürler; ancak onlar, hiç olmazsa, aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı
35 zamanda öyle görünmezler Bunlar ise duyumun doğruluğu
1011 b ile ilgili olarak zorunlu olan belirlemelerdir.[3] Ancak hiç şüphesiz bu aynı nedenden ötürü,[4] çözülmesi gereken bir güçlükle karşılaştıkları için değil, sırf tartışmak için tartışan kişiler bize duyumun doğru olmadığını, sadece herhangi bir adam için doğru olduğunu söylemek zorundadırlar. Yukarda işaret ettiğimiz gibi böylece onların her şeyi kanıya ve duyu-
5 ma göreli kılmaları gerekecektir. Şimdi bunun sonucu ise kendisini daha önce herhangi bir varlığın düşünmemesi durumunda hiçbir şeyin ne var olduğu, ne de var olabileceğidir. Ancak eğer geçmişte herhangi bir şeyin var olmuş olduğu veya ilerde var olabileceği doğru ise, her şeyin kanıya bağlı, ona göreli olamayacağı açıktır.

---

1) 5, 1009 a 38-1010 a 15'e atıf. Bu nedenler burada 31-34. satırlar arasında yeniden ele alınmaktadır. Aristoteles yukarda kendilerinden söz ettiği (5, 1009 a 18) iyi niyetli hasımları ile, duyumlar arasındaki açık farklılıklardan ileri gelen nedenlerden ötürü çelişkisizlik ilkesini reddeden insanları kastetmektedir. Bu tür hasımlarla Aristoteles anlaşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir: Onlara bir aynı algının gerçekte hiçbir zaman farklılık göstermediğini göstermek yeterli olacaktır. "Hiç olmazsa bu durumda, aynı zamanda evet ve hayıra işaret etmeyen duyuların bir tanıklığı, kısaca doğrunun kendisinin olması gerektiği gibi mutlak olarak belirli olan bir tanıklık vardır." Colle, 119.

2) Kendilerini çürütmek gerekmeksizin, sadece doğruyu göstererek.

3) Aristoteles'in kendisinin biraz yukarda (23-24. satırlar) işaret ettiği gibi.

4) Aristoteles, biraz önce duyuların farklılıkları konusunda iyi niyetli filozoflarla anlaşılabileceğini söyledi. Gördüğümüz gibi bu farklılıkların zorunlu olarak bizi çelişkisizlik ilkesinin inkâr edilmesine götürmemesi gerekir. Şimdi o, tartışmak için tartışanlara (logou kharin: 23. satır) dönüyor. Eğer tartışmamızı mümkün kılmak istiyorlarsa, yukarda denildiği gibi, sözünü ettiğimiz farklılıklardan dolayı onlar düşüncelerini "ek belirlemeler" (yukarda 1011 a 22) yardımıyla daha tam bir biçimde açıklığa kavuşturmak zorundadırlar. Ancak onlar tam da bundan dolayı hiçbir tözün varlığını kabul etmediklerini ve her şeyin duyum ve kanıya göreli olduğunu itiraf etmektedirler. Ancak bu, savunulamaz bir görüştür; çünkü (5. satır) bundan halihazırda, geçmişte veya gelecekte var olmak için her varlığın önce biri tarafından duyulması veya düşünülmesi gerektiği sonucu çıkar ki bu, şüphesiz saçmadır. "Kendilerini düşünmeksizin" (aneu to prodoksasthenai), bizzat kendileri bakımından, kendileriyle var olan şeylerin olduğu veya olacağı açıktır (6. satır) ve eğer bu doğruysa, artık şeylerin tümünün göreli olmayacakları ve "her görüntü"nün (to phainemenon hekasto) doğru olduğunun söylenemeyeceği de açıktır (bütün bu akıl yürütme ile ilgili olarak krş. Alek., 322, 11 vd.; Bonitz, 209-210; Colle, 119).

Sonra[1] eğer bir şey birse, tek bir şeye veya belli sayıdaki şeylere göre birdir. Ve bir aynı şey, aynı zamanda hem yarım, hem de eşitse, hiç olmazsa onun eşitliği, iki katı olan şeye göreli değildir.[2] O halde eğer düşünen özne ile ilgili olarak insan, düşünülen şeyin aynı ise, insan, düşünen özne olamayacak, sa-
10 dece düşünülen şey olacaktır.[3] Öte yandan eğer her varlık, düşünen özneye göreli ise, düşünen özne tür bakımından birbirinden farklı sonsuz şeylere göreli olacaktır.[4]

Bütün inançlar içinde en sağlamının çelişik önermelerin aynı zamanda doğru olmadıkları inancı olduğunu ortaya koymak ve buna karşı olan görüşün sonuç ve nedenlerini göster-
15 mek üzere kâfi derecede şeyler söyledik. Şimdi aynı özneye aynı zamanda çelişik şeyleri yüklemek imkânsız olduğuna göre, karşıtların da aynı özneye aynı zamanda ait olmalarının imkânsız olduğu açıktır. Çünkü iki karşıttan biri,[5] karşıt olduğu kadar
20 yoksun olmadır, yani özden yoksun olmadır. Yoksun olma ise, belli bir cins hakkında bir şeyin inkâr edilmesidir. Tasdik ve

---

1) Aristoteles doğrunun göreli olmadığını ve görünen her şeyin doğru olduğunu söylemenin yanlış olduğunu kanıtlamaya devam ediyor. Krş. Bonitz, 210.

2) Göreli olan, herhangi bir şeye göreli değildir; göreli olduğu şeye (correlatif) görelidir (iki kat, yarıma; eşit, eşite). Ve eğer bir şeyin birçok bağıntısı (skhesis) varsa, bu bağıntılardan her biri ile ilgili olarak belli bir şeye görelidir. Böylece eğer bir şey başka şeylere göre aynı zamanda hem eşit, hem çift ve hem de yarımsa, o, ancak eşiti olduğu şeye göre eşit, yarısına göre iki katı, iki katına göre yarısıdır. Krş. Alek., 323, 16-17.

3) "Düşünen" (to doksazon) ve "düşünülen" (to doksazomenon), göreli şeyler olarak birbirlerinden ayrılırlar ve birbirlerinin zıddıdırlar ve biz, göreli olanın, belli bir şeye göreli olduğunu biliyoruz. Eğer her şey ancakdüşünen varlığa göreli olarak varsa, başka deyişle eğer her şey ancak düşünüldüğünden dolayı (to doksazestai) varsa, insan "düşünen" (to doksazon) değildir, "düşünülen"dir (to doksazomenon). O, "percipere" değildir, "percipi"dir. Bu ise saçmadır, çünkü insan özü gereği düşünen bir varlıktır. "Her göreli varlığın, kendisine göreli olduğu belli bir şeyin olduğu kabul edilirse düşünen varlığa göreli olan insanın, Protagoras'ın tezine göre düşünmediği, çünkü o zaman düşünen varlığa göreli olan iki farklı şeyin (düşünülen ve düşünen) olduğu sonucu ortaya çıkar" (Colle, 122); Şunlara da bkz. Alek., 323- 31-324; 4; Bonitz, 210, 211; Ravaisson, *Essai sur la Metaph. d'Arist.*, I, 145; Ross, I, 282.

4) Çünkü bu takdirde düşünen özne "karşıda bulunan varlık" (pros ti) kavramının gerektirdiği gibi tek bir kendisine göreli olduğu şeye göreli olmayacak, sadece sonsuz sayıda bireylere değil, düşünülen sonsuz sayıda tür bakımından farklı nesnelere göreli olacaktır. Bkz. Alek., 325, 32-34 Bundan düşünen öznenin bir nesneler çokluğuna ayrışması ve tanımının imkânsız olması sonucu da çıkacaktır ki, bu da aynı şekilde saçmadır.

5) Yani "to heiron" (Askl., 293, 6) – Bilindiği (krş. yukarda 2, 1004 a 12) ve Alek.'un da hatırlattığı üzere (327, 12-14), asıl anlamında inkâr etmeden farklı olarak yoksunluk, belli bir cinste bulunur. – Aristoteles'in akıl yürütmesi ile ilgili olarak krş. Bonitz, 211.

inkâr etmenin aynı zamanda doğru olması imkânsız olduğuna göre karşıtların aynı zamanda bir öznede bulunması da imkansızdır; meğer ki onlar bu özneye belli bakımlardan veya biri belli bir bakımdan[1] diğeri genel olarak ait olsunlar.[2]

7. Bölüm < Üçüncü Halin İmkânsızlığının Kanıtları >

Öte yandan çelişik önermeler arasında bir aracının olması da imkânsızdır. Bir özne hakkında tek bir yüklemi – hangi yüklem olursa olsun –, zorunlu olarak ya tasdik etmek veya inkâr
25 etmek gerekir.[3] Bu, ilkin, doğru ve yanlışın ne olduğunu tanımlamamızdan çıkar. Çünkü varlığın var olmadığını veya varolmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur.[4] Dolayısı ile herhangi bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söyleyen, ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş olacaktır. (Çelişik kavramlar arasında bir aracının olduğunu söylemek ise) ne varlık, ne var-olmayanın, ne var olduğu, ne de var ol-
30 madığını söylemek demektir.[5] Sonra bu aracı şey, ya grinin siyahla beyaz arasında aracı olması anlamında çelişikler arasında gerçekten var olan aracı bir şey olacaktır veya ne insan, ne de at olanın insan ile at arasında aracı olması anlamında aracı bir şey olacaktır.[6] Eğer o, a) bu ikinci türden bir aracı varlıksa, değişme mevcut olamaz. Çünkü değişme, eğer varsa örneğin iyi-

1) Örneğin bilkuvve veya kısmi olarak (Habeşli, dişleri bakımından beyaz, vücudunun geri kalan kısmı bakımından siyahtır. Askl., 293, 16 vd.).

2) Biri bilkuvve, diğeri bilfiil olarak.

3) Üçüncü halin imkansızlığının mantıksal kullanımı *Birinci Analitikler,* I, 77 a 22-25'de incelenmektedir.

4) Krş. *Peri Hermeneias,* 9; Platon'da da krş. *Kratylos,* 385 b; *Sofist,* 240 d 241 a ve 263 b. Doğruluk sorunu ilerde E, 4 ve H, 10'da yeniden ele alınacaktır. – Doğrunun skolastik tanımı ("adaequatio rei et intellectus" *gerçek ve zihnin birbirine uygunluğu*), Aristoteles'in tanımıdır.

5) O halde bu, hiçbir şey söylememektir. (Askl., 294, 6). Aristoteles şunu diyor: Doğru ve yanlış çelişikleri paylaştıklarına göre, bundan bir yargının ne doğru ne de yanlış olduğu sonucu çıkacaktır ki bu da saçmadır. O halde aracı durum yoktur. Aristoteles'in kanıtlaması ile ilgili olarak krş. Bonitz, 212.

6) Çelişikler arasında aracı bir şey (metaksy) düşünülemez. Ne insan, ne at olan bir şeyin (örneğin köpeğin ve genel olarak ayrı bir cinse ait olan her şeyin) insan ile at arasında aracı olduğu türden "nötr" bir aracı şey mi söz konusudur? O, insan veya ata doğru değişemez (çünkü onun biri yerine diğerine doğru gitmesi için hiçbir neden yoktur). Aracı şeyler hakkında bildiklerimiz

olmayandan iyi olana veya iyi olandan iyi-olmayana doğrudur.[1] Bir olgu olarak, aracı bir varlık var olduğunda onun daima uçlara doğru gittiği görülmektedir. Çünkü karşıtlara ve onların aracılarına doğru gitmeyen değişme yoktur. Öte yandan, b) gerçek bir aracı varlığın varlığını farz ettiğimiz durumda da,
35 bir değişme olacaktır; ancak bu değişme, beyaz olmayandan beyaza doğru bir değişme olmayacaktır. Böyle bir değişmeye ise hiçbir yerde rastlanmaz.

1012 a Sonra ister çıkarsamalı düşünce, isterse sezgi söz konusu olsun,[2] her türlü düşünce doğru ve yanlış olduğu her seferinde konusunu ya tasdik eder, ya da inkâr eder (bu, doğru veya yanlış yargının tanımının apaçık sonucudur). Düşünce, özne ve

---

ise buna açıkça ters düşmektedir; çünkü her değişme "karşıtlara doğru" (eis ta antikeimena), yani karşıttan karşıta veya aracı şeyden karşıta veya karşıttan aracı şeye doğru olur. O halde o, "aynı cinsten şeyler" arasında (ek ton syngenon) olur, "ayrı cinsten şeyler" (eks allotriou) arasında olmaz. (Askl., 295, 15-19). Grinin beyaz ile siyah arasında aracı olduğu gibi aynı cinse ait olan gerçek bir aracı varlık mı söz konusudur? Şüphesiz griden beyaza geçiş vardır; ancak grinin beyaz-olmayan olması bakımından geçiş vardır. Eğer griyi beyaz-olmayan olmayan olarak göz önüne alırsak (onu öyle de almak zorundayız; çünkü ancak böylece o, aracı şeydir), beyaz-olmayan olmayandan beyaza doğru bir değişmenin olmadığı aşikârdır (Ross, I, 285; Bonitz'e bkz. 212-213). O halde bir aracı şey, hiçbir biçimde var değildir.

1) Oysa nötr olan aracı şey, ne iyidir, ne de iyi-olmayan.

2) Nasıl ki "dianoia" (*çıkarsamalı düşünce*: Bu, Skolastiklerin, yanlışın kanağı olan "cognitio abstractiva"sıdır. Şununla da krş. Descartes, "*Regula XII*, Ad. et Tann. X, 420), "noesis"in [*sezgisel düşünce*, ilkelerin (arkhai) doğrudan, deneysel, yanılmaz ve apaçık bilgisi, "cognitio intuitiva"] zıddı ise 2. satırdaki "to dianeton" (düşünülen, çıkarsamalı düşüncenin konusu olan şey) "noeton"un (kavranan, sezgisel düşüncenin konusu olan şey) zıddıdır. Öte yandan "noesis" ve "dianoia", bilginin herhalükârda ister doğrudan, ister söz düzenine göre çıkarsamalı olarak nesnenin kavranmasına indirgenmesinden ötürü, birbirlerini tamamlarlar. Basit doğa bir kez elde edilir edilmez tümdengelim yoluyla ona bizzat kendileri bakımından apaçık olmayan doğrular bağlanır. Aslında tümdengelim sezgiden sadece bir hareket ve bir silsile olması bakımından ayrılır. O, daha sonra gelen terimlere, başlangıçtaki terimin apaçıklığını naklеden bir sezgidir. Bu kavramlarla ilgili olarak krş. Alek., 331, 1-3. *Ind. Arist.*'e de bkz. (180 a 60). "Hypolepsis" (bu terimle ilgili olarak krş. A, 1, 987 a 1), böylece "dianoia"nın sonucudur ve cins olarak "episteme", "doksa" ve "phronesis"i içine alır. ("phronesis"le ilgili olarak bkz. A, 1, 980 b 22). "Dianoetikos" sıfatı, "çıkarsamalı", "akıl yürütmeye dayanan" anlamına gelir. "Dianoetike episteme" (dianoetik öğretim), duyusal sezgi (ve bu anlamda "vonton", "aistheton"un da zıddıdır) veya akılsal sezgi ile kazanılan öğretime karşıttır (akılsal sezgi, "nous"tur). O, her kanıtlayıcı bilimin indirgendiği, kıyasa dayanan tümevarımdır. Öte yandan "to dianoetikon", ruhun akılsal, çıkarsamacı kısmı, dianoetik yeti, çıkarsamacı akıldır. O, "psykhe"nin üst ve ayrı kısmı olan akıl, düşünce, zihine veya "to noetikon"a, yani ruhun entelektüel kısmına, entellektüel yetiye karşıttır.

"Dianoia" ile ilgili olarak Waitz, II, 298'e de bkz. Burada konusu sayı ve geometrik figürler olan "dianoia" ile konusu iyi olan ve İdeaların bilimini teşkil eden "noesis" arasında Platon'un yaptığı ayrımı (*Devlet*, VII, 511 d e; VII, 533 a-534 a) hatırlatalım.

yüklemi ister tasdik ister inkâr etmek suretiyle, belli bir biçimde birbirine bağladığında doğruyu, bir başka biçimde birbirine bağladığında, yanlışı ifade eder.(1)

Sonra eğer sırf tartışmak için tartışmıyorsak, bütün çelişikler arasında birer aracı varlığın olması gerektiğini kabul etmek
5 zorundayız. Bundan da bir yandan, bir insanın ne doğru, ne yanlış olan bir şey söylemesinin mümkün olacağı, öte yandan, varlıkla yokluk arasında aracı bir şeyin olacağı, dolayısıyla oluşla yokoluş arasında bir başka tür değişmenin var olacağı sonucu ortaya çıkar.(2) Sonra bu durumda bir yüklemin inkârının onun karşıtı olan yüklemin tasdik edilmesinden başka bir şey olmadı-
10 ğı cinslerde(3) de bir aracı varlığın olması gerekir. Örneğin bu durumda sayılar dünyasında da ne tek, ne çift olan bir sayı olacaktır. Bu ise sayının tanımının gösterdiği gibi imkânsızdır.(4) Buna bu durumda sonsuza kadar gidileceğini de ekleyelim: Yani bu takdirde gerçeklerin sayısı sadece üç tane olmayacak, çok daha fazla olacaktır.(5) Çünkü sözü edilen aracı varlığın kendisinin de tasdik ve inkâr edilmesi bakımından inkâr edilmesi mümkün olacak ve böylece bu yeni kavram da belli bir şey olacaktır. Çünkü onun özü farklı bir şeydir. Sonra kendisine bir
15 şeyin beyaz olup olmadığı sorulan bir insan buna "hayır" diye cevap verirse, beyazın varlığını inkâr etmekten başka bir şey yapmaz. Onun var-olmayışı da bir inkâr etmedir.(6)

---

1) Yani her halükârda düşünce ya tasdik, ya da inkâr eder; ikisinin ortası yoktur. Düşüncenin bu tavrı, üçüncü halin imkânsızlığını kanıtlar. Bonitz (213) haklı olarak 1, 3 ve 7 numaralı kanıtlar arasındaki büyük benzerliğe işaret etmektedir.

2) Aynı ölçüde saçma olan iki sonuç (6-7 ve 7-9. satırlar)

3) Krş. *Kategoriler*, **10, 12 a 1.**

4) Çünkü sayı ya tek, ya da çifttir (Alek., 332, 14-15).

5) Aristoteles'in akıl yürütmesi Bonitz tarafından şu biçimde takdim edilmektedir: Eğer A ile A-olmayan arasında ne A, ne de A-olmayan olan bir aracı varlık. B varsa, B ile A arasında da ne B olan, ne de A olan bir diğer aracı varlık, C olacak ve B ile A-olmayan arasında ne B ne de A-olmayan olan bir aracı varlık D olacak ve bu böylece sonsuza kadar gidecektir.

Ancak Ross (I, 286) haklı olarak bu yoruma karşı çıkmaktadır. O, A ve B, B ve A-olmayanın çelişikler olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Alek.'un açıklamasını benimsemek (33, 7-17) ve bunu şöyle anlamak daha uygundur: Eğer A ile A-olmayan arasında ne A, ne de A-olmayan olan bir B varsa, B ile B-olmayan arasında da ne B, ne de B-olmayan olan bir C olacak ve bu böylece sonsuza gidecektir.

6) "Et tertium non datur" (Bonitz, 215); Alek., (333, 19-334, 3 a) bu kanıtı geniş olarak anlatmaktadır.

Diğer birçok paradoksal görüşte olduğu gibi filozofların bu görüşe[1] varmalarının da nedeni şudur: Onlar eristik akıl yürütmeleri çürütme gücüne sahip olmadıklarından bu kanıtı kabul etmiş ve sonucunun doğruluğunu benimsemişlerdir. O halde bazı filozofları bu görüşü benimsemeye iten, budur. Başka
20 bazılarının onu kabul etmelerinin nedeni ise, her şeyin nedenini aramalarıdır.[2] Ancak bu her iki grup da[3] kendilerini her terime belli bir anlam verme zorunluluğu karşısında bırakan tanımlardan hareket edilerek çürütülebilirler.[4] Çünkü bir kelimenin ifade ettiği kavram, şeyin tanımının kendisidir.

Şimdi her şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını söyleyen Herakleitos'un öğretisi herşeyin doğru olduğu;[5] bunun ter-
25 sine çelişikler arasında aracı bir şeyin olduğunu söyleyen Anaksagoras'ın öğretisi ise her şeyin yanlış olduğu sonucunu doğuruyor gibidir. Çünkü şeyler birbirlerine karışmış iseler, bu karışım ne iyidir, ne de iyi-olmayan. Dolayısıyla burada doğru olan bir şey söylenemez.

8. Bölüm < Her Şeyin Doğru Olduğu Veya Her Şeyin Yanlış Olduğu Görüşünün İncelenmesi >

Bu belirlemelerden açıkça anlaşılmaktadır ki bazı insanların şeyler hakkında ileri sürdükleri görüşler, yani hiçbir şeyin ne doğru olduğu (çünkü onlara göre her önermenin durumunun,

---

1) Yani aracı varlıkların olduğu görüşüne.

2) Aristoteles belki burada Antisthenes'i düşünmektedir (Ross. aynı yer).

3) Biraz önce sözü edilen her iki grup; hem ikinciler, hem birinciler – Krş. Bonitz. 215-216.

4) Krş. Yukarda, 4, 1006 a 18.

5) Aristoteles şunu söylemektedir: Herakleitos, daha çok çelişkisizlik ilkesini ortadan kaldırıyor gibidir. Krş. Alek., 336, 13-15 (bkz. *Fizik*, I, 2, 185 b 20). Buna karşılık Anaksagoras (26. satır) özellikle üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine saldırıyor görünmektedir: Doğru ancak ya tasdik, ya da inkârda bulunabilir, "aracı" şeyde (metaksy) bulunmaz. Bunu Askl., 298, 33-34, şöyle yorumluyor: Her şey, her şeyde olduğundan ve zıtlar birbiri içinde bulunduğundan her şey yanlıştır. Çünkü bir karışım (27. satır) kendisini meydana getiren hiçbir şeyde değildir. Ne bir şeyin iyi olduğu söylenebilir (çünkü o, iyi iyi-olmayandır), ne de iyi olmadığı (çünkü o, iyi iyi-olmayandır).

29. satırdaki (monakhos), *ayrı başlarına* (sensu diviso) anlamındadır: Her şey doğrudur (Protagoras); Her şey yanlıştır (Anaksagoras). 30. satırdaki (kata panton), *birlikte* (sensu composito, totaliter) anlamındadır: Her şey hem doğru, hem de yanlıştır (Herakleitos).

karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olduğu önermesine[1] benzer olmasına engel olan bir şey yoktur), ne de her şeyin doğru olduğu görüşleri, gerek ayrı başlarına, gerekse birlikte doğru değil-
30 dir. Bu görüşler pratikte Herakleitos'un görüşü ile aynı kapıya çıkarlar: Çünkü her şeyin hem doğru, hem de yanlış olduğunu söylemek, aynı zamanda bu iki önermenin her birini ayrı ayrı ileri
35 sürmek demektir. Dolayısıyla teker teker imkânsız olduklarına
1012 b göre, onların birlikte imkânsız olmaları zorunludur. Bir başka neden: Şüphesiz aynı zamanda doğru olamayan çelişik önermeler vardır.[2] Öte yandan hepsinin yanlış olması mümkün olmayan çelişik önermeler vardır (ancak yukarda söylediklerimizden,[3] bu sonuncu durum daha fazla mümkün gibi görünmektedir). Bununla birlikte bu görüşleri savunan bütün filozoflara, daha önceki tartışma-
5 larımızda da işaret ettiğimiz gibi,[4] bir şeyin var olup olmadığını savunup savunmadıklarını değil, kullandıkları kelimelerin bir anlamı olup olmadığını sormamız gerekir. Çünkü böylece özellikle doğru ve yanlışın ne anlama geldiğini belirleyerek bir tanımdan hareketle tartışmaya girişmemiz mümkün olur. Şimdi eğer tasdik edilmesi doğru olan şey, inkâr edilmesi yanlış olan şeyden başka bir şey değilse, her şeyin yanlış olması imkânsızdır. Çünkü çelişkinin iki parçasından birinin doğru olması zorunludur. Yine eğer her
10 şeyin ya tasdiki, ya inkârı zorunlu ise her iki önermenin yanlış olması imkânsızdır. Çünkü çelişkinin iki parçasından sadece biri yanlıştır.[5] O halde bu görüşlerin tümüne, o kadar sık tekrarlanmış olan kendi kendilerini ortadan kaldırdıkları eleştirisi[6] yönelti-

1) Ki bu önerme, yanlış bir önermedir. O halde herşey. yanlış olabilir. Krş. St. Thomas, s. 216, not 737.

2) Örneğin Güneş'in hareket ettiği ve Güneş'in hareket etmediği önermeleri (Alek., 299, 19)

3) Şu şekilde anlamak gerekir: "Herakleitos ve Anaksagoras'ın öğretileri hakkında yukarda söylediklerimizden". Onlar, şüphesiz her şeyin doğru olduğunu kabul ettirmekten çok her şeyin yanlış olduğunu kabul ettirmeye yönelmektedirler: Herakleitos'a göre şeylerin sürekli akışı, Anaksagoras için ise evrensel karışım, herhangi bir doğruyu ifade etmeye engel olmaktadır. (Alek., 338, 17-22).

4) 4. 1006 a 18 vd. – 6. 7. satırları Alek.'dan (338, 30-14) esinlenerek hafif bir biçimde şerh ediyoruz.

5) 11-13. satırları şöyle anlamak gerekir: Sonra her şeyle ilgili olarak eğer üçüncü bir halin imkânı söz konusu olmaksızın ya tasdik, ya da inkâr etmek zorunluysa, her iki önermenin de yanlış veya doğru olması imkânsızdır. Çünkü çelişkinin sadece bir parçası yanlıştır (diğeri doğrudur). Aristoteles burada üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini kullanmaktadır. Krş. Alek., 349, 9 vd.

6) Özellikle krş. *Theaitetos*, 171 a vd.

15 lebilir. Gerçekten de her şeyin doğru olduğunu söyleyen bir insan, bu kendi iddiasına karşıt olan iddianın da doğru olduğunu söylemek zorundadır. (Çünkü ona karşı çıkan, bu önermenin doğru olmadığını söylemektedir.) Her şeyin yanlış olduğunu söyleyen de aynı zamanda bu kendi söylediğinin de yanlış olduğunu söylemek durumundadır. Eğer birincisi sadece kendisininkine karşıt olan önermenin doğru olmadığını, ikincisi yalnız kendi önermesinin yanlış olmadığını ileri sürerek istisnalar kabul ederlerse, onların gerek doğru, gerekse yanlış önermelerle ilgili olarak sonsuz sayıda is-
20 tisnaları kabul etmeleri gerekir. Çünkü doğru önermenin doğru olduğunu söyleyen önermenin kendisi doğrudur ve bu süreç bizi böylece sonsuza kadar götürür.[1]

Sonra[2] gerek her şeyin hareketsiz olduğu, gerekse her şeyin hareketli olduğunu ileri sürenlerin doğruyu söylemedikleri açıktır. Çünkü eğer her şey hareketsiz olursa, bazı önermelerin ezeli-ebedi olarak doğru, bazılarının ise ezeli-ebedi olarak yanlış olmaları gerekir. Oysa şeylerin bu bakımdan değiştiği açıktır. Çünkü herşeyin
25 hareketsiz olduğunu söyleyen kişinin kendisi bir zamanlar var değildi ve bir başka zaman da artık var olmayacaktır. Eğer bunun tersine her şey hareketli olursa, hiçbir şey doğru olamaz. O halde her şeyin yanlış olması gerekir. Ancak bunun da imkânsız olduğunu gösterdik.[3] Sonra[4] değişen şeyin, bir varlık olması[5] zorunludur. Çünkü değişme, bir şeyden bir şeye doğrudur. Nihayet her şeyin bazen hareketsiz, bazen hareketli olduğu ve hiçbir şeyin ezeli-ebedi olmadığı da doğru değildir. Çünkü harekette olan şeyleri ha-
30 reket ettiren bir şey vardır ve bu hareket ettiricinin kendisi[6] hareketsizdir.

---

1) "Tek bir yanlış önermenin varlığı, varlıklarını vazetmek ve yanlış olduklarını kabul etmek zorunda oldukları başka sonsuz sayıda yanlış önermenin varlığını gerektirir. Tek bir doğru önermenin varlığı, aynı şekilde sonsuz sayıda doğru önermelerin varlığını gerektirir" Colle, 155. Örneğin "Sokrates oturmuştur" önermesinin doğru olduğunu kabul edelim. "Sokrates'in oturmuş olduğu doğrudur" önermesinin doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla "Sokrates'in oturmuş olduğunun doğru olduğu doğrudur" önermesinin doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir ve bu böylece sonsuza kadar gider. "Sokrates oturmuştur" önermesinin yanlış olduğunu kabul ettiğimizde de sonsuza giden bir süreç söz konusudur. Krş. Alek., 341, 12 vd.

2) Aristoteles, biraz önce diyalektik olarak kanıtladığı şeyi şimdi Fizik'e uyguluyor.

3) O halde her şey, hareketli değildir (Askl., 301, 8).

4) Her şeyin hareketli olmadığını gösteren diğer kanıt.

5) Ve değişmenin maddesi olarak devam etmesi – Bonitz, 217.

6) Tanrı – Krş. Bonitz, 217.

V. KİTAP (Δ)

1. Bölüm <İlke>[1]

"İlke"[2] şu anlamlara gelir 1) Bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası: Örneğin bir doğrunun veya yolun 35 her iki ucu, bir ilkedir. 2) Her şeyle ilgili en mükemmel hare- 1013 a ket noktası: Örneğin bilimde bile bazen bir konuyu incelemeye, bu konunun ilk noktasından veya başından değil, onu en kolayca inceleyebileceğimiz bir noktadan başlamamız gerekir. 3) Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası[3] olarak meydana 5 getiren ilk şey: Örneğin bir geminin omurgası veya bir evin temeli. Hayvanlara gelince bazıları[4] yüreğin, bazıları[5] beynin, daha başka bazıları da diğer bir kısmın böyle bir şey olduğunu düşünürler. 4) Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ve değişmenin doğal başlangıç noktası: Örneğin bir çocuğun anne ve babasından, savaşın hakaretten çıkmasında olduğu gibi. 5) Bilinçli

---

1) Δ Kitabının bütün bölümlerinde anlamı açıklığa kavuşturmak için, Aristoteles tarafından incelenen terimlerin farklı anlamlarını numaralarla birbirlerinden ayırdık. Özellikle zor olan bazı bölümlerle ilgili olarak her zaman açık bir biçimde görülmeyen plan hakkında kısa açıklamalar da verdik.

2) "Arkhe", *ilke, hareket noktası, başlangıç terimi, başlangıç* anlamındadır. O. "aitia", "aition" ve bazen de (örneğin B, 3, 998 a 23) "stoikheion" ile aynı anlamdadır. Ancak çoğunlukla "arkhe", "stoikheion"dan ayrılır; "stoikheion", daha tam olarak "öğe"yi ifade eder. "Stoikheion", "aition enyparkhon"dir, yani "içkin neden"dir; buna karşılık "arkhe", "aition tou ektos"dur, yani "dış, aşkın neden"dir. [Böylece sırasıyla İdeaların formel ve maddi nedenleri olan, Bir olan ve Büyük ve Küçük olan, aslında "öğeler"dir (stoikheia)] – "Arkhe" ile "stoikheion" arasındaki ilişkilerle ilgili olarak krş. Ps. – Alek., 2-3 (Δ, 4, 1070 b 23 üzerine). Bonitz'e de bkz. 225-26. Bu kavramla ilgili olarak şunlara da bkz. Diels, *Elementum*, s. 24; Rivaud, *Le Probl. du Dev.*, s. 96; Waitz, I, 457-459 – "Arkhe"nin asli anlamı "başlangıç"tır.

3) "Öğe" (stoikheion) kavramı ile "ilke" arasındaki farkla ilgili olarak bir yukarki not ve krş. Bonitz'le (218).

4) Empedokles, Demokritos ve Aristoteles'in kendisi (*Hayvanların Kısımları*, II, 2, 647 a 31).

5) Alkmeon, Platon (*Timaios*, 44 d).

10 iradesiyle(1) hareket edeni, hareket ettiren; değişeni, değiştiren şey: Örneğin şehirlerde yargıçlar, oligarşiler, monarşiler, tiranlıklarla sanatlar, özellikle mimari sanatlar(2) "ilkeler" (arkhai) diye adlandırılırlar. 6) Nihayet bir şeyin bilgisinin ken-
15 disinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir. Örneğin öncüller,(3) kanıtlamaların ilkeleridirler. "Neden" kavramı da aynı sayıda, farklı anlamlarda kullanılır; çünkü her neden, bir ilkedir. Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır. Ancak bu ilkelerin bazısı şeylerin içindedir, bazısı ise
20 onların dışındadır. Bundan dolayı bir şeyin doğası,(4) bir ilkedir. Aynı şekilde bir şeyin öğesi, düşünce, irade, formel töz de birer ilkedirler. Nihayet bunlara ereksel nedeni de eklememiz gerekir: Çünkü iyi olan ve güzel olan, birçok şeyin gerek bilgisi, gerekse hareketinin ilkesidir.

---

1) "proairesis", asıl anlamında akla, düşünüp taşınmaya dayanan bilinçli seçimdir. Onu ne "oreksis", ne de "boulesis"le karıştırmamak gerekir. "Oreksis", arzudur ve o, "epithymia", "thymos" ve "boulesis"in türlerini teşkil ettiği, cinstir. "Epithymia", akıl-dışı iştah kör arzudur. "Thymos", belli bir ölçüde akla uymakla birlikte şiddetinden ötürü onu tanımama durumuna giren cesaret, itkidir. "Boulesis", akılsal, ölçüp biçmeye dayanan arzudur. "Boulesis", "proairesis"e yakındır; ancak bu sonuncu yalnızca mümkün ve faaliyet alanımız içine giren nesneleri konu olarak alır (*Nikh. Ahlakı*, III, 4, 111 b 19 vd.). O halde boulesis" asıl anlamında irade değildir (asıl anlamında irade daha çok "bouleutike oreksis" diye adlandırılan "proairesis"tir); o, akıl tarafından belirlenmiş olan ereğe yönelmesi bakımından arzudur. "Proairesis", bundan başka, hedeflenen amacı gerçekleştirmenin araçlarını tesbit eden düşünüp taşınma tarafından belirlenmiş olması bakımından arzudur – Aristoteles'in terminolojisinde "to proaireton", tercihin, seçimin konusu, "to orekton", arzunun konusu, arzu edilebilir şey ("to proton orekton", arzu edilen birinci şey, yani Tanrı); "to orektikon", arzu yetisi anlamını ifade eder.

2) Sanatlar, özellikle "mimari" (arkhitektonikai) sanatların ilkeler olmalarının (krş. A, I, 981 a 30) nedenleri hakkında bkz. St. Thomas, s. 252, not 758. – 12. satırda "arkai" ile yapılan kelime oyunu, çevrilemez. "Arkhe" kelimesinin "başlangıç" anlamı ile birlikte "emir, yetki" anlamına geldiği bilinmektedir.

3) 16. satırdaki "pyhothesis", (bkz. B, 2, 996 28'le ilgili not) "öncül, koşul" (protasis) anlamındadır (krş. Bonitz, *Ind. Arist.*, 756 b 59 ve 797 a 15). "Hipotezler" (hypotheseis), doğrudan doğruya, herhangi bir kanıtlama olmaksızın bilinen "doğrudan ilkeler"dir (amesoi arkhai) (Alek., 346, 25 vd.).

4) Yani şeyin maddesi (Alek., 347, 11). Doğa ve öğe, içkindirler. Diğer ilkeler, şeyin dışındadırlar. – 21. satırdaki "ousia", "form" anlamındadır (aynı yer, 347, 16. "Ousia"nın bu anlamı ile ilgili olarak krş. A, 3, 983 a 27 ile ilgili not).

2. Bölüm < Neden >[1]

"Neden" şu anlamlara gelir: 1) Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde: Örneğin tunç, heykelin; 25 gümüş, bardağın nedenidir. Aynı şekilde tunç ve gümüşün cinsleri, nedendirler.[2] 2) Form veya model, yani özün tanımı[3] ve cinsleri (örneğin 2/1 oranı ve genel olarak sayı,[4] oktavın nedenleridir), tanımın içinde bulunan kısımlar. 3) Değişmenin 30 veya sükunetin kendisinden başladığı ilk ilke: Örneğin bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir. Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin nedenidir.[5] 4) Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey: Örneğin sağlık, gezinti yapmanın nedenidir; çünkü "insan niçin gezinti 35 yapar" sorusuna, "sağlıklı olmak için" cevabını veririz ve bunu derken de bu olayın nedenini açıkladığımızı düşünürüz. Bu, kendisinden bir başkası tarafından hareket ettirilip, hareket etti- 1013 b rici ile erek arasında bir aracı rolü oynayan her şey için de geçerlidir. Örneğin zayıflama, müshil alma, ilaçlar veya aletler, sağlığın nedenleridir. Çünkü bütün bu araçlar, bir amaç için kullanılırlar. Bazıları araç, diğerleri eylemler olmaları bakımından birbirlerinden ayrılırlarsa da bütün bu nedenler bir erek için vardırlar.

"Neden" kelimesinin pratik olarak bütün anlamları bunlardır ve nedenlerin bu anlam çeşitliliği, gerek bir ve aynı nesney-

---

1) Bu bölüm hemen hemen kelimesi kelimesine *Fizik*, II, 3, 194 b 23-195 b 21'i tekrar etmektedir. Krş. Hamelin, *Phys.*, II, s. 83 vd., Bonitz'e göre (221), bu bölümün, ister Aristoteles'in kendisi, isterse yayıncıları tarafından *Fizik*'ten çıkarılmış ve buraya nakledilmiş olduğuna şüphe yoktur.

"Aition" (veya "aitia") terimi, *neden, sebep*, genel olarak *motif* anlamındadır. O, çoğu kez "arkhe" ve "stoikheion"la aynı anlamdadır. – "proton aition" (prote aitia), bazen ilk nedeni, ilk hareket ettiriciyi, Tanrı'yı; bazen yakın nedeni, esere en yakın nedeni, bazen bir şeye has olan ilk nedeni, en uzak nedeni ("to akrotaton aition"la aynı anlamda) ifade eder. İlk nedenler, dört neden (maddi, fail, formel ve ereksel), "hai protai aitiai, ta eks arkhes aitia", ilineksel (kata symbebekos) nedenlerin zıddıdırlar. – "aitiaton", nedenin sonucu olan şey, eser; "anaition", neden olmayan şeydir. – "aition enyparkhon" (içkin neden), genel olarak "madde" anlamına gelir. Ancak bazen "form"u da ifade eder. O, "to ektos"un (dış, aşkın nedenin) zıddıdır (örneğin fail neden veya hareket ettirici nedenin, yani "aition poietikon"un).

2) Maddi neden – cins, madendir (Bonitz, 222).

3) Formel neden.

4) Oktavın formu, 2/1 oranıdır ve *sayı*, ikiliğin cinsidir.

5) Fail veya hareket ettirici neden.

5 le ilgili olarak bir çok nedenin – hem de ilineksel olmayan anlamda nedenin – nasıl olabileceğini (örneğin heykelin başka bir bakımdan değil, heykel olması bakımından nedenleri, heykeltraşın sanatı ve tunçtur; ancak bu ikisi, aynı anlamda nedenler değildirler. Onlardan biri maddi neden, diğeri hareket ettirici neden anlamında nedendir), gerekse şeylerin nasıl karşılıklı olarak birbirlerinin nedenleri olabileceklerini (örneğin idman, vücut sağlığının; vücut sağlığı da idmanın nedenidir; ancak bu ikisi
10 aynı bakımdan neden değildirler. Birincisi hareketin ereği, diğeri ise onun kaynağı olmak bakımından nedendirler) açıklar. Ayrıca tek bir şey, karşıt sonuçların nedeni olabilir; çünkü varlığı herhangi bir sonucun nedeni olan şeyin yokluğunun bazen onun karşıtı olan bir sonucun nedeni olduğu söylenir. Örneğin bir geminin kazaya uğramasının nedeninin, dümencinin yokluğu olduğunu söyleriz (çünkü dümencinin varlığı, onun kurtul-
15 masının nedeni olacaktı). O halde bu her iki neden, yani dümencinin varlığı ve yokluğu, hareketin kaynağı olmak bakımından nedendirler.

Bu saydığımız nedenlerin tümü, açık olarak, dört grupta toplanmaktadır: Hecelerle ilgili olarak harfler, yapma şeylerle ilgili olarak onların maddesi, cisimlerle ilgili olarak Ateş, Toprak
20 ve bütün diğer öğeler, bütünle ilgili olarak parçalar, sonuçla ilgili olarak öncüller, bu birincilerin kendilerinden meydana geldikleri şeyler olmaları anlamında nedenlerdir. Ancak bunlar arasında bir kısmı, örneğin parçalar dayanak, özne (substratum) olarak,(1) diğerleri, yani bütün, bileşim ve form ise öz olarak(2) nedenlerdir. Tohum, hekim, bir karar veren ve genel olarak fai-
25 le gelince, onların tümü hareket ve sükunetin kaynağı olmaları anlamında nedendirler.(3) Geri kalanlar ise başka şeylerin ereği ve iyiliği olarak nedendirler. Çünkü başka şeylerin kendisini elde etmek için var oldukları şey, en iyi olandır ve o, bu başka şeylerin ereğidir. Bu ereği Kendinde İyi veya görünüşte İyi olarak adlandırmamız herhangi bir şey farkettirmez.(4)

1) Maddi neden.
2) Formel neden.
3) Fail neden.
4) Erek, sadece iyi olduğu düşünülen bir şey olabilir (Askl., 306, 17). Gerçek İyi ile görünüşte İyi arasındaki ayrımla ilgili olarak krş. *Topikler*, VI, 8, 146 b 36.

O halde nedenler bunlardır ve onların türlerinin de sayısı budur. 30 Nedenler çeşitli tarzlarda kendilerini gösterebilirler. Ancak bu tarzlar birkaç ana grupta toplanabilir. Böylece nedenler farklı bakımlardan birbirlerinden ayrılabilirler ve aynı türden olan nedenler içinde bile bazısı önce, bazısı sonra gelir. Örneğin sağlığın nedeni hem hekim, hem de genel olarak meslek sahibidir. Oktavın nedeni hem 2/1 oranı, hem de sayıdır ve özel bir nedeni içeren sınıflar, her zaman özel eserin 35 nedenleridir. Sonra ilineksel anlamda nedenler ve onları içine alan sınıflar da vardır. Örneğin bir anlamda heykelin nedeni, heykeltraştır; 1014 a bir başka anlamda ise Polyklitos'tur. Çünkü heykeltraş'ın Polyklitos olması ilineksel bir şeydir. Sonra ilineksel şeyleri içine alan sınıflar da nedendirler. Örneğin "insan" veya daha genel olarak "hayvan", heykelin nedenidir. Çünkü Polyklitos bir insandır ve insan bir hayvandır. Sonra heykelin nedeninin Polykliros veya insan değil de "beyaz 5 olan" veya "müzisyen" olduğunun söylenmesinde olacağı gibi bu ilineksel anlamda nedenlerin kendilerinin de bir kısmı daha uzak, diğerleri daha yakın nedenlerdir.[1] Bütün bu nedenler – ister asıl anlamda isterse ilineksel anlamda nedenler söz konusu olsunlar – bilkuvve veya bilfiil nedenler olarak da ortaya çıkabilirler: Örneğin mesleği ev yapmak olan bir mimarla fiilen bir ev yapan mimarda olduğu gibi. Aynı kural, nedenleri nedenler olan şeyler bakımın- 10 dan da geçerlidir.[2] Örneğin bir şey, şu somut heykelin veya basit olarak heykelin veya genel olarak imgenin, şu somut bireysel tuncun veya tuncun veya genel olarak maddenin nedeni olarak adlandırılabilir. İlineksel eserlerle ilgili olarak da bu aynı şey söz konusudur. Nihayet ilineksel anlamda nedenlerle, asıl anlamında nedenler, bir yandan Polyklitos, öte yandan heykeltraş demeyip 15 "heykeltraş Polyklitos" dediğimizde olduğu gibi, aynı kavramda birleşmiş olabilirler.

Bununla birlikte nedenlerin bütün bu biçimleri özet olarak, her biri iki anlamda olmak üzere altı tanedir. Çünkü nedenler A) ya birey olarak veya cins olarak veya ilineksel anlamda veya ilineksel olanı içine alan cins olarak veya bunların birleşmesi

1) Çünkü *Polyklitos* en yakın; *insan,* daha uzak; *müzisyen ve beyaz* daha da uzak nedendirler. Aristoteles'in örnek olarak verdiği Polyklitos, ünlü "canon"un yapıcısı olan heykeltraştır. 490'a doğru Sicyone veya Argos'ta doğmuştur. Sanatçı olduğu kadar kuramcı da olan Polyklitos'u, Diels (*Vorsokr.*, 28. Bölüm), Pythagoras'ın okuluna bağlamaktadır.

2) 10. satırdaki "epi hon aitia ta aitia" ifadesi, "aitiata", yani nedenin eseri olan şeyler (causata), eserlerle aynı anlamdadır (krş. Sylv. Maurus, 115).

olarak veya ayrı başına her biri olarak nedendirler[1] ve B) bu altı durumdan her biri de bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki biçimde göz
20 önüne alınabilir.[2] Ancak onlar arasında şu fark vardır ki bilfiil ve bireysel nedenler, nedenleri oldukları şeylerle aynı zamanda vardırlar veya yokturlar (örneğin şu hastayı tedavi eden şu hekim veya şu inşa edilmiş evi yapan şu mimar gibi). Buna karşı-
25 lık bilkuvve nedenler her zaman böyle değildirler: Çünkü evle mimar aynı zamanda ortadan kalkmazlar.

3. Bölüm < Öğe >[3]

"Öğe" kelimesi, 1) Bir şeyin içinde bulunan, onu meydana getiren ve tür bakımından başka türlere bölünemeyen ilk şey anlamına gelir.[4] Örneğin kelimenin öğeleri, kelimenin kendilerinden meydana geldiği ve en sonunda kendilerine bölündüğü kısımlardır. Bu kısımlar, artık tür bakımından kendilerinden farklı öğelere bölünmeleri
30 mümkün olmayan kısımlardır. Bölündükleri takdirde, bir su parçasının gene su olması gibi, bu parçalar da kendileriyle aynı türden olacaktır (oysa bir hecenin parçası, hece değildir). Aynı şekilde cisimlerin öğelerinden söz eden filozoflar,[5] cisimlerin kendilerine bölündük-

---

1) Bu altı tür neden o halde şunlardır: Bireysel neden (heykelle ilgili olarak heykeltraş), bireysel nedenin cinsi (sanatkâr), ilineksel neden (Polyklitos), ilineksel nedenin cinsi (insan), bireysel nedenle ilineksel nedenin bir araya gelmesi (heykeltraş Polyklitos), bireysel nedenle ilineksel nedenin cinsinin birleşmesi (sanatkâr insan.)

2) Bölümün sonunun tümünün kendisine bağlandığı bu ikinci genel bölme ile ilgili olarak açıklamaları son derecede ayrıntılı olan St. Thomas, s. 261, not 794'e bkz.

3) "Stoikheion" terimi başlangıçta *sıraya konmuş, dizilmiş nesne* ("to systoikha", "systoikhia": bir araya getirme, düzenleme kelimeleri de bundan çıkmaktadır. Krş. A, 5, 586 a 23 ile ilgili not), *alfabenin harfi* anlamına gelmekteydi. "Öğe" anlamında belki ilk önce Platon'da (Eudemos'a göre: Simplikius, *in Phys.*, 7, 13, Diels; Ayrıca *Theaitetos*, 201 e'ye bkz.), ancak özellikle Aristoteles'in eserlerinde ortaya çıkmaktadır ve eğer, sonunda öğe anlamına kullanılmaya başlanmışsa. bunun nedeni hiç şüphesiz Demokritos'un, kanıtlamalarını ortaya koymak için örnekler olarak alfabenin harflerini kullanmış olmasıdır (krş. Diels, *Elementum.*, s. 58 vd.). Ne olursa olsun, "stoikheion", "arkhe"ye, yani şeyin dışında olan ilkeye (bkz. yukarıda 1. bölüm) karşıt olarak. içkin öğe, şeyi meydana getiren parça anlamına gelmektedir. Ancak bildiğimiz gibi bu iki kelime, aralarında bir ayrım yapılmaksızın her biri yerine de sık sık kullanılmıştır. "Stoikhieon" kelimesi ilk olarak Empedokles'in sözünü ettiği anlamda "dört öğeden biri"ni (ta prota somata) de ifade eder. Geometri'de öğeler, kavramlar, önermelerin aksiyomları, postülaları, hipotezleridir (diagrammata).

4) Krş. Z, 17, 1041 b 12; *Poetika*, 20, 1456 b 20 (Bonitz. 227).

5) Doğa Filozofları.

leri en son kısımlara bu adı vermektedirler. Bu kısımlar artık farklı türden diğer cisimlere bölünmeleri mümkün olmayan kısımlardır. İster bir, isterse çok olsunlar, işte bu yapıda
35 olan şeyleri onlar öğeler olarak adlandırmaktadırlar. – Geometrik kanıtlamaların öğeleri[1] denen şeylerle, genel olarak kanıtlamanın öğeleri de hemen hemen benzer bir özellikte-dirler. Çünkü her biri birçok kanıtlamanın temelinde olan
1014 b ilk kanıtlara, kanıtlamanın öğeleri denir. Biri orta terim ödevi gören üç terimden meydana gelen birincil kıyaslar,[2] bu yapıdadırlar.

Bu noktadan hareketle, anlam genişlemesi sonucunda "öğe"den 2) bir ve küçük olduğundan ötürü birçok şeye yarayan şey de anlaşılmaktadır. Bundan dolayı küçük, basit,
5 bölünemez olana "öğe" denmektedir. Bundan da en tümel kavramların[3] öğeler oldukları sonucu çıkmaktadır (çünkü onların her biri bir ve basit olduğundan ya bütün varlıklarda[4] veya onların çoğunda içerilmiş bulunur). Yine bundan dolayı bazı filozoflar Bir olan'ı ve Nokta'yı ilkeler olarak kabul etmektedirler.[5] Böylece adlandırılan cinsler, evrensel ve
10 bölünmez olduklarından (çünkü onların tanımı yoktur),[6] bazıları cinslerin öğeler, hatta ayrımdan daha fazla öğeler olduğunu (çünkü cins, daha geneldir) ileri sürmektedirler. Gerçekten ayrımın olduğu yerde cins onunla birlikte bulunur. Ama cinsin olduğu yerde, ayrım onunla birlikte bulun-
15 maz.[7] "Öğe" kelimesinin bütün anlamlarında bulunan ortak özellik, her varlığın öğesinin onun meydana getirici ve içkin ilkesi olmasıdır.

---

1) "Diagramma" ile ilgili olarak krş. Yukarda B, 998 a 25 ile ilgili not.

2) Aristoteles 1014 b 2. satırdaki "syllogismoi hoi protoi"dan. sorit'lere karşıt olarak "basit kıyaslar"ı kastediyor (Waitz, I, 450; Bonitz, 227; Ross, I, 295); Alek., (356, 22) ve Askl.'un (308, 2) düşündükleri gibi birinci figürden kıyasları kastetmiyor.

3) Başka deyişle en yüksek cinslerin (to anotato gene). (Alek.. 355. 30).

4) Örneğin öz ve birlik kavramı (krş. B, 3, 998 b 20).

5) Sırasıyla sayının ve doğrunun ilkeleri.

6) "En yüksek cinsler (summa genera), cins ve ayrıma bölünemezler, dolayısıyla tanımlanamazlar – Metinle ilgili olarak krş. Bonitz, 227 -228.

7) Cins ve ayrım arasındaki ilişkilerle ilgili olarak krş. *Topikler*. IV, 2, 122 b 15 ve yukarda B, 3. 998 b 14 vd. (notları ile birlikte).

4. Bölüm < Doğa >(1)

"Doğa" şu anlamlara gelir: 1) Büyüyen şeylerin meydana gelişi: Örneğin "physis"in y'sini birinin uzun olarak telaffuz etmesinde olacağı gibi.(2) 2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öğe.(3) 3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. Bir varlığın kendisinden başka bir varlıkla te-
20 ması ve doğal birleşmesi yoluyla veya embriyonlarda olduğu gibi onunla organik olarak yapışık bir halde bulunması sonucunda kazandığı büyümeye, doğal büyüme denir. Doğal birleşme, temastan farklıdır; çünkü bu sonuncu durumda, temasın kendisinden başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Oysa doğal birleşmede her iki varlıkta bir ve aynı olan bir şey vardır ki bu şey, basit bir temas yerine gerçek bir kaynaşmayı meydana getirir ve varlıkları, nitelik bakımından
25 olmamakla birlikte, nicelik ve süreklilik bakımından tek bir şey kılar.(4) 4) Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir. Bu ilk madde, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir.(5) Örneğin tuncun, heykelin ve tunçtan yapılan şeyle-
30 rin; tahtanın, tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür.(6) Doğal şeylerin öğelerinin de – bu öğeler olarak

---

1) Aristoteles'te "doğa" (physis) ile ilgili olarak şunlarla da krş. *Fizik*, II. 1; Rivaud, *Le Probl. du Dev.*, s. 261; Mansion, *Introd. à la Phys. Arist.*, s. 20 vd. Çok karmaşık olan bu önemli kavram hakkında *Vocab. de la Philos.*, *V. Nature*, II, s. 503 vd.na, özellikle 507. sayfadaki eleştirisel kısma ve Pauly-Wissowa'da Leisegang'ın makalesine ("*Physis*", vol. 39, (1941), col. 1130-1164) de bakmak yararlı olacaktır. – Genel olarak "physis", Aristoteles için, aynı zamanda hem değişmeyi, hem de değişmenin temelinde olan devamlılığı açıklayabilecek biçimde oluş ve oluşun dayandığı ilkelerdir ("*Fizik*"in II. kitabına bkz.).

2) "Büyüme" anlamına gelen "phytestai"nın çoğu biçiminde olduğu gibi.

3) Doğal varlıkların ilk maddesi (Alek., 357, 13 vd.) veya belki tohum (Ross, I, 296).

4) Bu kavramlarla ("haphe", "symphysis", "synekheia") K, 12, 1069 a 5-12'de tekrar karşılaşılacaktır. – "Haphe" ("haptesthai": *temasa, ilişkiye girmek, temas halinde olmak*; "haptos": *temas edilen, dokunulan*) "*temas*" demektir. O, *doğal* ve *organik birlik, aynı doğada olma* anlamına gelen "symphysis"ten farklıdır. ("Symphyein": *doğal bir birlik olmak*; "symphytos": *doğal olarak bir şeyde var olan*; "ta symphyta": *Hayvanı meydana getiren kısımlar*; "symphyes": *Doğal olarak aynı türden olan*. – Bu pasajla ilgili olarak krş. Alek., 358, 32-34.

5) Aristoteles şeyin yakın maddesini kastediyor (Alek., 358-37).

6) Maddenin şu veya bu belli bir forma dönüşümü içinde.

ister Ateş, ister Toprak, ister Hava, ister Su, ister başka herhangi bir benzeri ilke, ister bu öğelerden birkaçı veya nihayet ister onların tümü kabul edilsin – bu anlamda onların doğaları oldukları
35 söylenir. 5) Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir.[1] Doğanın, başlangıçta bulunan bileşim olduğunu ileri sürenlerin veya Empedokles gibi

1015 a Hiçbir varlığın bir doğası yoktur.
Var olan sadece karışım ve karışanların ayrılmasıdır.
Doğa, insanlar tarafından verilen bir addan başka bir şey değildir.[2]

diyenlerin ona verdikleri anlam budur. Bundan dolayı, doğal bir tarzda var olan veya varlığa gelen her şeyin, kendisinde oluş ve varlığın doğal ilkesini taşıdığı halde, bir form veya yapıya sahip olmadığı
5 sürece, henüz doğası olmadığını söyleriz. Doğal bir nesne,[3] o halde, hayvanlar ve kısımlarında olduğu gibi, madde ve formun birleşmesinen meydana gelir. Ve sadece ilk madde, doğa değildir (o, iki bakımdan ilktir: Ya nesnenin kendisiyle ilgili olarak veya mutlak anlamda.[4] Örneğin tunçtan yapılan nesnelerde tunç, bu nesnelerle ilgili
10 olarak ilktir. Mutlak bakımdan ilk olana gelince o, bütün eriyen cisimlerin sudan meydana geldiklerinin kabul edilmesi durumunda, hiç şüphesiz sudur), form veya töz[5] de doğadır. Çünkü o oluşun ereği-

---

1) 36. satırdaki "ousia" kelimesi, 1015 a 6 vd.nın da işaret ettiği üzere, madde ve forma ayrılmasından önce madde ve formdan meydana gelen başlangıçtaki bileşim anlamında kullanılıyor görünmektedir. Bu bileşim forma bürünmediği sürece "doğa", keyfi olarak verilen bir addan başka bir şey değildir. (krş. De Corte, *Chronique d'Hist. de la Philos. ancienne*, Revue de Philosophie, 1933, s. 623. Bu eserin ilk baskısının kritiği).

2) Fragm. 8, Diels (Ritter et Prell., 165). Ancak Aristoteles onu tam olarak zikretmiyor. Bu pasajda Aristoteles "physis"i *doğa* anlamında yorumluyor. Ancak eski ve yeni yorumcuların çoğunluğuna göre "physis", "genesis" (*oluş, meydana geliş*) anlamındadır (krş. Tannery, *Pour l'Hist. de la sc. hell.*, 2. baskı, Dies, s. 339). 2. satırdaki "değiş tokuş, teati" anlamına gelen "diallaksis"e gelince, o burada "ayrılma" ile (diakrisis) aynı anlamdadır. Ps.-Ar. *de Met. Xenoph. et Gorg.*, 975 b 15 – *Timaios*, 58 d ile de krş.

3) "Syntheton", bileşik, somut varlık.

4) Burada ilk doğadan, mutlak anlamda ilk maddeyi, yani belirlenmemiş olan kuvveyi değil, yine ilk diye adlandırılan, şeyin *yakın* maddesine nisbetle göreli olan ilk maddeyi anlamak gerekir. Böylece tunç, şeyin yakın maddesidir ve su – suyun kendisinin tuncun maddesi olduğu kabul edilirse – onun uzak maddesidir. (Alek., 359, 25 vd.).

5) "Syntheton"un, yani somut bileşik varlığın ana öğesi olmak bakımından (çünkü form, belirleyen ve özelliğini veren ilkenin kendisidir) – O halde "doğa", her şeyden önce formdur: ancak

dir. 6) "Doğa" kelimesi, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir "doğa" olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.[1]

Bütün bu söylediklerimizden ilk ve temel anlamda doğanın, 15 kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştır.[2] Çünkü maddenin doğa adını almasının nedeni, bu kabul etme yeteneğine sahip olmasıdır. Oluş ve büyüme süreçlerinin doğa diye adlandırılmalarının nedeni de bu süreçlerin ondan çıkmalarıdır. Ve doğal varlıkların kendilerinde taşıdıkları bu hareket ilkesi, onlarda ya bilkuvve veya bilfiil bir durumda bulunur.

5. Bölüm < Zorunlu >

20 "Zorunlu"[3] sözcüğü şu anlamlara gelir: 1) Bir koşul olarak kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler.[4] Örneğin solunum ve yiyecek bir hayvan için zorunludur. Çünkü o, onlar olmaksızın var olamaz. 2) Kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği, ne de varlığa gelebileceği veya kötünün ne uzaklaştırılabileceği, ne de ortadan kaldırılabileceği koşullar. Örneğin ilaç almak hasta olmamak için, bir insanın Aigina'ya yelken açması parasını alabilmesi için zorunludur. 3) Zorunlu, 25 zorla yapılan şey ve zorlama anlamına da gelir. Yani o, arzu ve bilinçli seçime karşı çıkan, onlara engel olan şeydir. Çünkü zor-

---

form, maddeden ayrılamaz olduğundan madde de doğadır. "Doğa" kavramının taşıdığı çift anlamlılık buradan kaynaklanmaktadır. *Fizik*'in aşağıdaki pasajı bu çift anlamlılığı iyi bir biçimde ortaya koymaktadır: "Doğa, form ve madde olmak üzere iki anlama geldiğinden, onu basık burnun özünü incelediğimiz gibi incelememiz gerekir. Yani bu tür şeyler ne maddeden bağımsızdırlar, ne de sadece maddi olarak tanımlanabilirler" (*Fizik*, II, 194 a 12-15).

1) 12. satırdaki bu son cümlenin yorumlanması güçtür ve metnin bozuk olması mümkündür. Bununla birlikte bizce Aristoteles'in gerçek düşüncesi, biraz önce doğal şeyler hakkında söylediklerini yapma şeylere (artefacta) de teşmil etmektir.

2) Aristoteles "physis"in bütün anlamlarını, temel anlamına indirgiyor. Bu anlama *Fizik*'te verilmiş olan doğa tanımı yaklaştırılabilir: "Doğa, kendisinde araçsız olarak özü gereği bulunduğu, ilineksel olarak bulunmadığı şeyde, bu şeyin hareket ve sükûnetinin bir ilkesi veya nedeni olan şeydir" (*Fizik*, II, 1, 192 b 20).

3) "Zorunlu"nun (anankaion) farklı anlamları için Λ, 7, 1072 b 11'e de bkz. – Leblond'un *Hayvanların Kısımları*'nı neşrinde s. 134-136'da bulunan ilginç bir notuna da bkz.

4) 20. satırdaki "synaiton" bir koşul, yardımcı bir neden, eserin gerçekleşmesinde zorunlu olmakla birlikte asıl anlamında bir neden olmayan şey anlamına gelmektedir.

la yapılan şeye zorunlu denir. Bundan dolayı da, o Evenos'un dediği gibi, acı vericidir:[1]

> "Zorunluluğun doğurduğu her eylem, doğal olarak üzücüdür."

30 Sophokles'in dediği gibi şiddet de bir zorunluluktur:

> "Bunu yapmaya beni zorlayan, şiddettir".[2]

Zorunlulukta sert, yolundan döndürülemez bir şey kavramı vardır. Bu, doğrudur. Çünkü zorunluluk, insanın seçmesi, tartması, ölçüp biçmesinden doğana hareketine karşıt olan bir şeydir. 4) Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz. Bütün diğer zorunluluk-
1015 b lar herhangi bir biçimde "zorunlu"nun bu anlamından türerler;[3] çünkü bir şeyin bir baskı sonucunda doğal eğilimini yerine getiremediği bir durumda, zorlama anlamında zorunlu bir şey yaptığını veya ona maruz kaldığını söyleriz. Bu ise zorunluluğun, kendisinden dolayı bir şeyin başka türlü olmasının imkânsız olduğu şey olduğunu söylemek demektir. Hayatın ve iyi olanın koşulları ile ilgili olarak da du-
5 rum aynıdır: Çünkü gerek iyinin, gerekse hayat ve varlığın bazı koşullar olmaksızın imkânsız olması durumunda, bu koşullar zorunlu olmuş olurlar ve bu tür bir neden de bir çeşit zorunluluktur. – Sonra kanıtlamanın zorunlu bir şey olmasının nedeni, asıl anlamında bir kanıtlamanın söz konusu olduğu durumda,[4] sonucun olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olmasıdır. Bu zorunluluğun nedenleri, ilk öncüllerdir, yani kıyasın kendilerinden çıktığı önermelerin olduklarından başka türlü olamamalarıdır.

Zorunlu şeyler arasında bir kısmı zorunluluğunu, kendisinden

---

1) Fragm. 8, Hiller – Paros'lu Evenos, Sokrates zamanında yaşayan bir sofist ve bir "elegiaque" şairdi (krş. *Retorik*, I, 11, 1370 a 10. Bu yerde Evenos'un "pentametre"si yeniden zikredilmektedir).

2) *Elektra*, 256. mısra.

3) Yani ezeli-ebedi ve hareketsiz varlıkların zorunluluğundan (krş. Aşağıda 1015 b 10) – Aristoteles, zorunlunun ilk anlamlarının, asıl temel anlam olan bu üçüncü anlama bağlı olduklarını kanıtlıyor.

4) Bu kanıtlama, tamamen diyalektik nitelikte olan "ad hominem" kanıtlamanın tersine (krş. T. 1. 1006 a 13 ile ilgili not) kıyasa dayanan kanıtlamadır (kıyasın tanımı için bkz. *Birinci Analitikler*, I, 1, 24 b 18).

10 başka bir şeye borçludur.[1] Bazıları ise böyle değildirler; tersine onların kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdırlar. O halde ilk ve temel anlamında zorunlu olan, basit olandır. Çünkü basit olan, birçok biçimde olamaz. Dolayısıyla o şu biçimde ve ondan başka bir biçimde olamaz. Çünkü aksi takdirde onun birçok biçimde olması gerekir. O halde eğer ezeli-
15 ebedi ve hareketsiz varlıklar varsa, doğalarına aykırı veya zorlayıcı hiçbir şey onlarda bulunamaz.[2]

6. Bölüm < Bir >[3]

"Bir" ya 1) ilineksel anlamda bir olan veya 2) kendi özü gereği bir olan anlamlarına gelir.

İlineksel anlamda bir olanı ele alalım:[4] Örneğin "Koriskos" ve "müzisyen"le, "müzisyen Koriskos" bir ve aynı şeydirler. Çünkü "Koriskos" ve "müzisyen"le, "müzisyen Koriskos" deyimleri, birbirlerine özdeştir. "Müzisyen" ve "âdil"le "müzisyen Koriskos" ve "âdil Koris-
20 kos" da bir olan şeylerdir. Bütün bunlar ilineksel anlamda bir diye adlandırılırlar; çünkü "müzisyen" ve "âdil", tek bir tözün ilinekleridir. Öte yandan "müzisyen" ve "Koriskos" da karşılıklı olarak biri diğerinin ilineğidir. Aynı şekilde bir anlamda "müzisyen Koriskos", "Koriskos"la birdir; çünkü bu deyimin iki parçasından biri, diğerinin iline-
25 ğidir, yani "müzisyen", "Koriskos"un ilineğidir. "Müzisyen Koriskos" da "âdil Koriskos"la birdir; çünkü bu iki deyimin her birinin ilk parçası,[5] bir ve aynı öznenin ilineğidirler.

---

1) "Kendisinden başka bir şeye borçlu olanlar", sonuçlardır. "Kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağı olanlar", zorunlulukları, başka şeylerin zorunluluğun nedeni olan dolaysız önermeler ve ezeli-ebedi varlıklardır. (Alek., 361, 22 vd.).

2) Çünkü bunun tersi olduğu takdirde onlar, olduklarından başka türlü olabilirler. Oysa onlar en tam, en mükemmel anlamda (kyrios) zorunlu varlıklardır ve her türlü zorunluluğun kaynağıdırlar.

3) Bir olan, türleri ve doğası ile ilgili olarak I, 1'le de krş.

4) 17–36. satırlar arasında incelenen ilineksel anlamda (kata symbebekos) Bir'in farklı anlamlarının sayısı beştir:

a) "koriskos" ve "müzisyen" gibi töz ve ilinek (17-22. satırlar): Bu, temel anlamdır.
b) "müzisyen" ve "adil" gibi ilinek ve ilinek (19-21. satırlar).
c) "Müzisyen Koriskos" ve "adil Koriskos" gibi töz ve ilinek + aynı töz ve başka ilinek (20-26. satırlar).
d) "Müzisyen Koriskos" ve "Koriskos" gibi töz ve ilinek + töz (23-26. satırlar).
e) "insan" ve "müzisyen insan" gibi cins + ilinek ve cins (29. satır).

5) Yani "müzisyen" ve "adil".

İlineğin cinse veya herhangi bir tümel kavrama[1] yüklendiği, yani örneğin "insan"la "müzisyen insan"ın bir aynı şey olduğunun söylendiği durumda da aynı şey söz konusudur. Çünkü bu ya "müzisyen"in, kendisi bir töz olan insanın bir ilineği olmasından ötürüdür veya "insan" ve "müzisyen"in her ikisinin bir bireyin, örneğin "Koriskos"un ilinekleri olmalarından ötürüdür. Ancak bu iki ilinek aynı tarzda ona ait değildirler. Onların biri muhtemelen cins ve tözün içinde bulunan bir şey olarak, diğeri tözün basit bir hali veya belirlenimi olarak ona aittir. O halde ilineksel anlamda bir olduğu söylenen şeyler bu anlamda bir olarak adlandırılırlar.

30

35

1016 a

2) Kendi özü gereği bir diye adlandırılan şeylere geçelim:[2] Bunlardan bir kısmı a) sürekli olduklarından ötürü (örneğin bir demet, bağdan ötürü; tahta parçaları, yapıştırıcı maddeden ötürü) bir diye adlandırılırlar. Nasıl ki kol ve bacak gibi vücudun her kısmı bir diye adlandırılırsa, bir çizgi, kırık bile olsa,[3] sürekli olması koşuluyla, bir diye adlandırılır. Bu şeylerin kendileri içinde doğası bakımından sürekli olanlar, ancak yapma bir süreklilige sahip olanlardan daha fazla birdirler.[4] *Doğası bakımından tek bir harekete sahip olan ve ondan başkasına sahip olamayan şeye, sürekli şey denir.* Şimdi bir hareket, bölünemediği takdirde, birdir ve bölünmezlik de zaman bakımından bölünemezliktir.[5] Doğaları bakımından sürekli olan şeyler, sadece temastan ileri gelen birlikten daha derin bir birliğe sahip olan şeylerdir. Çünkü tahta parçalarını birbirlerine temas edecek bir tarzda bir araya getirdiğimizde, ortada tek bir tahta parçası veya bir cisim veya başka herhangi bir türden sürekli varlık olduğunu söyleyemeyiz. O halde herhangi bir biçimde sürekli olan şeyler, bir bükülme gösterseler bile bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Ancak bükümlü olmayan şeyler, daha fazla birdirler. Örneğin kaval kemiği veya oyluk, bacaktan daha fazla birdir. Çünkü bacağın hareketinin bir olması zorunlu değildir. Düz çizgi de kı-

5

10

---

1) Yani artık bir bireye değil.

2) "Kendi özü gereği (kata hauto) Bir olan" hakkında I, 1, 1052 a 19-1053 b 8 de bkz.

3) "Gramma kekammene"nin (kırık çizgi) kesin anlamı Bonitz tarafından belirtilmiştir. (235). Burada eğri çizgi değil, kırık doğru veya kırık çizgi kastedilmektedir. "Gramma kekammene"nin tanımı *De Incessu Animalium,* 9, 708 b 22'de verilmektedir.

4) Örneğin bir heykelin koluna oranla bir insanın kolu (Alek., 363, 23).

5) Başka deyişle sadece *bazı* kısımlar değil, *bütün* kısımlar aynı zamanda hareket ederler.

rık çizgiden daha fazla birdir. Bükümlü ve köşeli olan bir çizginin hem bir olduğunu, hem de olmadığını söyleriz. Çünkü onun hareketi (bütün uzunluğu boyunca) aynı zamanda olabilir
15 veya olmayabilir. Oysa düz çizginin hareketi her zaman aynı zamanda olur ve onun bir uzunluğu olan parçalarının her biri, kırık çizgide olduğu gibi diğer bir parçası hareket ettiği halde hareket etmemezlik etmez.[1]

b) Maddeleri tür bakımından birbirinden farklı olmayan şeyler de kendi özleri gereği bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Maddeleri tür bakımından birbirlerinden farklı olmayan şeyler, türleri duyum bakımından birbirlerinden ayırdedilemez olan varlıklardır. Burada kastedilen madde, ya en son duruma en yakın olan veya ondan en uzak olan maddedir.[2] Örneğin bir
20 yandan şarap ve suyun, tür bakımından birbirlerinden ayırdedilememeleri anlamında bir oldukları söylenir. Öte yandan zeytin yağı, şarap gibi bütün sıvılarla, bütün eriyebilir cisimlerin, en uzak maddelerinin aynı olmasından ötürü (çünkü onların tümü Su veya Hava'dır) bir oldukları söylenir.

Birbirlerine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıklar da kendi özleri gereği bir olan varlıklar diye adlandırıl rlar. Bunların da bir oldukları söylenir; çünkü
25 burada ayrımların taşıyıcısı olan cins, birdir. Örneğin insan, at ve köpek, bir hayvan olmaları bakımından bir birlik oluştururlar. Bu hemen hemen bir önceki duruma, yani maddenin bir olması durumuna benzer bir durumdur.[3] Bu varlıklar bazen bu söylediğimiz anlamda[4] bir diye adlandırılırlar. Bazen ise onların daha yüksek bir cinse göre bir aynı şey oldukları söyle-
30 nir. Bu onların, cinslerinin en son türleri olmaları durumunda ortaya çıkar (daha yüksek cins, yakın cinslerin üstünde olan cins anlamına gelir.[5]) Örneğin ikizkenar üçgenle eşkenar üç-

---

1) Aristoteles'in burada söylediği, bir çizginin, bu çizginin bir noktası etrafında döndürülmesi durumunu dışarda bırakmaktadır; çünkü nokta, uzama sahip değildir (Bütün bu pasajı Alek., 364, 12 vd.ndan esinlenerek çevirdik).

2) "Kendi özü gereği Bir olan"ın bu türü ile ilgili olarak krş. Bonitz, 235.

3) Çünkü burada cins, ayrımların maddesi rolünü oynar krş. Bonitz, 236.

4) Yani yakın cins bakımından.

5) Zor pasaj. Biz Christ'in okuyuşunu takip ediyoruz. – Aristoteles şunu demek istiyor: Bir aynı cinsin içinde bulunan varlıklar birdir. Ancak eğer bu yakın cinsin kendisi, daha yüksek bir cinsin içine girerse (örneğin üçgen cinsi, geometrik şekil cinsi içine), onun türleri (ister en son türleri olsunlar, isterse olmasınlar; örneğin ikizkenar üçgen ve eşkenar üçgen) yakın cins bakı-

gen, her ikisi de üçgen olmalarından dolayı, bir ve aynı geometrik şekildirler. Ancak onlar bir ve aynı üçgen değildirler.

c) Her tanım kendi içinde bölünebilmekle beraber,[1] eğer bir şeyin özünü ifade eden tanım, diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer tanımdan ayırdedilemezse, bu şeylere de özleri gereği bir olan şeyler denir.[2] Örneğin nasıl ki yüzeyler söz konusu olduğunda
35 onların formunun tanımı birse, *büyüyen ve küçülen şeyler* de, ta-
1016 b nımları bir olduğundan, bir birlik oluştururlar. Tek kelime ile, özlerini konu olarak alan düşüncenin bölünemez olduğu ve kendilerini ne zaman, ne yer, ne de tanımları bakımından birbirlerinden ayırmasının mümkün olmadığı şeyler, en fazla bir olan şeylerdir. Bu şeyler arasında da özellikle tözler, en fazla birliğe sahiptirler.[3] Çünkü genel olarak bölünme kabul etmeyen şeyler, bölünmeyi ka-
5 bul etmemeleri bakımından bir diye adlandırılırlar. Örneğin eğer iki şey, insan olmaları bakımından birbirlerinden ayrılmayı kabul etmiyorlarsa, karşımızda tek bir insan türü, hayvan olmaları bakımından birbirlerinden ayırdedilemezlerse, karşımızda tek bir hayvan türü, büyüklük olmaları bakımından birbirlerinden ayırdedilemezlerse, karşımızda tek bir büyüklük türü var demektir. O halde
10 varlıkların çoğunluğunun bir diye adlandırılmalarının nedeni, ya bir olan başka bir şey yapmaları veya ona sahip olmaları veya onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır.[4] Buna karşılık asıl anlamda bir diye adlandırılan şeyler, tözleri bir olan şeylerdir. Bu

---

mından değil, bu daha yüksek cins bakımından bir olacaklardır. Başka deyişle ikizkenar üçgenle eşkenar üçgen birbirlerinden yakın cinsleri (üçgen) bakımından farklıdırlar, ancak uzak cinsleri (geometrik şekil), bakımından birdirler. Ross (aynı yerin İngilizce çevirisi) Aristoteles'in düşüncesi hakkında çok açık bir açıklama vermektedir: "At, insan ve köpek, hepsi de hayvan olduğundan, birdirler. Ancak onları bir şey olarak adlandırmamız gerekirse, hepsini bir hayvan türü olarak adlandıramayız. Onları daha yüksek bir cinse göre adlandırmamız ve bir canlı varlık (türü) dememiz gerekir.

1) Cins ve ayrıma bölünebilmekle beraber.

2) Türsel birlik.

3) Tözün, kategorilerin başında gelmesinden ötürü. Krş. Ross, I, 303; "Diğer kategoriler töze bağlı oldukları için, onlarda bulunan şeyin birliği, tözün birliğine bağlıdır". Tözsel birliğin bu önceliği ile ilgili olarak *Ruh Üzerine*'nin bir pasajına (II, 1, 412 b 8) başvurulabilir. Bu pasajda Aristoteles Bir'in ve Varlık'ın temel anlamının "entellekya" olduğunu söylemektedir. Çünkü entellekya tam fiil, en tam, en sıkı anlamda var ve bir olandır. O, formel tözdür ve formel töz en mükemmel anlamda varlık ve birliğe sahip olan şeydir (Rodier, II, s. 176-179).

4) O halde tözlerden başka varlıklar, kendi özlerine yabancı olan bir şeye bağlı olmalarından dolayı, ancak ilineksel bir birliğe sahiptirler. Yalnızca tözsel birlik, gerçek, mutlak anlamda birdir (Alek., 367, 11 vd.).

bir olma da ya süreklilik veya form veya tanım bakımından bir olmadır.[1] Çünkü biz ya sürekli olmayan veya formları bir olmayan veya tanımları bir olmayan şeyleri çok şeyler sınıfına sokarız.

Buna şunu da ekleyelim: Biz bir anlamda, bir nicelik ve süreklilik ifade eden bir şeyin bir olduğunu söyleyebilirsek de bir başka anlamda onu söyleyemeyiz: Bu şeyin aynı zamanda bütün olması, başka deyişle formu bakımından bir olması gerekir. Örneğin düzensiz bir biçimde bir araya getirilmiş bir ayakkabının parçalarını
15 gördüğümüzde, onların bir olduğunu söyleyemeyiz. Ancak basit sürekliliğin dışında tek bir forma sahip olacak ve bir ayakkabıyı meydana getirecek bir biçimde bir araya getirildiklerinde bunu söyleriz. Aynı nedenden ötürü dairesel doğru, bütün doğrular içinde en gerçek anlamda bir olandır. Çünkü o,[2] bir bütün oluşturur ve tamdır.

3) Bir olanın özü,[3] bir tür sayısal ilke olmasıdır. Çünkü ilk ölçü, bir ilkedir. Bunun da nedeni, esas itibariyle kendisiyle her cinsi bildiğimiz şeyin, bu cinsin ilk ölçüsü olmasıdır. O halde her cinste bi-
20 linebilir olanın ilkesi, Bir olan'dır. Ancak Bir olan bütün cinslerde aynı değildir: O, şurada yarım tondur,[4] öte yanda sesli veya sessiz harftir. Ağırlıkla ilgili olan Bir, hareketle ilgili Bir'den farklıdır. Ancak her durumda Bir olan, ya nicelik ya da tür bakımından bölünemezdir. Nicelik bakımından bölünmez olana, hiçbir yönde bö-
25 lünemez olduğu ve bir konumu olmadığı takdirde, birim denir. Hiçbir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konumu olan şeye, Nokta denir. Bir yönde bölünebilir olan Doğru, iki yönde bölünebilir olan Yüzey, her yönde, yani üç yönde bölünebilir olan Cisim

---

1) Yukarda 1015 a 36 ve devamında dendiği gibi – Doğru, yüzey ve cisim, "süreklilik bakımından" (synekheia) birdirler. Üçgen veya insan, "tür bakımından" (eidei) birdir. Tözleri aynı olan "çok adlı" şeyler (polynomie) "tanım bakımından" (logo) birdirler (Alek., 367, 23 vd.).

2) Sürekli oluşundan başka, ayrıca.

3) Bir olan'ın çeşitli türlerini saydıktan sonra (kaplam), Aristoteles şimdi Bir olan'ı tanımlayacaktır (içlem). I, 1, 1052 b 15-1053 b 8'le karşılaştırma yapılabilir. Bonitz'in anlam dolu düşüncelerine de bkz. (238) – Aristoteles'in düşüncesi şu gibi görünüyor: Bir olanın özü (to heni einai) bir tür ilke, sayısal hareket noktası (arkhe tini) olmaktır; aynı cinsten şeyler için bir ölçü ödevi gören en küçük (minima) sayısal birim olmaktır. Gerçekten bir şeyin ilk ölçüsü, bir ilkedir; çünkü biz şeyi, onun vasıtasıyla biliriz ve bir şeyi kendisi vasıtasıyla bildiğimiz şey de ancak bir ilke olabilir.

4) Çeyrek ton değil, yarım ton (her halükârda en küçük müziksel ara) anlamına gelen "diesis" kavramı ile ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 404, not 327.

diye adlandırılır. Ters yönden alırsak iki yönden bölünebilir olan bir yüzey, tek yönde bölünebilir olan bir doğru, nicelik bakımından hiçbir yönde bölünebilir olmayan nokta veya birimdir – yani 30 hiçbir konumu olmayan, birim; konumu olan, noktadır –.

Sonra[1] bazı şeyler sayı bakımından, bazıları tür, bazıları benzerlik bakımından birdir. Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır.[2] Tür bakımından bir olanlar, tanımları bir olan; cins bakımından bir olanlar, kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklardır.[3] Benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise, birbirlerine olan durumları, üçüncü bir şeyin dördüncü bir şeye olan durumu gibi olan varlıklar- 35 dır.[4] Bir olan daha sonra gelen türleri, daima daha önce gelen türlerinde içerilmiş bulunur: Örneğin sayı bakımından bir olan, tür bakımından da birdir; ama tür bakımından bir olan, her zaman sayı bakımından bir değildir. Tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir; ancak cins bakımından bir 1017 a olan, her zaman tür bakımından bir değildir, sadece benzerlik bakımından birdir. Nihayet benzerlik bakımından bir olan, her zaman cins bakımından bir değildir.[5]

---

1) Özü gereği bir olanın başka bir bölünme tarzı. Bir olan'ın özünü belirlemeden önce 1016 b 17'ye ek.

2) Yani bireyler (krş. B, 4, 999 b 21). Madde, böylece, bireyselleştirme ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır. (Bu ilke Z, 8, 1034 a 5-8 ile ilgili bir notta incelenecektir).

3) "Skhema tou syllogismou"ya yaklaştırılabilecek "skhema tes kategorias" deyimi (34. satır) esas olarak "yüklemleme figürü", "kategori tipi veya basit olarak "kategori" anlamına gelmektedir. Kategorilere işaret etmenin en doğru biçimi, odur. Krş. Ross, I, LXXXIV "*Introduction*" "ta skhematau (veya ta gene) ton kategorion (veya tes kategorias) deyimi kategorilerin, bütün yüklemlerin içlerinde yer aldıkları en yüksek türler veya sınıflar olmaları olgusunu vurgular".

Metnin kendisine gelince, zordur. Kelimesi kelimesine alındığı takdirde o, cinsin kategori ile aynı kaplama sahip olduğu anlamına gelmektedir ki bu şüphesiz Aristoteles'in düşüncesine aykırıdır. Bununla birlikte kategorilerin, türler olmadıkları için biricik gerçek cinsler oldukları söylenebilir. (krş. Δ, 28, r1024 b 12-16; 1045 b 35; 8, 1058 a 13-14. Askl.'a bkz. 316, 18-18. Bonitz'le de krş. 238-239).

4) Benzerlik (analoji) hakkında krş. Γ, 2, 1003 a 34 ile ilgili not – Benzerlik, farklı kategorilere ait olan varlıklar arasındaki *ilişki eşitliği* olarak tanımlanır. Örneğin görmenin bedene olan durumu neyse, aklın ruha olan durumu odur. Fırsatın zamanla ilişkisi neyse, sağlık verici ikametin yerle ilişkisi odur (krş. *Nikh. Ahlakı*, I, 4, 1096 b 25). Benzerlik kavramı Aristoteles'in biyolojisinde özel bir önem kazanır: Böylelikle balığın pulu, kuşun tüyüne ve insanın kemiği, balığın kılçığına benzerdir (*Hayvanların Kısımları*, I, 4, 644 a 21 ve b 12).

5) örneğin cins bakımından değil, benzerlik bakımından (kata analogian) bir olan görme ve akıl.

"Çok olan"ın, ters yönde olmak üzere, Bir olan'ın anlamları kadar çeşitli anlamları olacağı açıktır; Bazı şeyler sürekli olmadıkları için, bazıları, ister yakın, ister uzak maddeleri söz konusu olsun, maddelerinin tür bakımından bölünebilir olmasın-
5 dan ötürü, başka bazıları özü ifade eden tanımlarının birden çok olmasından dolayı çokturlar.

7. Bölüm < Varlık >

Şeylerin 1) ya ilineksel bir anlamda, 2) veya özleri gereği var oldukları söylenir.(1)

1) Örneğin "adil adam, müzisyendir" veya "insan, müzisyendir" veya "müzisyen, insandır" dediğimizde, ilineksel anlamda varlık söz konusudur.(2) Hemen hemen aynı şekilde müzis-
10 yenin bina yaptığını söylemek, mimarın ilineksel olarak müzisyen veya müzisyenin ilineksel olarak mimar olduğunu söylemektir. Çünkü "bu, şudur" sözü, "bu"nun "şu"nun ilineği olduğu anlamına gelir.(3) Yukarda belirttiğimiz durumlarla ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Örneğin "insan, müzisyendir" ve "müzisyen, bir insandır" veya "beyaz olan, müzisyendir" veya "müzisyen, beyaz olandır" ifadelerinden son ikisi, her iki niteliğin var olan aynı öznenin ilinekleri oldukları;(4) birincisi, niteli-
15 ğin var olan bir şeyin ilineği olduğu anlamına gelir.(5) "Müzisyen, bir insandır" önermesi ise, "müzisyen"in bir insanın ilineği olduğunu ifade eder.(6) (Bu aynı anlamda olmak(7) üzere beyaz-

---

1) Gerçekte Aristoteles bu bölümde – ki bu bölümle E, 2, 1026 a 33–b 2; Θ, 10, 1061 a 34–b 2 ve başka yerler karşılaştırılabilir – varlığın dört biçimini incelemektedir: İlineksel anlamda varlık (1017 a 7–22), özü gereği varlık (1017 a 22–30), doğru olarak varlık (1017 a 31-35) ve kuvve ve fiil olarak varlık (1017 a 35-69).

2) Bu son iki yüklemlemenin sırasıyla "doğal" (kata physin) ve "doğaya aykırı" (para physin) yüklemleme olmalarından dolayı (Alek., 371, 13; Askl., 318, 1, 2).

3) "Bu şudur", yani "müzisyen bina yapar", "şu"nun, "bu"nun ilineği olduğu, yani "bina yapma"nın "müzisyen"in ilineği olduğu anlamına gelir (Krş. Askl., 318, 8, 6).

4) "Müzisyen" ve "beyaz", insanın ilinekleridir.

5) Çünkü insan bir varlık, bir tözdür.

6) İnsanın müzisyenin bir ilineği olduğunu değil; çünkü bu "doğaya aykırı" bir yüklemleme olacaktır (Alek., 371, 7). O halde onu "doğaya uygun" bir hale getirmek için önermenin tersine çevrilmesi, doğrultulması söz konusudur.

7) Kuralın bir yoksun olmayı ifade eden ilineklere de teşmil edilmesi.

olmayanın da var olduğu söylenir; çünkü onun bir ilineği olduğu şey vardır). O halde bir şeyin ilineksel bir anlamda var olduğu söylendiğinde bu ya her iki ilineğin var olan bir aynı özneye(1) ait olmalarından veya yüklemin kendisine ait olduğu öznenin var olmasından veya nihayet aslında bir yüklemi olduğu şey kendisine bir ilinek olarak ait olan bir öznenin var olmasından dolayıdır.(2)

20

2) Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır.(3) Çünkü Varlık'ın anlamları, bu kategorilerle aynı sayı-

---

1) Aynı zamanda varlık ve töz olan şeye.

2) "Doğaya aykırı" (para physin) yüklemlemede ("müzisyen, bir insandır"), özne yüklemin bir ilineği olduğu ve yüklem var olduğunda. "Müzisyen, bir insandır" görünüşte yüklem olan, aslında ise özne olan insanın varlığını gerektirir.

3) Eğer Metafizik varlığın bilimi ise, varlığın bilimi, varlığın gözönüne alınabileceği bütün görüntülerini tükettiği anlamda tam olacaktır. O halde kategorilerin veya varlığın cinslerinin tam sayısını bilmek önemlidir. Oysa Aristoteles, kategoriler hakkında bazıları eksik olan farklı listeler vermektedir (*Kategoriler*, 4, 1 b 25-27, *İkinci Analitikler*, I, 22, 83 b 15-17; *Topikler*, I, 9, 103 b 20-23; *Fizik*, V, 1, 225 b 5; *Metafizik*, K, 12, 1068 a 8,9 vb.) Bunlar arasında on kategoriyi sayan ve Aristoteles'in nihai düşüncesini ifade ediyor gibi görünenlerini tercih etmek gerekir.

Aristoteles'in zihninde kategoriler öğretisinin amacı, varlığın birliği ve her türlü yüklemenin geçersizliği ile ilgili olarak Elea okulu veya Antisthenes (bu sonuncu ile ilgili olarak krş; Aşağıda 29, 1024 b 32 ile ilgili not) tarafından ortaya atılmış güçlükleri çözmektir. Aristoteles buna, varlığın kategoriler adını verdiği birçok simültane görüntüsünü birbirinden ayırdederek cevap vermektedir: Kategoriler, en yüksek cinsler (summa genera), varlığın, onun gerçek belirlenimlerini ifade eden en genel yüklemleridir. *La Logique de Port-Royal* (Jourdain baskısı, 1869, s. 45) onları doğru olarak şöyle tanımlamaktadır: "Aristoteles'in düşüncemizin bütün nesnelerini, bütün tözleri birincisi, bütün ilinekleri diğerleri içine sokmak suretiyle kendilerine indirgemek istediği farklı sınıflar". Zeller'in iyi bir biçimde gösterdiği gibi kategoriler, mantıksal olduğu kadar metafizik ve ontolojik bir karaktere sahiptirler. Bunlar Kant'ta olduğu gibi düşüncenin öznel formları değil, yüklemin formları, varlığın yüklemleridir. – Trendel (*Geschichte der Kategorienlehre: "Histor. Beitraege"*nin birinci cildi, 1846, s. 23 vd. ve "*Elementa...*" s. 56 vd.) Aristotelesçi kategorilerin gramatikal dedüksiyonunu savunmuştur (Bu görüş Grote tarafından da paylaşılmıştır: *Aristotle*, I, 142-144). Buna göre örneğin "ousia" substantif, "polion" sıfat, "poson" sayı, "pros ti" karşılaştırma ve bağıntı biçimleri vb. olacaktır. Ancak bu tez bugün tamamen terkedilmiştir. Dilin formları çeşitli kategorilere yabancıdır. Çünkü, Brehier'nin işaret ettiği üzere *Hist. de la Philos.*, I, s. 176: "lengüistik biçimine rağmen, beyazlık substantifi, bir tözü değil, bir niteliği iade edebilir". Üstelik Aristoteles'te dilin kısımlarının bu tür bir sınıflandırılmasının herhangi bir izi ile karşılaşılmamaktadır. Aslında kategorilerin belirlenmesi tamamen ampirik kaynaklı görünmektedir (krş. Hamelin, *le Sys. d'Ar.*, s. 97).

On kategori farklıdırlar, birbirlerinden ayrıdırlar ve Platon'da olduğu gibi bir en yüksek cinsten pay almazlar. Platon için duyusal dünya ile İdealar dünyasının, tepede bütün aşağıda bulunan gerçekliklerin kendisinden pay aldıkları Varlık veya Bir olan'ın bulunduğu tek bir türler ve cinsler hiyerarşisini oluşturdukları bilinmektedir. Aristoteles ise bunun tersine varlıkta kesin bölmeler yapmaktadır. Varlık böylece artık sadece bir "pollakhos legomena" (çok anlamlı bir kav-

dadır. Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları nice-
25 liği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder. Çünkü "insan, sağlıklıdır"la, "insan, sağlıklı bir durumda bulunuyor" veya "insan, gezen ve kesendir"le "insan, gezer ve keser" ifadeleri (ve benzerle-
30 ri) arasında hiçbir fark yoktur.[1]

3) Sonra varlık ve "dır", bir önermenin doğru olduğu, var olmama onun doğru olmadığı anlamına gelir.[2] Bu hem tasdik, hem de inkâr için söz konusudur. Örneğin "Sokrates, müzisyendir" önermesi, bunun doğru olduğu anlamına gelir. "Sokrates, beyaz-değildir"de bunun doğru olduğu anlamına gelir. "Karenin köşegeni, kenarı ile ölçülebilir değildir" önermesi ise
35 onun öyle olduğunu söylemenin yanlış olduğu anlamına gelir.

4) Sonra "varlık" ve "var olan", sözünü ettiğimiz çeşitli varlıkların[3] bazen bilkuvve, bazen bilfiil oldukları anlamına gelir.
1017 b Çünkü gerek bilkuvve göreni, gerekse bilfiil göreni "gören"; gerek bilgisini bilfiil hale geçirmek imkânına sahip olanı, gerekse bilfiil bilgiye sahip olanı "bilen"; gerek şu anda bilfiil hareketsiz olanı, gerekse hareketsiz olabileni "hareketsiz olan" diye adlan-
5 dırırız. Tözlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusudur.[4] Her-

---

ram) olmak üzere ilke olma şerefini yitirmektedir. Aristoteles'in varlığı kendilerine böldüğü kategoriler birbirlerine indirgenemez, sadece birbirleriyle bir arada bulunan kavramlardır ve onlar arasında artık hiçbir iletişim yoktur. Bu, daha önce karşılaştığımız ve böylece sıkı bir biçimde kategoriler öğretisine bağlanan ünlü "ayrı cinsler" öğretisidir.

"Kategorein" fiili genel olarak, ister olumlu ister olumsuz, bir yüklemi bir özneye yüklemek, tasdik etmek anlamına gelir. Krş. Trendel, *Elementa*, s. 56. – "Kategoria"nın latince çevirisi "*praedica mentum*"dur. (Boetius); "to kateporoumenon" ve istisnai olarak "kategorema" (*Fizik*, III, 1, 201 a 1; *Metafizik*, 2, 1, 1028 a 33 vb.) veya hatta "kategoria", yüklem, yükleme anlamına gelir.

1) Aristoteles, gizil bir itiraza cevap veriyor; Bu itiraz şudur: Her şey, varlık değildir. Şüphesiz öyledir. Ancak her şey "esti" bağlacı yardımıyla varlığa indirgenebilir. Bu bağlacın kendisi, kendisi bakımından hiçbir şey değildir ve ancak birbirlerine bağladığı şeylerle vardır. Onun değeri, söz konusu olan kategori tarafından belirlenir: O, ya bir tözün, ya bir niceliğin, ya bir niteliğin vb. varlığını gösterir. Krş. Bonitz, 241. – Önermede "esti"nin rolü ile ilgili olarak *Peri Hermeneias*, 3'le de krş.

2) Doğru olarak Varlık'la ilgili olarak krş. E, 4.

3) Ve özellikle farklı yüklemlemelere göre.

4) Yani sadece biraz önce sözü edilen yüklemler ("gören" vb.) ile ilgili olarak değil – "Aristotelesin örnekleri (Hermes, yarım-doğru) çok kısadır ve Sylv. Maurus onları uygun bir biçimde genişletmektedir (128).

mes'in taşta, yarım-doğrunun doğruda olduğunu söyleriz ve henüz olgunlaşmamış olan şeye, buğday deriz. Ancak varlığın ne zaman bilkuvve, ne zaman bilkuvve olmadığını başka yerde belirlememiz gerekir.(1)

8. Bölüm < Töz >(2)

"Töz" kelimesi 1) Toprak, Ateş, Su ve bütün benzeri şeyler(3) gibi basit cisimler; genel olarak cisimler ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer her şeyin kendilerinin yüklemleri olmasıdır. 2) Bir başka anlamda, ruhun hayvanın varlığının nedeni olduğu gibi, doğaları bir öznenin yüklemi olmama anlamına gelen şeylerin varlığının içkin nedeni olan her şey de tözdür. 3) Sonra bu tür varlıklarda bulunan, onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan; ortadan kalkmaları, tözün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözdür. Örneğin bazılarına göre(4) yüzeyin ortadan kalkması ile cisim, doğrunun ortadan kalkması ile yüzey ortadan kalkar. Bazıları da genel olarak sayının bu tür bir şey olduğu görüşündedirler. Çünkü onlara göre sayı ortadan kalktığında, her şey ortadan kalkar, her şeyi sınırlayan odur. 4) Nihayet tanımda(5) ifade edilen öz de her şeyin tözü olarak adlandırılır.

O halde tözün iki anlamı vardır: A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirileme-

---

1) Θ, 9.

2) "Ousia" (töz) kavramı ile ilgili olarak krş. Yukarda, A, 3, 983 a 27 ile ilgili not. Özellikle *Kategoriler*'in 5. bölümüne başvurmak gerekecektir. Bu bölümde özellikle ikinci dereceden tözle (deutera ousia), yani türler ve cinslerle ilgili olarak daha ayrıntılı bir teori sergilenmektedir. İkinci dereceden töz, birinci dereceden tözün (yani "to eidos to enyparkhon te hyle"nin) zıddıdır.

3) Ateş, Su, Hava ve Toprak'ın farklı türlerine işaret eden deyim (*Gök Üzerine*, I, 2, 268 b 27) – Aynı anlamda olmak üzere bu deyimle Z, 2, 1028 b 11 ve H, 1, 1042 a 8'de yine karşılaşılmaktadır. – 12. satırdaki "ta daimonia" deyimi, "ta theia", yani yıldızlar ve kısımları anlamına gelmektedir.

4) 19.satırda Aristoteles Pythagorasçılar ve Platon'u kastediyor (özellikle krş. *Timaios*, 53 c vd.).

5) Örneğin insanın tanımında (hayvan, akıllı, ölümlü).

yendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey
25 olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir,[1] yani her varlığın şekli veya formudur.

9. Bölüm < Aynı, Başka, Farklı, Benzer >

"Aynı",[2] önce ilineksel anlamda aynı olan anlamına gelir. Örneğin "beyaz olan"la "müzisyen", aynı öznenin ilinekleri olmalarından dolayı; "insan"la "müzisyen" de biri diğerinin ilineği olduğu için birbirlerinin aynıdırlar. Yine "müzisyen, bir insan"dır;[3] çünkü müzisyenlik insanın bir ilineğidir. (Bileşik ifa-
30 de, kendisini meydana getiren iki basit terimin her birinin, basit terimlerin her biri, bileşik ifadenin aynıdır; çünkü "insan" ve "müzisyen", "müzisyen insan"ın, "müzisyen insan" da "insan" ve "müzisyen"in aynıdır). Bütün bu önermelerin tümel olarak tasdik edilmemelerinin nedeni de bütün bu aynılıkların ilineksel olan özelliğidir. Çünkü her insanın müzisyen olduğunu söylemek, doğru değildir. Zira tümel nitelikler şeylere, kendi
35 doğalarından ötürü aittirler; oysa ilinekler onlara, kendi doğala-
1018 a rı bakımından ait değildirler. İlinekler bireylere basit olarak, yani herhangi bir belirleme getirilmeksizin yüklenirler; çünkü "Sokrates"le "müzisyen Sokrates"in birbirinin aynı olduğu düşünülür. Ama Sokrates, bir özneden fazlası için söylenemez. Bundan dolayı "her insan" deriz, ancak "her Sokrates" demeyiz.[4]

İlineksel anlamda aynı olanın yanında kendi özü bakımından aynı olan da vardır. Bu kendi özü bakımından Aynı olan,

---

1) Form ekseriya Aristoteles tarafından "tode ti" (25. satır) ile ifade edilir. Ancak bu terim, daha ziyade *somut bireye* işaret eder (krş. B, 5, 1001 b 31 ile ilgili not) – 25. satırda Aristoteles formun gerçekte maddeden ayrılabilir olduğunu söylemek istemiyor; onun sadece zihinsel olarak ondan ayrılabilir olduğunu kastediyor; (Krş. Alek., 375, 30 vd.; H, 1, 1042 a 26'ya da bkz.) – 26. satırdaki "morphe", "eidos"la eşanlamlıdır (Bkz: B, 4, 999 b 16 ile ilgili not).

2) Aynı olan'ın (tauton) daha iyi bir sınıflandırılması *Topikler*, I, 7'de verilmektedir.

3) "Doğaya aykırı" önerme (7. bölümdeki ilineksel anlamda varlıkla. 6. bölümdeki ilineksel anlamda Bir olan'ın buna tekabül eden bölmelerine bakınız).

4) Aristoteles, ilineksel yargıların hiçbir zaman tümel olmadıklarını ortaya koymaktadır: Tümeller özseldirler, ilinekler ise özsel değildirler. Sonra şunu eklemektedir: Tümel özneler hakkında. bu özneler bir "tis"le ("herhangi bir"le) sınırlanmış olmadıklarında tasdik edilmeleri mümkün olmayan ilinekler, tikel öznelerle ilgili olarak mutlak (haplos), yani belirlemesiz olarak tasdik edilirler. Biz burada Alek.'den esinlendik: 377, 10-15.

5 kendi özü bakımından Bir olan'la aynı sayıda anlamda kullanılır. Çünkü maddeleri gerek tür, gerekse sayı bakımından aynı olan varlıklarla tözleri bir olan varlıkların kendi özleri bakımından aynı olan varlıklar olduğu söylenir. O halde aynılığın bir varlık birliği – ya birden fazla varlığın veya bir şeyin kendi kendisinin aynı olduğunu söylediğimizde olduğu gibi birden fazla varlık olarak göz önüne alınan bir varlığın (çünkü burada onu iki varlık olarak göz önüne almaktayız) – olduğu açıktır.

10 Türleri veya maddeleri veya özlerinin tanımları birden fazla olan şeylere "başka" şeyler denir ve genel olarak "başka", "aynı"nın anlamlarına karşıt anlamlara sahiptir.

Birbirinden başka olmakla birlikte bir bakıma aynı olan şeylere "farklı" şeyler denir.(1) Yalnız bu aynı olma, sayı bakımından aynı olma değildir; tür, cins veya benzerlik bakımından aynı olmadır. Cinsleri başka olan şeyler,(2) karşıtlar;(3) nihayet özleri başka olan şeyler(4) de "farklı" şeyler diye adlandırılırlar.

15 Her bakımdan aynı özniteliklere sahip olan şeyler,(5) aynı öznitelikleri farklı özniteliklerinden fazla olan şeyler ve nitelikleri bir olan şeyler, "benzer" şeyler diye adlandırılırlar. Bir başka şeyle en fazla sayıda karşıtları veya en önemli karşıtları (bu karşıtlar, şeylerin kendilerinden ötürü başkalaşabildikleri karşıtlardır) paylaşan şey, bu diğer şeyin benzeridir.(6)

"Benzemez"e gelince, o da "benzer"in bütün bu anlamlarına karşıt anlamlarda kullanılır.

---

1) O halde başkalık, farklılığın cinsidir. Aristoteles aynı olmanın "sayı bakımından" (arithmo) aynı olmadığını tasrih ediyor; çünkü bu, yani sayı bakımından aynı olma, her türlü farklılığın ortadan kalkmasını doğuracaktır.

2) Her bakımdan başkalık (Alek., 379, 10): Örneğin hayvan ve renk. Ancak belki de benzerliğe dayanan birlik kastedilmektedir (Bonitz, 246).

3) Karşıtlar, en büyük farklılığı teşkil eden şeylerdir.

4) Farklılık, sadece maddeden değil, özden de ileri gelen bir başkalıktır (Krş. I, 8, 1058 a 7) – Alek., (379, 18) ve Askl. ile (312, 16) birlikte bunu, burada karşıt olmamakla birlikte aralarında belli bir karşıtlık bulunan şeylerin kastedildiğini şeklinde anlayabiliriz: Kuru olmak bakımından toprak, yaş olmak bakımından suya karşıttır. Veya yine karşıtlar olarak birbirlerinden farklı olan siyah ve beyaz, her ikisi de renkler olmaları bakımından ortak bir şeye sahiptirler. Sonuç olarak Bonitz'in dediği gibi (246) bu, cinse dayanan birliktir.

5) Örneğin ikizler.

6) Krş. St. Thomas, s. 215, not 920. Alek.'un örneğine de bkz. 379, 37-380, 3.

10. Bölüm < Zıtlar, Karşıtlar, Tür Bakımından Başkalık >[1]

20 "Zıt kavramı[2] çelişikler, karşıtlar, göreliler, yoksun olma ve sahip olma, oluş ve yokoluşun kendisinden çıktıkları ve kendisine döndükleri uçlar hakkında kullanılır. Kendilerini kabul eden öznede birlikte bulunmaları mümkün olmayan iki nitelik de gerek bizzat kendileri, gerekse öğeleri bakımından birbirlerinin zıddı olarak adlandırılırlar. Gri ve beyaz aynı zamanda, aynı özneye ait olamazlar. 25 Bundan dolayı onları meydana getiren öğeler[3] birbirinin zıddıdırlar.

"Karşıtlar"[4] şunlardır: 1) Aynı zamanda, aynı özneye ait olmaları mümkün olmayan cins bakımından birbirinden farklı nitelikler,[5] 2) Aynı cins içinde birbirinden en farklı nitelikler,[6] 3) Kendilerini kabul eden öznede birbirinden en farklı nitelikler[7] 4) Aynı yetinin alanı içine giren şeyler arasında birbirlerinden en farklı olanları,[8] 5) Ayrımları ister mutlak olarak,[9] ister cins[10], ister tür[11] bakımından birbirlerinden en büyük olan şeyler.

---

1) Bkz. *Kategoriler*. 10; *Topikler*, II, 2, 109 b 17; V, 6; Aşağıda I, 4, 1055 a 38; 7, 1057 a 33 – Hamelin'in *le Sys., d'Ar.*'da yeniden ele alınan "Kavramların Zıtlıkları" hakkındaki derin analizlerine başvurulsun (*l. Opposition des Concepts, Année Philosophique*. XVI, 1905; *Le Sys. d'Ar.*, s. 128-152).

2) "Antithesis" *[zıtlık]* ("ta antikeimena": *zıtlar;* "antikeimenos": *zıt bir biçimde*) "antipasis"in *[çelişki]* ("Anitikeistai antiphatikos": *çelişik zıtlık*) cinsidir. "Enantiosis": *karşıtlık* (veya "enantiotes" *Ind. Arist.*, 248 a 14; "to enantion": *karşıt*); "pros ti": *görelilik, göreli*; "heksis": *sahip olma* (bu kavramla ilgili olarak krş. A, 3, 983 b 15 ile ilgili not); "steresis": *yoksun olma* ("heksis" ve "eidos"un zıddı; "steresis prote": *aslî, tam yoksun olma*; "steresis" bazen "inkâr" anlamındadır. *Ind. Arist.* 700 a 16; "Steretika apophasis": *yoksunluğa dayanan inkâr*). Bu alışılagelen tasnife Aristoteles bu pasajda. oluşun başlangıç noktası ile (terminus a quo) bitiş noktasını (terminus ad quem) ve bir aynı öznede bir arada bulunması mümkün olmayan nitelikleri eklemektedir. Ancak Bonitz'in yaptığı gibi (247), son iki tür zıtlık öncekilere (birinci çelişkiye, ikinci karşıtlığa) indirgenebilir.

3) Yani siyah ve beyaz (Askl., 322, 4-6). Krş. Bonitz, 247.

4) Karşıtlarla ilgili olarak krş. I, 4, 1055 a 24-38; *Kategoriler*, 11 (çok özet).

5) Örneğin ayaklı hayvan ve kanatlı hayvan, yanmak ve maruz kalmak (Alek., 381, 3 vd). Krş. *Kategoriler*, 11, 13 b 36; *Topikler*, IV, 3, 123 b 9.

6) Siyah ve beyaz, acı ve tatlı.

7) Yine siyah ve beyaz (Alek., 381, 16).

8) Yani bir aynı bilimin nesneleri arasında birbirlerinden en farklı olanları.

9) Varlık ve Yokluk, Doluluk ve Boşluk (Alek., 382, 7).

10) Canlı ve cansız (Askl., 322, 18).

11) Siyah ve beyaz.

30 Karşıt diye adlandırılan diğer şeylere[1] gelince, onların bir kısmı sözünü ettiğimiz karşıtlara sahip olduklarından,[2] bir kısmı bu tür karşıtları kabul ettiklerinden,[3] bazısı bu tür karşıtları meydana getirme[4] veya onların etkisine uğrama[5] imkânına sahip olduklarından veya onları fiilen meydana getirdiklerinden veya fiilen etkilerine uğradıklarından veya bu karşıtları kaybetmeleri veya kazanmalarından[6] veya onlara sahip olmaları veya onlardan yoksun olmalarından[7] dolayı "karşıtlar" diye adlandırılırlar. Bir olan ve Varlık, birçok anlama geldiklerine 35 göre,[8] onlardan türeyen kavramların da bu aynı anlamlarda kullanılması, dolayısı ile Aynı, Başka ve Karşıt olan'ın[9] da her bir kategori ile ilgili olarak farklı anlamlarının olması zorunludur.

"Tür bakımından başkalık" 1) aynı cinsten olmakla bir- 1018 b likte birbirlerine tabi olmayan varlıklar,[10] 2) aynı cinsten olmakla birlikte aralarında bir ayrım olan varlıklar[11], 3) tözleri birbirine karşıt olan varlıklar[12] hakkında kullanılır. İster bütün karşıtlar, ister kelimenin asli anlamında karşıtlar

---

1) Başka deyişle türemiş karşıtlara; çünkü daha önce gelenler asli karşıtlar, asıl anlamındaki karşıtlardır.

2) Örneğin mutlak, asıl anlamda karşıtlar olan sıcak ve soğuğa sahip olan ateş ve kar.

3) Akıllı (logikon) ve akılsız (alogon), birincinin bilimi, ikincisinin bilgisizliği kabul etme yetisine sahip olmalarından dolayı, karşıtlardır. (Alek., 382, 21-22).

4) "Isıtan, sıcaklık veren" (to thermatikon), "soğutan, soğukluk veren"e (to psyktiko) karşıttır.

5) "Soğuma yetisine sahip olan" (to dynamenon psykhestai), "ısınma yetisine sahip olan"a (to thermainesthai dynameno) karşıttır. (Alek., 382, 27).

6) Kazanılan sıcaklık (to thermon ginomenon), kazanılan soğukluğa (to ginomeno psykhro) ve kaybedilen sıcaklık (to abollon ten thermoteta), kaybedilen soğukluğa (to ten psykroteta) karşıttır (Alek. 382, 30-31).

7) Görme ve körlük (Alek., 382, 33), ışık ve gölge (Askl., 322, 24).

8) Farklı kategorilere göre.

9) Özellikle karşıt olan'ın; çünkü Alek.'un da belirttiği üzere (383, 14) Aristoteles burada bu kavram vesilesiyle Varlık'ın çeşitli anlamlara geldiğini hatırlatmaktadır.

10) *Havada* yaşayan hayvan, *karada* yaşayan hayvan, *suda* yaşayan hayvan (Askl., 322, 35)

11) Birbirlerine tabi olsalar da (Alek., 383, 23).

12) Tözleri birbirine karşıt olan ateş ve su; çünkü ateş, sıcak ve kuru; su ise soğuk ve yaştır.

söz konusu olsun,[1] karşıtlar arasında tür bakımından başkalık da vardır. Tanımları, cinsin en son türünde[2] farklı olan varlıklar da tür bakımından başka olan varlıklardır. Örneğin
5 insan ve at, cins bakımından birbirlerinden ayırdedilemezler; ancak tanımları farklıdır. Nihayet aralarında bir ayrım olan aynı tözün nitelikleri de tür bakımından başkadırlar.[3]

"Tür bakımından aynılık", yukarıdaki bütün anlamlara karşıt anlamlarda kullanılır.

11. Bölüm < Önce Gelen, Sonra Gelen >[4]

Her cinste bir ilk olanın, yani bir başlangıç noktasının varlığının kabul edilmesi durumunda "önce gelen" kelimesi,
10 1) ya a) mutlak anlamda (yani doğası bakımından) ilk olan veya b) bir şeyle veya bir yerle ilgili olarak ilk diye belirlenen veya c) insanlar tarafından ilk diye kabul edilen bir şeye daha yakın olan şeyler hakkında kullanılır. Örneğin yer bakımından önce gelen bir şey, ya doğa tarafından belirlenmiş olan bir yere (örneğin bir şeyin ortası veya sonuna) veya rasgele herhangi bir nesneye daha yakın olan bir şeydir. Bu "ilk şey"den uzak olan şeye ise "sonra gelen" denir.
15 – Zaman bakımından önce gelene gelince, bazı şeyler, örne-

---

1) Yukarıda a 25-31'de kastedilen asıl, gerçek anlamda karşıtlar.

2) "Atoma eide"ler, en son türler (infimae species) Krş. Bonitz, 249 – *En son tür* kavramı ile ilgili olarak bkz. a, 2, 994 b 22 ile ilgili not.

3) Bu son cümle ile ilgili olarak hiçbir kabul edilebilir açıklama verilmemiştir. Alek.. (38, 5) ve Askl., (323, 9) a göre Aristoteles, Toprak ve Su gibi veya bir aynı türün içinde bulunan bireyler gibi, birbirine karşıt olmaksızın farklı olan cisimleri kastetmektedir. Ross (I, 316 ve aynı yerle ilgili çevirisindeki not) bu pasajda aynı öznede farklı zamanlarda bulunan niteliklere atıf yapıldığını düşünmektedir.

4) "önce gelen" (proteron) ve "sonra gelen" (hysteron) ile ilgili olarak şunlarla da krş. *Kategoriler*, 12; Z, 1, 1028 a 32; Robin, *La Th. Platon.*, s. 612 vd.

Aristoteles, bu bölümde özet bir biçimde Öncelik ve Sonralık'ın dört türünü incelemektedir.

a) Yer, zaman... bakımından daha yakın olarak tanımlanan, önce gelen (1018 b 9-29).

b) Bilgi bakımından (to gnosei) önce gelen – (ister tanım) (kata ton logon), ister duyusallık (kata ten aisthesin) bakımından – 1018 b 30-36. satırlar.

c) Nitelikler bakımından önce gelen (b 37-1019 a 1. satırlar).

d) Doğa ve töz bakımından (kata physin kai ousian) önce gelen (1019 a 2 ad finem) Bu sonuncu, asıl anlamında önce gelendir.

ğin geçmişteki olaylar, içinde yaşadığımız andan daha uzak olmaları anlamında (örneğin Troya savaşı, Med savaşlarından önce gelir; çünkü o, içinde yaşadığımız andan daha uzaktır), başka bazıları, örneğin gelecekteki olaylar ona daha yakın olmaları anlamında (örneğin Nemea oyunları, Pythia oyunlarından önce gelir; çünkü Nemea oyunları, başlangıç ve hareket noktası olarak kabul ettiğimiz içinde bulunduğumuz ana daha yakındırlar) diğerlerinden önce gelirler – Bazı şeyler, hareket bakımından
20 önce gelirler; çünkü ilk hareket ettiriciye daha yakın olan, diğerlerinden önce gelir (örneğin çocuk, yetişkinden önce gelir[1]); ilk hareket ettirici de mutlak anlamda bir başlangıçtır. – Güç bakımından önce gelen ise,[2] daha güçlü olan, daha çok şeye gücü yetendir. Bir başka varlığı iradesine boyun eğdiren, öyle ki kendisini hareket ettirdiğinde o varlık hareket eden, kendisini hareket ettirmediğinde hareket etmeyen her şey, bu başka varlıktan güç bakımından önce gelir; bu başka şey ise güç bakımından sonra gelir.
25 Burada da irade, ilk olan, başlangıçtır. – Bazı şeyler "mevki bakımından önce" gelirler. Bu şeyler belli bir şeye göre, belli bir kuralı izleyerek, belli aralıklarla yerleştirilmiş şeylerdir. Örneğin koroda ikinci sıradaki adam, üçüncü sıradaki adamdan önce gelir. Lirde pes tellerin sondan bir evvelkisi, en pes telden önce gelir. Çünkü birinci örnekte, ilke olan koro şefi, ikinci örnekte ise orta teldir.
30 "Önce gelen" kelimesinin anlamları bunlardır. Ancak onun bir başka anlamı daha vardır: 2) O, bilgi bakımından önce gelendir ve bu bilgi bakımından önce gelen mutlak olarak[3] önce gelen diye de kabul edilir. Bu tür şeyler arasında tanım bakımından önce gelenle duyusal algı bakımından önce gelen aynı değildir. Çünkü tanım bakımından önce gelen, tümeldir. Duyusal algı bakımından önce gelen ise, bireydir.[4] Sonra tanımda da ilinek, bütünden[5]
35 (örneğin "müzisyen", "müzisyen adam"dan) önce gelir. Çünkü "müzisyen"in müzisyen bir varlık olmaksızın var olması mümkün olmamakla[6] birlikte, bütünün tanımı, parçası olmaksızın mevcut olamaz.

---

1) Çünkü o, varlığa getirene (babaya) daha yakındır (Alek., 385, 34).
2) In moralibus (Sylv. Maurus., 334).
3) Ve "doğal".
4) Krş. Alek., 386, 27-30.
5) Yani özne ve ilinekten meydana gelen bütünden (Alek., 386, 32)
6) Ve bileşik varlığın (syntheton) ilineklerinden önce gelmesi zorunlu olmakla birlikte.

3) Önce gelen şeylerin özellikleri de "önce gelen" şeyler diye adlandırılırlar. Örneğin doğruluk, düzlükten önce gelir; 1019 a çünkü doğruluk, doğru olmak bakımından doğrunun bir niteliğidir; düzlük ise yüzey olmak bakımından yüzeyin bir niteliğidir.(1)

O halde bazı şeyler bu anlamda önce ve sonra gelen şeyler diye adlandırılırlar. 4) Ayrıca bir de doğa ve töz bakımından önce gelen ve sonra gelen vardır: Platon'un yaptığı 5 bir ayrıma göre başkaları kendileri olmaksızın var olamadıkları halde, kendileri başkalarından bağımsız olarak var olabilen şeyler, bu anlamda önce gelirler.(2) – Varlığın çeşitli anlamlarını ele alırsak, birinci olarak özne önce gelir, dolayısıyla töz önce gelir. İkinci olarak, kuvve veya fiilin göz önüne alınmasına göre, farklı şeyler birbirlerinden önce gelirler. Örneğin kuvve bakımından yarım doğru, tam doğrudan; parça 10 bütünden; madde, somut bileşik varlıktan önce gelir.(3) Oysa fiil bakımından(4) bu birinciler, ikincilerden sonra gelirler. Çünkü birinciler, ancak bütünün çözülmesinden sonra fiil halinde olacaklardır. Bundan dolayı bir anlamda önce ve sonra diye adlandırılan her şey, bu dördüncü anlamda önce ve sonraya tabidirler.(5) Çünkü bazı şeyler, örneğin parçaları olmaksızın bütün, oluş bakımından, bazı şeyler ise, örneğin bütün olmaksızın parçalar, yokoluş bakımından diğer şeylerden bağımsız olarak var olabilir. Önce gelenin bütün diğer anlamları ile ilgili olarak da bu aynı şey geçerlidir.

---

1) Doğru ise yüzeyden önce gelir.

2) Platon'un eserlerinde böyle bir şeye rastlanmamaktadır (krş. Bonitz, 251). Bununla birlikte Apelt onda *Timaios*, 34'e bir atfın varlığını görmektedir (*Beitraege zur Geschichte*, 227-229) Belki Aristoteles burada Platon'un yönteminin temellerinden birini teşkil eden *Politika ve Sofist*'teki bölmelere bir imada bulunmaktadır. F. Blass tarafından da tasvip görmüş olan (*Apophoreton*, Berlin, 1903, s. 64) Christ'in görüşü budur ve *Hayvanların Kısımları*nın (I, 2, 642 b 12) "gegramennai diauriseis"i bu pasaja yaklaştırılabilir.

3) Bütün bu kavramlar bilfiil olan bütünden önce gelirler.

4) Yarım-doğru, parça, madde gerçekleştiklerinde ve artık bütünün parçaları olarak değil, bizzat kendilerinde (kata hauta kai metou holou mere) göz önüne alındıklarında (Alek., 287, 23). O zaman parçalarını oluşturdukları bütün ortadan kalkar.

5) Yani temel anlamı teşkil eden doğa ve öz bakımından Önce ve Sonra gelene (1019 a 13). 4-11. satırlar böylece bir tür parantez ödevi görmektedir.

12. Bölüm < Güç, Yetenek, Güçlü, Yetenekli–Güçsüzlük, Yeteneksiz, Güçsüz >[1]

15 "Güç, yetenek" (puissance) şu anlamlara gelir: 1) Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket veya değişmenin[2] ilkesi. Örneğin bina yapma sanatı, yapılan binanın kendisinde bulunmayan bir güçtür. Buna karşılık yine bir güç olan tedavi etme sanatı, tedavi edilen adamda[3] – yalnız tedavi edilen adam olması bakımından değil – bulunabilir. O halde "güç, yetenek", genel olarak, bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, değişme veya hareketin ilkesidir. 2) Bir şeyin bir 20 başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilmesi veya hareket ettirilebilmesinin ilkesi.[4] Çünkü biz, bir etkiye uğrayanın bu ilkeden ötürü bir etkiye uğrama "yeteneğine" sahip olduğunu söyleriz; bazen etkiye uğrayanın genel etkiye uğraması anlamında bunu söyleriz, bazen ise onun herhangi bir etkiyi değil, ancak iyi yönde bir etkiyi kabul etmesi anlamında bunu söyleriz.[5] 3) Bir varlığın herhangi bir şeyi başarıya eriştirme ve özgür bir biçimde gerçekleştir- 25 me yetisi. Çünkü bazen, yürüyebilen ve konuşabilen, ancak bunları iyi veya istedikleri gibi yapamayan insanlarla ilgili olarak, onların konuşma veya yürüme "yeteneğine" sahip olmadıklarını söyleriz. 4) Bu aynı durum edilgin anlamdaki "güç" için

---

1) "Dynamis" (güç, yetenek) kavramı (Γ, 4, 1007 b 29'la ilgili nota ve özellikle Θ, 1-9'a da bkz). Aristoteles'in felsefesinde büyük bir rol oynar ve tarihi, ilginçtir. Başlangıçta o "fiziksel kuvvet" anlamına gelmekteydi. Şunlara başvurulabilir: J. Souilhé, *Etude sur le terme Dynamis*, Paris, 1919; *Vocab. de Philos., v. Puissance*, s. 654-655 (Robin'in ilginç bir notu ile birlikte).

2) "Veya değişmenin" (metaboles); çünkü Alek.'un işaret ettiği üzere (389, 5), "dynamis", aynı zamanda, daha önceden hareket halinde bulunan bir varlığın sükunet ilkesidir. Ayrıca bkz. Aşağıda 34. satır – Aristoteles burada önce etkin gücün tanımını vermektedir.

3) Krş. *Fizik*, II, 1, 192 b 23 vd.

4) Edilgin gücün tanımı. Bu, örneğin, bir odunun ateşin etkisine maruz kalması ve yanmasıdır. (Askl., 324, 24).

Edilgin güç kavramı, Aristoteles'in felsefesinde büyük öneme haizdir. O, salt maddenin (prima materia) soyut bir sınırdan başka bir şey olmadığı ve sadece her zaman için belli pozitif belirlemelere sahip olan maddenin (materia signata) var olduğu fikriyle birleşir. O halde edilginlik, mutlak hareketsizlik ve belirlenimsizlik hali değildir. Etkiye uğrayan varlık etkiye uğrama, etkide bulunan varlığın tahrik ve hareketlerine, onunla bir tür işbirliği içinde olarak cevap verme durumundadır.

5) Örneğin hastalık değil, sağlık yönünde (Alek., 389, 38). Gerçek edilgin güç budur.

de geçerlidir. 5) Bundan başka şeylerin kendilerinden dolayı mutlak olarak hiçbir şeyin etkisinde kalmama veya değişmeme imkânına sahip oldukları veya kötü bir yönde ancak zorlukla değiştirilebildikleri hallere de "güçler" denir. Çünkü şeyler bir güçten dolayı değil, tersine güçsüzlükten ve bir şeyden yoksun
30 olduklarından dolayı kırılır, ezilir, eğilir, kısaca ortadan kaldırılırlar. Bu tür değişmelerin sahip oldukları bir güçten, kudretten, davranıştan dolayı ancak zorlukla etkilenen veya çok az etkilenen şeyler, bu değişmelere dirençli olan, onlardan etkilenmeyen şeylerdir.[1]

"Güç, yetenek"in çeşitli anlamları bunlar olduğundan, "güçlü, yetenekli" kelimeleri de bu anlamlara karşılık olacak bir biçimde şu anlamlara gelir: 1) Gerek bir başka varlıkta, gerekse bir başka varlık olmak bakımından kendi kendisinde bir hareketi veya genel
35 olarak değişmeyi (çünkü sükûneti meydana getirebilen şey de güçlü bir şeydir) başlatma gücüne sahip olan şey. 2) Kendisi üzerinde bir başka varlığın bu tür bir güce sahip olduğu şey.[2] 3) İster daha
1019 b kötü, ister daha iyi bir yönde bir değişme gücüne sahip olan şey (çünkü ortadan kalkan bir varlığın da ortadan kalkma gücüne sahip bir varlık olduğu görülmektedir; eğer o böyle bir güce sahip olmamış olsaydı, ortadan kalkmazdı. O halde onda böyle bir değişme yönünde bir istidadın, bir nedenin, bir ilkenin var olması gerekir. O halde öyle görünüyor ki, bir varlık bazen bu tür bir istidada sahip olduğundan, bazen ise ondan yoksun olduğundan dolayı
5 güçlüdür. Ancak eğer yoksun olmanın kendisi bu tür sahip olmaysa,[3] her şey bir şeye sahip olduğundan dolayı güçlüdür. Bu durumda da şeyler gerek pozitif bir niteliğe ve ilkeye sahip olduklarından, gerekse – eğer yoksun olmaya sahip olmak mümkünse – böyle bir nitelikten yoksun olmaya sahip olduklarından dolayı güç-
10 lüdürler. Eğer yoksun olma, bir tür sahip olma değilse, o zaman "güçlü" iki ayrı anlama gelir. 4) Bir başka anlamda, ne herhangi bir başka varlığın, ne de başka bir varlık olarak kendisinin, kendi-

1) Alek.'un özetlemesine bkz. 390, 21 vd. Kötü yönde etkilenme (eupatheia ton kheironon), güçsüzlük bakımından (kata adynamian); etkilenmeme (dyspatheia) ve kolay etkilenmeme (apatheia), güç bakımındandır (kata dynamin). Böylece Tanrılar mutlak anlamda etkiye uğramaz varlıklardır; ölümlü varlıklar arasında da semender ateşten, çelik bölünmeden etkilenmez.

2) Edilgin güç.

3) Ve basit bir inkâr değilse. Krş. Yukarda Γ, 2, 1004 a 12 ve *Fizik*, II, 1, 193 b 19. Asıl anlamında yoksun olma, olumsuz bir formdur.

sini ortadan kaldırma gücüne veya ilkesine sahip olmadığı bir varlık, "güçlü" bir varlıktır. 5) Nihayet bütün bu varlıklar[1] ya sadece gerçekleşme veya gerçekleşmeme gücüne sahip olduklarından veya uygun bir biçimde gerçekleşme veya gerçekleşmeme gücüne sahip olduklarından dolayı "güçlü"dürler. Çalgı aletleri gibi cansız varlıklarda bulunan güç, bu tür bir güçtür. Örneğin bir lirle ilgili ola-
15 rak onun sesler çıkarma gücüne sahip olduğunu, akort edilmemiş olan bir başka lirin ise bu güce sahip olmadığını söyleriz.

"Güçsüzlük", güçten, yani yukarda tasvir ettiğimiz türden bir ilkeden yoksun olmadır. Bu ya mutlak anlamda ondan yoksun olmadır veya doğal olarak böyle bir güce sahip olan bir varlığın ona sahip olmaması veya yine doğal olarak ona sahip olması gereken bir zamanda ona sahip olmaması anlamında ondan yoksun olmadır. Çünkü bir çocuğun, bir yetişkinin ve bir hadımın aynı anlam-
20 da çocuk yapma gücünden yoksun olduklarını söyleyemeyiz. – Sonra "güç"ün her türüne, yani gerek sadece hareketi meydana getirme gücüne, gerekse onu iyi bir biçimde meydana getirme gücüne, karşıt bir "güçsüzlük" tekabül eder.

"Güçsüz, gücünden yoksun" deyimleri, o halde, bu tür bir güçsüzlük anlamına gelir. Ancak o bir başka anlamda, "mümkün" ve "imkânsız" olandır. İmkânsız, karşıtı zorunlu olarak doğru olan şeydir. Örneğin karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olması
25 imkânsızdır. Çünkü böyle bir önerme yanlıştır ve onun karşıtı, yani karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülemez olması sadece doğru olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunludur. O halde onun ölçülebilir olması, sadece yanlış değildir, aynı zamanda zorunlu olarak yanlıştır. İmkânsızın karşıtı, yani mümkün, karşıtı zorunlu olarak yanlış olmayan şeydir. Örneğin bir insanın "oturuyor" olması
30 mümkündür; çünkü onun "oturuyor" olmaması, zorunlu olarak yanlış değildir.[2] O halde mümkün, yukarda denildiği gibi, bir anlamda zorunlu olarak yanlış olmayan şey anlamına gelir. Bir başka anlamda o, var olduğunun söylenmesi doğru olandır.[3] Bir başka anlamda, var olma imkânına sahip olduğunun söylenmesi doğru

1) "Güç"ün (dynamis) daha önce gelen anlamlarına tekâbül eden "güçlü"nün (dynaton) anlamlarının her biri bakımından göz önüne alınan bütün varlıklar.

2) *Peri Hermeneias*'ın 13. bölümünün ince analizleriyle krş.

3) Var olan şeyin nasıl mümkün olduğu sorunu ile ilgili olarak krş. *Peri Hermeneias*, 13, 23 a 8 ve Alek., 394, 29.

olandır.(1) – Nihayet bir anlam genişlemesi sonucunda geometride de "kuvvet"ten söz edilir.(2) – Mümkünün bu anlamlarının(3) "güç" kavramı ile bir ilgisi yoktur. Ancak "güçlü" teriminin "güç"le(4) ilgili olan bütün anlamları, birinci türden bir 35 güçle, yani bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakı- 1020 a mından aynı varlıkta bulunan değişme ilkesi ile ilgili olarak kullanılır. Çünkü diğer şeylerin "güçlü" diye adlandırılmalarının nedeni ya başka bir varlığın onlar üzerinde böyle bir güce sahip olması veya tersine bu tür bir güce sahip olmaması veya nihayet belli bir anlamda(5) ona sahip olmasıdır; "Güçsüz" denen şeylerle(6) ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. O halde birinci türden "güç"ün asıl anlamında tanımı şu olacaktır: "Bir başka varlıkta 5 veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir değişme ilkesi".

13. Bölüm < Nicelik <(7)

Her biri doğası gereği bir ve bireysel bir şey olan iki veya daha fazla tamamlayıcı (integrant) öğeye bölünebilen şeye nicelik denir.(8) Bir nicelik, sayılabilirse çokluk; ölçülebilirse, bir bü-

---

1) Bu sonuncu anlam "özel anlam" olduğundan – Olumsalla (to endekhomenon) mümkün (to dynaton) arasında varlığı ileri sürülen bir farklılıkla ilgili olarak Hamelin, *le Sys. d'Ar.*, s. 193'deki nota bakmak istifadeli olacaktır. Waitz'in *Birinci Analitikler*, I, 3, 25 a 37 hakkında ileri sürdüğü görüşünün (I, 375-378) tersine olarak (Waitz'e göre "endekhomenon" mantıksal bakımdan mümkün olandır; buna karşılık "dynaton" ontolojik olarak mümkün olandır), gerçekte bu iki kavram arasında hiçbir fark yoktur. (Hamelin'le aynı yönde düşünen Maier, *Syllog. d. Aris.*, I, 194 ve Ross, II, 425) Θ 3, 1047 a 26 üzerine düşüncesi ile krş.).

2) Örneğin kareler ve küpler. Krş. Alek., 394, 34-36; Askl., 325, 22-25 (Askl., dikdörtgeni meydana getiren doğrunun "fail neden" (poietikon aition) anlamında "dynamis" olduğunu göstermek için Euklides'i (X, 73) zikretmektedir). Θ, I, 1046 a 17'ye de bkz.

3) Yani 27-33. satırlar arasındaki mümkün (ve alt-bölümleri) ile geometrik kuvvet: Bunlar gerçek anlamda "güçler" değildirler, sözel anlamda "güçler"dir (Askl., 330, 24).

4) Yukarda 1019 a 32 ve devamında incelenmiş olan gerçek anlamdaki güçle.

5) Örneğin iyiye gidiş yönünde – Tüm bu "dynata"lar etkin gücün asli tanımına (kyrios oros) indirgenirler. (Alek.'un 395, 8 ve devamındaki geniş açıklamalarına bkz.)

6) 1019 b 21'de işaret edilen birinci anlamdaki "güçsüz" şeylerle.

7) Nicelik (poson) kategorisi üzerine *Kategoriler*'in çok daha önemli açıklamalarına (6. Bölüm); ayrıca (süreklilik kavramı ile ilgili olarak) *Fizik*, V, 3'e bkz.

8) Alek., (395, 32 vd.) ve onu izleyen Bonitz'in (257) iyi bir biçimde işaret ettikleri gibi niceliğin bu tanımının amacı, tekil ve bireysel ("en ti kai tode ti": 8. satır) niceliksel kısımları, her so-

yüklüktür. Bilkuvve olarak, sürekli-olmayan parçalara bölünebilen
10 şeye çokluk, sürekli parçalara bölünebilen şeye büyüklük denir. Büyüklükler içinde tek bir yönde sürekli olan, uzunluk; iki yönde sürekli olan, genişlik; üç yönde sürekli olan, derinliktir. Sınırlı bir çokluk(1), bir sayı; sınırlı bir uzunluk, bir doğru; sınırlı bir genişlik, yüzey; sınırlı bir derinlik, bir cisimdir.

Sonra bazı şeyler, özleri gereği, bazıları ise ilineksel anlamda "nicelik" diye adlandırılırlar. Örneğin, doğru, özü gereği (par soi) bir niceliktir. Müzisyen ise ilineksel anlamda bir niceliktir.(2) –
15 Özü gereği nicelik olanlar içinde bazısı, tözler olarak niceliklerdir. Örneğin doğru, böyle bir niceliktir (çünkü "nicelik", doğrunun özünü ifade eden tanımın içine girer.)(3) Çok ve az, uzun ve kısa, geniş ve dar, yüksek ve alçak,(4) ağır ve hafif(5) ve bu tür diğer ni-
20 telikler gibi diğer bazıları ise, böyle bir tözün(6) belirlenimleri ve halleri olarak niceliklerdir. Gerek bizzat kendileri, gerekse birbirleriyle karşılıklı ilişkiler bakımından ele alınan büyük ve küçük, daha büyük ve daha küçük de niceliğin özsel biçimleridir. Ancak
25 bir anlam genişlemesi sonucunda bu adlar, başka şeylere de verilirler.(7) – İlineksel anlamda nicelikler arasında bazıları, müzisyen ve beyaz olanın nicelikler olduklarının söylendiği anlamda, yani müzisyenlik ve beyazlığın kendisine ait oldukları şeyin bir nicelik ol-

---

mut tözün kendilerine bölünüyor gibi göründüğü ilineklerden ayırdetmektir. Bundan dolayı Bonitz'e göre Aristoteles tanımına "ipsas iterum partes esse posa"yı eklemeliydi. Askl. (330, 35 vd.) aynı yönde şu düşünceyi ileri sürmektedir: Nicelik bilfiil (kata energeian) bölünebilir; oysa cins ancak bilkuvve (dynamei) bölünebilir, çünkü bölmenin kendilerine göre gerçekleştiği ayrımlar cinste bilkuvve halindedirler [ve Askl. (331, 3) Porphirios'un *İsagoci*'sine (3, 11, 4 Bյısse) atıfta bulunuyor].

1) Sayı, sayılabilir olduğundan, sınırlıdır. O halde sonsuz bir çokluk, bir sayı olmayacaktır (Alek., 396, 25).

2) Bunun tanımı aşağıda 26. satırda verilecektir.

3) Cins olarak.

4) Sırasıyla sayının, uzunluğun, yüzeyin ve cismin belirlenimleri olan tüm kavramlar.

5) Bir sonraki bölümde ağır ve hafif olan (bary kai kouphon), *nitelikler* arasına yerleştirilmektedir (14, 1020 b 10). Alek., (397, 22-24) bunu onların, kendilerine sahip olan şeylerin aşağıya veya yukarıya doğru yer değiştirme hareketlerinin nedeni olmaları bakımından nitelikler, bir ağırlık (rhope) çokluğu veya azlığı olmaları bakımından nicelikler anlamına gelmeleri ile açıklıyor.

6) Yani asıl anlamında töz olan niceliğin (krş. 8, 1017 b 19 vd.).

7) Örneğin niceliğe elverişli olmamakla birlikte büyük veya küçük olarak adlandırılması mümkün olan hastalık veya acı gibi.

masından dolayı nicelik olarak adlandırılırlar. Bazıları ise hareket ve zamanın nicelikler olmaları anlamında nicelik diye adlandırılırlar. Çünkü hareket ve zamanın nicelikler, sürekli nicelikler olarak
30 adlandırılmalarının nedeni, onların nitelikleri oldukları şeylerin bölünebilir olmalarıdır.(1) Bununla hareket eden şeyin kendisinin değil, onun katettiği uzayın bölünebilirliğini kastediyorum. Çünkü hareketin bir nicelik olması, uzayın bir nicelik olmasından ötürüdür ve zamanın bir nicelik olması da hareketin bir nicelik olmasından ötürüdür.

14. Bölüm < Nitelik >(2)

"Nitelik", 1) bir ilk anlamda tözün ayrımını ifade eder.(3) Örneğin insan, iki ayaklı hayvan olduğundan belli bir nitelikte bir hayvandır. At, dört ayaklı olduğundan yine böyle bir hayvandır.
35 Daire, köşeleri olmadığından, belli bir nitelikte bir geometrik şe-

---

1) Aristoteles şunu söylemektedir: Hareket (kinesis) ve zaman (khronos) niceliklerdir; onlar asıl anlamında nicelikler değillerdir; ancak ilineksel anlamda niceliklerdir. Çünkü onlar, bölünebilen bir şeyin nitelikleridirler. Bu şeyin kendisi ise, özü gereği nicelik olan şeydir. Bu şey nedir? Aristoteles bunu 31. ve daha sonraki satırlarda açıklığa kavuşturacaktır. Bu, hareket eden şey, hareketli varlığın (to kinoumenon) kendisi olamaz; çünkü o zaman (bu açıklamayı veren Alek.'tur: 395, 15), karşımızda müzisyen ve beyaz olanın nicelikler olmaları anlamında ilineksel anlamda salt bir nicelik bulunacaktır. Bizzat nicelik olan şey, hareket eden varlığın hareketinde katettiği uzaysal büyüklüktür (megethos). Çünkü doğrudan doğruya ölçülebilir olan uzaysal bir büyüklük, özü gereği bir niceliktir. Ancak uzayla ölçülebilir olan hareket ise ilineksel anlamda bir niceliktir. Hareketin içinde meydana geldiği ve ancak hareketle ölçülebilir olan zaman ["zaman, hareketin sayısıdır" (ho khoronos aritmos esti kineseas), *"Fizik"*, IV, 11, 219 b 1] da o halde haydi haydi ve bir anlamda ikinci derecede "ilineksel anlamda bir nicelik"tir. Krş. *Kategoriler*, 6, 5 a 6.

2) Geniş açıklamaları çok önemli olan *Kategoriler*'in 8. bölümü ile tamamlanması gereken bölüm.

3) Askl.'un belirttiği gibi (335, 2) insanda iki ayaklı olma niteliği, onu dört ayaklı hayvanlardan ayırır.

O halde türsel ayrım niteliğe bağlıdır. Başka pasajlarda ise o, töze bağlıdır (*Kategoriler*, 5, 3 a 21; *Topikler*, I, 4, 101 b 18). Aslında burada Aristoteles tarafından verildiği biçimde niteliğin tanımı, yalnızca analiz ihtiyaçları için birbirlerinden ayırdedilmeleri mümkün olan töz ve nitelik kavramları arasındaki sıkı bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadır. Gerçekte ne salt belirsizlik olan niteliksiz bir töz, ne de tözsüz nitelik vardır ve bir tözün ayrımı, bir niteliktir. Gerçek anlamda ne "şey" "poion", ne de "nitelik" "poiotes" (quale, qualitas) vardır, sadece bir "şöyle bir şey" "toionde" (quale quid sit), yani filanca niteliğe sahip olan bir varlık, filanca nitelikle birlikte "şu şey" "*tode ti*" vardır.

kildir. Bütün bunlar, tözle ilgili ayrımın, bir nitelik olduğunu göstermektedir. O halde niteliğin bir anlamı budur, yani tözün ayrı-
1020 b mıdır. Ancak nitelik bir başka anlamda 2) matematiğin hareketsiz varlıkları hakkında da kullanılır.(1) Bu, sayıların belli bir niteliğe sahip olmaları ile ilgili anlamdır. Bu sayılar, örneğin, bileşik sayılardır; başka deyişle tek boyutlu sayılar değil, yüzey ve cismin birer kopyası oldukları sayılardır (bunlar sırasıyla iki veya üç çarpanın
5 ürünleri olan sayılardır) ve kısaca, sayının özünde niceliğin dışında kalan şey, niteliktir. Çünkü her sayının özü, onun bir defa olduğu şeydir. Örneğin altı, iki veya üç defa bir sayı değildir, bir defa bir sayıdır. Çünkü altı, bir defa altıdır. 3) Nitelik, sıcaklık, soğukluk, beyazlık, siyahlık, ağırlık, hafiflik(2) ve benzerleri gibi, değiştikle-
10 rinde cisimlerin de değiştikleri söylenen hareket içinde olan tözlerin(3) her türlü özel halleri anlamına da gelir. 4) Nihayet erdem ve erdemsizlik (vice) ve genel olarak iyi ve kötü de bu son türden nitelikler anlamına gelirler.

O halde niteliğin, pratik olarak, iki anlamı var gibi görünmektedir(4) ve bu iki anlamdan biri, asıl anlamdır. Asıl anlamında nite-

---

1) Sayıdaki nitelikle ilgili olarak krş. Alek., 399, 25 vd.; Bonitz, 258.

Genel olarak, bir sayıda onun özü itibariyle niceliksel doğasının – ki sayı, bu doğadan ötürü olduğu ve "bir defa" (hapaks; 8. satır) olduğu şeydir – dışında olan her şey, niteliğin alanına aittir. Örneğin nasıl ki 3 sayısının özü 3 olmaksa, 6 sayısının özü de 6 olmaktır: Şimdi bu, salt niceliktir. Ancak eğer ben 6 yerine 2 defa 3 dersem, artık gerçek anlamda niceliği ve 6 sayısının özünü ifade etmiş olmam; ona bir nitelik olan bir belirlemeyi eklemiş olurum. O halde neden dolayı Aristoteles'in 4. satırdaki "epi hen" (tek boyutlu) sayıları, yani geometrik doğruya benzer olan, daha sonraları "euthymetrikoi, euthygrammikoi: doğrusal" (Jamblikos) veya "grammikoi: doğrusal" (Kheon) sayılar olarak adlandırılacak olan basit sayıları – ki bu sayılar, çarpanlarına bölünmeleri mümkün olmayan sayılardır – dışarı attığı anlaşılmaktadır: Çünkü bir sayının bir defa kendisi olması özelliği, bütün sayılarda ortaktır ve o, dolayısıyla bir farklılık bir nitelik meydana getiremez. Bununla ilgili olarak Askl., 332, 12-15'le krş. – O halde nitelik kavramı ancak Aristoteles'in "yüzey ve cismin birer "minema"sı (kopyası) oldukları sayılar" diye adlandırdığı (satır 4-5) bileşik sayılarda işin içine karışmaktadır. Çünkü onlar, büyüklüklerden öncedirler veya bir yüzey gibi iki çarpanın [örneğin 4 = 2 x 2; 6 = 2 x 3 veya 9 = 3 x 3; şerhçiler bunları "düzlem" (epipedoi) veya "dikdörtgen" (heteromekeis) veya "kare" (tetraponoi) sayılar olarak adlandırırlar] veya bir cisim gibi üç çarpanın (örneğin 8 = 2 x 2 x 2 veya 27 = 3 x 3 x 3; bunlar küp sayılardır) ürünleridirler. Bu bileşik sayıların düzlem, kare, küp vb. sayılar olma özellikleri, niteliktir.

2) Ağırlık ve hafiflikle ilgili olarak krş. yukarda 13, 1020 a 21. – Hareket içinde olan tözlerin bütün bu özellikleri Aristoteles tarafından "pathetikai poiotetes" olarak adlandırılmaktadır (*Kategoriler*, 8, 9 a 28) ve erdemle erdemsizlik bu türdendirler (12. satır).

3) Daha önceki satırların konusunu teşkil eden "matematiksel şeyler"e (mathematika) karşıt olarak.

4) Aristoteles şimdi, biraz önce incelediği dört tür niteliği iki ana cinse indirgemektedir.

lik, tözün ayrımıdır[1] ve sayılardaki nitelik, bunun bir değişik biçi-
15 midir. Çünkü o, hareketsiz olan şeylerin veya hareketli olmamaları bakımından ele alınan şeylerin tözlerinin bir ayrımıdır. İkinci anlamda nitelik, hareketli şeylerin hareketli olmaları bakımından belirlenimlerini ve hareketlerin ayrımlarını içine alır.[2] Erdem ve erdemsizlik, bu sonuncu türden şeylerin özel bir parçasını oluştururlar. Çünkü onlar, hareket içinde olan varlıkların kendilerinden ötürü iyi veya
20 kötü yönde eylemde bulundukları veya etkiye uğradıkları hareket ve etkinlik farklılıklarını ifade ederler. Çünkü filanca yönde hareket ettirilebilen veya etkide bulunabilen iyi, bir başka, ona karşıt bir biçimde hareket ettirilebilen veya etkide bulunabilen, kötüdür. İyi ve kötü, özellikle canlı varlıklarda, bunlar arasında da bilhassa özgürce seçme yetisine sahip olanlarda niteliği ifade ederler.
25

15. Bölüm < Göreli, Bağıntılı >

Bağıntısı 1) çiftin yarımla, üç misli olanın üçte bir olanla ve genel olarak bir başka şeyi birkaç defa içinde bulunduranın, bir başka şeyde birkaç defa bulunan şeyle ve fazla olanın az olanla bağıntısı gibi olan şeyler, "göreli", bağıntılı şeylerdir. Yine bağıntısı 2) ısıtılabilen şeyin, ısıtılabilen şeyle; kesilebilen şeyin, kesilebilen şeyle ve genel olarak etkin olanın edilgin olanla bağıntısı gibi olan şeyler de "göreli, bağıntılı" şeylerdir. Nihayet bağıntısı 3) ölçülenin
30 ölçüyle, bilinenin bilgiyle, duyusalın, duyumsalla bağıntısı gibi olan şeyler de "göreli", "bağıntılı" şeylerdir.[3]

1) Birinci türden göreli şeyler sayısal bakımdan görelidirler. Bunlar ya belirsiz veya belirli bir tarzda, ya birbirlerine veya bir olana görelidirler.[4] Örneğin çift olan bir olanla sayısal bakımdan

---

1) Çünkü töz, kategorilerin başında gelir.

2) Aristoteles "ton kineseon diaphoroi"dan (18. satır) hareketin farklı türlerini (değişme, büyüme, küçülme, yer değiştirme) kastetmektedir: Krş. Alek., 401,9 (birinci yorum).

3) Açık olarak işaret edilen plan. Görelinin çeşitli türleri sırasıyla 1020 b 32, 1021 a 14 ve 1021 a 28'de incelenecektir. Göreli olanla (pros ti) ilgili olarak *Kategoriler*, 7. bölüme (bu bölümde Aristoteles göreli olanı ve onun farklı türlerini tanımlamaktadır) ve *Topikler*, IV, 4, 125 a 33-b 4'e de bakınız.

4) 32-33. satırlarda Aristoteles daha sonra gelen örneklerin içlerinde yer alacakları dört türlü sayısal (kata arithmon) bağıntı ortaya koymaktadır:

a) "haplos pros autous" sayısal bağlantı, yani *sayıların kendileri arasındaki belirsiz* sayısal bağıntı (haplos = aoristos = belirsiz; prosautos = prous tous arithmous = sayıların kendi aralarında-

belirli bir bağıntı içindedir; oysa çok olan bir olanla sayısal ba-
35 kımdan belirli olmayan bir bağıntı içindedir; yani o bir olanla şu veya bu, belli bir sayısal bağıntı içinde değildir. Bir başka
1021 a şeyden yarım misli büyük olanın bir başka şeyden yarım misli küçük olanla bağıntısı, bir sayıyla belirli bir sayısal bağıntıyı ifade eder. Bir başka şeyden $\frac{n+1}{n}$ kadar büyük olan bir şeyin bu başka şeyden $\frac{n}{n+1}$ kadar küçük olan bir şeyle bağıntısı, çoğun bir oranla bağıntısı gibi belirsiz bir bağıntıdır. Fazla olanın az olanla bağıntısı, tamamen belirsiz bir sayısal bağıntıdır.(1)
5 Çünkü her tam sayı, ölçülebilir bir şeydir ve ölçülemeyen büyük-

---

ki). Bu bağıntı belirsizdir; çünkü konusu basit olarak hesaplamaya içlerinde hiçbir özel sayının yer almayacağı genel formülleri sağlamaktır. Öte yandan o, *bir olandan başka sayılar arasında* meydana gelir.

Bu ilk sınıfa iki bağıntı aittir:

1) Bir başka şeyi birkaç defa içinde bulunduranın, bir başka şeyde birkaç defa bulunan şeyle bağıntısı (pollaplasion, pollostemorion: x, $\frac{1}{x}$), çok genel bağıntı.

2) Bir başka şeyden $\frac{n+1}{n}$ kadar büyük olanın, bir başka şeyden $\frac{n}{n+1}$ kadar küçük olanla bağıntısı (epimorion = superpartiens = superparticulare = bir bütün + bir parça içeren (numeratörü 1); hypepimorion = suppartiens, supparticulare = bir bütün – bir parça içeren) Başka deyişle bir birim fazla olan bir kısmın, bir birim az olan bir kısımla bağıntısı (örneğin $\frac{4}{3}$ ve $\frac{2}{3}$) 1021 a 2-3. satırlarda verilen örnek.

b) "haplos pros hen" sayısal bağıntı, yani *bir sayı ile bir olan arasındaki belirsiz sayısal bağıntı.* Aristoteles bunun örneği olarak (34. satır) n/1 biçiminde ifade edilebilecek olan, çok olanın bir olana bağıntısını vermektedir.

c) "horismenos pros autos" sayısal bağıntı, yani *sayıların kendi aralarındaki belirli sayısal bağıntı.* O, belirlidir: çünkü bağıntı içinde olanlar, özel sayılardır. 1024 a 1'de işaret edilen bir başka şeyden yarım misli büyük olanın bir başka şeyden yarım misli küçük olanla bağıntısı böyle bir bağıntıdır (hemiolion, hyphemiolion: 3/2, 2/3; Bu kavramlarla ilgili olarak krş. Nicomaque de Gerasa, *Introd. Arithmetica*, I, 19 ve 136, Ed. R. Hoche, Leipzig, 1862-1866).

d) "horismenos pros hen" sayısal bağıntı, *belli bir sayının bir olanla belirli sayısal bağıntısıdır.* Bu, örneğin (34. satır)/ çiftin, yarısına bağıntısıdır (diplasion, hemisy: 2, 1/2 veya 2/1).

Bütün bu konular hakkında bkz. Bonitz, 260; Ross, I, 328-329.

1) *Fazla olan*ın (hyperekhon) *az olan*la (hyperekhomenon) bağıntısı, tamamen belirsiz bir bağıntıdır; çünkü (Askl.'nun dediği gibi: 332, 39-333, 1) eğer ona "belli bir ölçü" (metren horismenon) tahsis edilirse, o artık genel olarak fazla olmayacak, az olanın örneğin iki katı veya üç katı olacaktır.

lükleri hiçbir sayı ifade edemez.[1] Zira az olana göre çok olan, az olan kadar olan bir şeyle, ona ek olan bir şeydir. Bu ek olan ise belirsiz bir şeydir (çünkü o az olana eşit olabileceği gibi eşit olmayabilir de) – O halde bütün bu bağıntılar, sayısal bağıntılardır, sayının özel belirlenimleridir. Bu aynı durum bir başka anlamda ol-
10 mak üzere Eşit olan, Benzer olan ve Aynı olan için de geçerlidir. Çünkü bütün bunlar da Bir olan'la bağıntılıdırlar. Aynı olan şeyler, tözleri bir olan şeylerdir. Benzer olan şeyler, nitelikleri bir olan şeylerdir. Eşit olan şeyler, nicelikleri bir olan şeylerdir. Şimdi Bir olan ise, sayının ilkesi ve ölçüsüdür. O halde bütün bağıntıların aynı anlamda olmamakla birlikte[2] sayısal bağıntılar oldukları söylenebilir.

2) Etkin olanın edilgin olanla bağıntısı, etkin gücün edilgin
15 güçle ve bu güçlerin fiillerinin birbirleriyle bağıntısıdır. Örneğin ısıtabilenin, ısıtılabilenle bağıntısı vardır ki bu kuvve halinde olan varlıkların bağıntısıdır. Sonra ısıtan şeyin ısıtılan şeyle; kesen şeyin, kesilen şeyle bağıntısı vardır ki bu da fiil halinde olan varlıkların bağıntısıdır. Buna karşılık sayısal bağıntılar,[3] fiil halinde, bağıntılar değildirler; meğer ki "fiil"den başka yerde işaret ettiğimiz an-
20 lam kastedilmiş olmasın. Ancak o zaman hareket anlamında olmayan fiiller söz konusudur.

"Kuvvet, güç"le ilgili bağıntılar içinde bazıları, ayrıca, zamanın belli dönemlerine ilişkin bir öğe de içerirler. Örneğin yapmış olan, yapılmış olanla; yapacak olan, yapılacak olanla bağıntılıdır. Böylece bir babaya, bu anlamda oğlunun babası denir; Çünkü geçmişte onlardan biri belli bir tarzda etkide bulunmuş, diğeri belli bir tarzda bu etkiye maruz kalmıştır.[4] – Sonra "imkânsız" ve benzeri (ör-

---

1) Cümlenin bu parçası çok zordur ve metni, muhtemelen bozuktur. Biz, tatmin edici bir anlam ifade eden Apelt'in düzeltmesini (*Beitr.*, 229-231) kabul ettik. Aristoteles şunu demek istemektedir: Fazla ve az olanın bağıntısı gibi tamamen belirsiz olan bağıntılarda, onları her zaman için belli ve ölçülebilir büyüklükleri belirten sayılarla ifade edemeyiz. Bu pasajla ilgili olarak Apelt'in metnini onaylayan Robin, *la Th. Platon.*, s. 659, not 261 ve Ross, I, 329'a bakınız.

2) Daha önceki bağıntılarla aynı anlamda olmamakla birlikte.

3) Daha önce incelenmiş olan sayısal bağıntılarla karşılaştırma. – 20. satırdaki "başka yerde" (enheterois) ifadesi *İdealar Üzerine*'den (Ross, I, 329) daha muhtemel olarak H, 9, 1051 a 30 a (Alek., 405, 28-34; Bonitz, 261) atıfta bulunmaktadır. Aristoteles şunu demek istiyor: Sayılarla ilgili olarak da "fiiller"den (energeia) söz edilebilir; çünkü onlar bir zihnin fiili ile tasarlanırlar (Alek., aynı yer).

4) Başka deyişle, "kuvvet, güç"le ilgili bağıntının halihazır, geçmiş veya gelecekte olmasının bir önemi yoktur (ve bu gözlem, şüphesiz "kata energeion" bağıntılar için de geçerlidir).

25 neğin "görünmez") bazı göreli kavramlar, güçten yoksun olmayla ilgili bağıntıları ifade ederler.(1)

O halde sayısal bakımdan veya kuvvet, güç bakımından göreli olan bir şey bir başka şeyin kendisine bağlı olması anlamında değil, tersine kendisinin kendi doğası bakımından bir başka şeye bağlı olması anlamında göreli bir şeydir. Bunun tamamen tersine 3) "ölçülen", "bilinen" ve "düşünülen" şeyler, bir başka şeyin kendilerine bağlı olması anlamında göreli şeyler diye adlandırılırlar.(2)
30 Çünkü düşünülen, düşüncenin kendisine göreli olduğu şey anlamına gelir. Ama düşünce, düşüncesi olduğu şeye göreli değildir. Çünkü bunu söylemek, aynı şeyi iki defa tekrar etmek anlamına gelir. Aynı şekilde görme, belli bir şeyin görülmesidir, yoksa görülen şe-
1021 b yin görülmesi değildir (mamafih bir anlamda bunu söylemek de doğrudur). Görme, renk veya bu tür başka bir şeye görelidir; yoksa aynı şeyi iki defa tekrarlamak, yani "görme, görülen şeyin görülmesidir" demek gerekir.

Özleri bakımından göreli diye adlandırılan şeyler, bazen yukarda sözünü ettiğimiz anlamlarda(3) göreli şeyler diye adlandırılırlar. Bazen ise cinslerinin bu tarzda göreli olmalarından dolayı göre-
5 li şeyler diye adlandırılırlar. Örneğin "tıp", göreli bir kavramdır; çünkü onun cinsi olan "bilim", genel kanıya göre, göreli şeyler sınıfına girer.(4) Sonra kendilerine sahip olan varlıkların, kendilerinden ötürü göreli diye adlandırıldıkları nitelikler de özleri bakımından göreli olan şeyler sınıfına girerler. Örneğin eşitlik, göreli bir

---

1) "Kuvvet, güçle" ilgili bağıntılara karşıt olan bağıntıları.

2) Biraz önce incelenmiş olan sayı veya güç bakımından göreli olanlarda söz konusu olan şeyin tersine olarak ölçülen (to metreton), düşünülen (to dianoeton) ve bilinenin (to episteton) varlığı, tümüyle bağıntısında bulunmaz (28. satırda verilen "göreli"nin tanımı ile ilgili olarak krş. *Kategoriler*, 7, 8 a 31.) Başka deyişle bu türden göreli olanlarda, göreli olan sadece kendisine göreli olduğu şeyle (veya bunun tersi) tanımlanmaz: Çiftin özü, yarısının iki katı olmaktır ve yarının özü, iki katı olanın yarısı olmaktır. Ama düşünülenin özü, düşünce ile bağıntısından bağımsız olan kendine has bir doğaya sahiptir. Bunun tersini iddia etmek ve iki katının, yarısının iki katı olduğunu söylemeye benzer bir biçimde düşüncenin, düşüncesi olduğu şeyin (yani "to dianoeton"un) düşüncesi olduğunu söylemek bir totoloji yapmak ve gerçek nesneyi ortadan kaldırmaktır. Bunun yerine "düşünce, filanca nesnenin düşüncesidir" demek gerekir. Görme ve renkle ilgili olarak da aynı durum söz konusudur: Görme, rengi görmedir, görüleni görme değildir. Tek kelime ile bilgi, gerçeğe uyar; gerçek, bilgiye değil. Nesne, düşünceye göreli değildir – Aynı kesin realizmle I. 6, 1057 a 7-124'de de karşılaşılacaktır. Tüm bu pasajla ilgili olarak krş. Alek., 406,25 vd.; Askl., 337, 21 vd.; St. Thomas, s. 320, not 1026: özellikle de Bonitz, 261-262.

3) Daha sarih olarak, birinci gruptakilerin anlamında (krş. I, 6, 1056 b 34).

4) Krş. *Topikler*, IV, 4, 124 b 18.

kavramdır; çünkü eşit olan, göreli bir şeydir. Aynı şekilde benzerlik de, benzer olanın göreli bir şey olmasından dolayı, göreli bir kavramdır. – Nihayet ilineksel anlamda göreli olan şeyler vardır. Örneğin bir insan, tesadüfen herhangi bir şeyin çift katı olmasından ve çiftin de göreli bir kavram olmasından dolayı göreli bir şey-
10 dir. Sonra yine bir aynı varlığın tesadüfen hem çift, hem de beyaz olması durumunda, beyazlık da göreli bir şey olabilir.

16. Bölüm < Tam, Mükemmel >

"Tam", "mükemmel" 1) kendisinin dışında hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı şey anlamına gelir.[1] Örneğin bir şeyin "tam" zamanı, kendisine ait hiçbir parçasını kendisi dışında bulmanın mümkün olmadığı zamandır. Sonra "tam" "mükemmel" 2) kendi cinsinde, kendisine has olan nitelik ve erdemler bakımından kendisinden daha üstün bir şey olmayan şey anlamına da gelir.[2] Örneğin kendi alanlarına has olan erdemleri bakımından
15 hiçbir eksiklikleri olmayan bir hekim veya flüt çalıcısının "mükemmel bir hekim" ve "mükemmel bir flüt çalıcısı" olduğunu söyleriz. Bir anlam genişlemesi sonucunda bu kelime, kötü şeyler için bile kullanılır: Örneğin "mükemmel bir casus", "mükemmel, usta bir
20 hırsız"dan söz ederiz. Hatta onlar hakkında iyilerin sıfatını da kullanırız. Örneğin "olağanüstü bir casus", "olağanüstü bir hırsız" deriz. O halde bir varlığın üstünlüğü de onun mükemmelliğidir; çünkü kendisine has olan erdemler, üstünlükler açısından ele alındığında doğal olarak büyüklüğünü meydana getiren parçalarından hiçbiri eksik olmayan varlık, her öz tamdır, mükemmeldir. Sonra 3) ereklerine ulaşmış olan varlıklar da bu ereklerinin "iyi" olmalarından dolayı, "mükemmel" varlıklar diye adlandırılırlar. Çünkü
25 ereğine erişmiş olma, mükemmelliktir. Sonra erek nihai bir şey olduğundan, bu kelime bir anlam genişlemesi sonucunda, kötü olan şeyler hakkında da kullanılır. Örneğin yıkılma ve bozulmasının nihai derecesine ulaşmış şeyler hakkında "tamamen yıkık" veya "tamamen bozuk" deyimlerini kullanırız. Ölümün de mecazi anlamda bir son olarak nitelendirilmesinin nedeni budur (çünkü onların

1) Niceliksel bakımdan tam, mükemmel (teleion) olan.
2) Niteliksel bakımdan tam, mükemmel olan.

ikisi de nihai olan şeylerdir). Ancak ereksel nedenle nihai neden de bir sondur. – O halde özü bakımından "tam", "mükemmel" diye adlandırılan şeyler işte bu anlamlarda "tam", "mükemmel" şeyler
30 diye adlandırılırlar. Yani "tam", "mükemmel" olan şey, bazen iyi olma bakımından hiçbir eksiği olmayan, kendisinden üstün bir şey olmayan ve kendisine ait hiçbir parçası kendisinin dışında olmayan şeydir. Bazen ise o daha genel bir anlamda, her cinsle ilgili olarak en üstün olan ve kendisine ait hiçbir parçası dışında olmayan şey-
1022 a dir. – Nihayet başka şeyler,(1) bu iki tür mükemmelliği gerektirirler veya mükemmel bir şeyi meydana getirdikleri veya ona sahip oldukları veya onunla uyum içinde oldukları veya asıl anlamında mükemmel olanla *herhangi bir tarzda bir ilişki içinde oldukları* için mükemmeldirler.

17. Bölüm < Sınır >

"Sınır" şu anlamlara gelir: 1) Her şeyin en son noktası, yani kendisinden ötede bir şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beride onun her parçasının bulunduğu ilk
5 nokta.(2) 2)Uzaysal bir büyüklüğün(3) veya büyüklüğü olan bir şeyin,(4) hangi biçimde olursa olsun formu. 3) Her şeyin ereği, yani hareket ve eylemin başlangıç noktası değil, varış noktası. Ancak bazen bu ad, varış noktası, yani ereksel neden kadar hareket noktası hakkında da kullanılır.(5) 4) Her şeyin formel tözü ve özü. Çünkü formel töz ve öz, bilginin sınırıdır ve bilginin sınırı olarak, nesne-
10 nin de sınırıdır.(6) – O halde açık olarak "sınır"ın ilke kadar, hatta ondan daha fazla sayıda anlamları olduğu ortaya çıkmaktadır: Çünkü ilke bir sınırdır; ama sınır, her zaman bir ilke değildir.(7)

---

1) "İlineksel anlamda tam, mükemmel olan".

2) "ilk" (protou) (5. satır) kelimesinin anlamı ile ilgili olarak krş. Alek., 412, 28-31.

3) Başka deyişle cismin.

4) Bir cisim ve büyüklüğe sahip olmakla birlikte basit olarak cisimler ve büyüklükler olmayan hayvanların.

5) Varış noktasından (terminus ad quem) farklı olarak "hareket noktası" (terminos a quo), sınır (peras) değildir; kendisine bazen yanlış olarak "sınır" adı verilmekle birlikte, "ilke"dir (Arkhe).

6) Şeyin sınırı ile onun hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırı arasında özdeşlik vardır.

7) Örneğin birinci anlamında.

18. Bölüm < Kendisinde, Kendisinden Ötürü, Kendisine Göre >

"Kendisinde, kendisinden ötürü, kendisine göre"[1] deyiminin birkaç anlamı vardır. 1) Birinci olarak o, her şeyin formu veya
15 tözü anlamına gelir. Örneğin "kendisinden ötürü" iyi bir adamın iyi olduğu şey, "kendinde iyi"dir.[2] 2) İkinci olarak o, bir niteliğin ilk ve doğal öznesi (örneğin renkle ilgili olarak yüzey) anlamına gelir. O halde "kendisinden ötürü", birinci anlamda form, ikinci bir anlamda ise her şeyin maddesi ve ilk, yakın öznesidir.[3] 3) "Kendisinden ötürü" genel olarak "neden" terimi ile aynı anlamlarda
20 kullanılır.[4] Çünkü biz aralarında bir ayrım yapmadan "o, neden ötürü, hangi amaçla geldi?" de deriz; "o, neden geldi?" de deriz. Yine "o, neden ötürü yanlış veya doğru bir çıkarsama yaptı?" dediğimiz gibi "onun, yanlış veya doğru bir çıkarsama yapmasının nedeni nedir?" de deriz. 4) "Kendisine göre" ayrıca pozisyon anlamına da gelir; örneğin "kendisine göre onun ayakta durduğu" veya "kendisinden ötürü onun yürüdüğü" deyimlerinde olduğu gibi. Bütün bu durumlarda "kendisine göre, kendisinden ötürü" bir pozisyon ve yer bildirir.

O halde "kendi kendisinden ötürü, özü gereği" (par soi) deyi-
25 minin de zorunlu olarak birkaç anlamı olması gerekir.[5] Aşağıdaki şeyler bir şeye "kendi kendisinden ötürü, özü gereği" aittirler: 1) Her şeyin özü: Örneğin Kallias, kendi kendisinden ötürü Kallias'tır ve onun özü için de aynı şey söz konusudur. 2) Özde bulunan her şey;[6] Örneğin Kallias, kendi kendisinden ötürü, özü gereği hayvandır. Çünkü "hayvan", Kallias'in tanımında bulunur: Kallias, özel bir tür hayvandır. 3) Bir şeyin doğrudan doğruya kendisi veya bir parçası bakımından kabul ettiği her nitelik: Örneğin

---

1) "Katho" terimi, tek bir kelime ile çevrilemez. Onun için aynı anlama gelen birkaç kelime kullanmak zorunda kaldık.

2) İyi olanın formu, özü; Platoncu etkinin varlığı farkedilmektedir. Bu, Δ'nın Assos dönemine ait olduğu görüşünü telkin etmektedir.

3) Örneğin insan sadece form bakımından (kata to eidos) insan değildir; aynı zamanda madde bakımından (kata ten hylen, kata ten hypokeimenon) insandır (Alek., 415, 6-8).

4) Onun dört anlamında. Bundan önce gelen satırlarda Aristoteles, formel ve maddi nedenlerin örneklerini verdi. Bundan sonraki satırlar da ereksel ve fail nedenlerin örneklerini verecektir.

5) "Katho" ile "kata hauto" (kendi kendisinden ötürü, özü gereği, par soi) arasındaki ilişki. Krş. Alek., 415, 35-36; Askl.'un da iyi bir biçimde dediği gibi (342, 22-23) "kata hauto", "katho"dan çıkar.

6) Gerek cins, gerekse ayrımlar.

30 yüzey, kendi kendisinden ötürü, özü gereği beyazdır.[1] Bir insan da özü gereği canlıdır; çünkü hayatın doğrudan doğruya içinde bulunduğu ruh, insanın bir parçasıdır. 4) Kendisinden başka bir nedeni olmayan şey: İnsanın "hayvan" ve "iki ayaklı" gibi birden fazla formel nedeni vardır. Ancak yine de insan, kendi kendisinden ötürü insandır.[2] 5)Tek başına ele alınmış olması bakımından tek bir özneye ait olan her nitelik.[3] Bundan dolayı bağımsız olarak
35 var olan, kendi kendisinden ötürü, özü gereği var olandır.

19. Bölüm < Özellik, Eğilim, İstidat >

"Özellik, eğilim, istidat" (disposition),[4] parçaları olan bir şe-
1022 b yin, yer, güç ve form bakımından düzenlenmesi anlamına gelir. Çünkü kelimenin kendisini de gösterdiği gibi burada bir durumun (position) olması gerekir.[5]

20. Bölüm < Sahip olma, Hâl, Varlık Tarzı >

"Sahip olma, hâl, varlık tarzı"[6] 1) Sahip olan ve sahip olunan
5 şeyin bir tür fiili, bir eylem veya bir hareket gibi bir şey anlamına gelir. Çünkü yapan varlıkla, yapılan şey arasında bir "yapma" vardır. Aynı şekilde bir elbiseyi giyen, ona sahip olanla, giyilen, sahip olunan elbise arasında elbiseyi giyme, ona sahip olma hâli vardır. Bu tür bir hâle sahip olmaya sahip olamayacağımız açıktır. Çünkü eğer sahip olduğumuz bir şeye sahip olmaya sahip olmamız müm-

---

1) Krş. Yukarda 16-17. satırlar ve Z, 4, 1029 b 17.

2) İnsan, hayvan olarak (katho zoon) insan değildir; insan olarak (katho antropos) insandır (Askl., 343, 4).

3) Yani özün içine girmemekle birlikte, bir şeyin kendisine has olan özelliği, hassa; örneğin insan ile ilgili olarak gülme (Alek., 416, 28-37; Askl., 343, 5-7; Krş. *Topikler*, I, 5, 102 a 18).

4) "Diathesis" ile ilgili olarak *Kategoriler*, 8, 8 b 27-9 a 13'e bakınız; Bu sözü edilen yerde Aristoteles "heksis" ve "diathesis"i niteliğin türleri olarak tanımlamaktadır. Her üçü de nitelikler (poiotetes) olan "heksis", "diathesis" ve "pathos" arasındaki farklarla ilgili olarak A, 3, 983 b 15'le ilgili notumuza da bakınız.

5) Bu, ruhun melekelerinin "güç bakımından" (kata dynamin) sıralanışını dışarda bırakmakta gibi görünmektedir; çünkü bu fakültelerin "pozisyon"u yoktur. Ancak krş. Alek., 417, 15-22.

6) "Diathesis"le ilgili yerlerin aynılarına bakınız.

kün olursa, bu süreç böylece sonsuza gidecektir.[1] 2) Sahip olma veya hâl (habit), bir istidat, özellik (disposition),[2] bir varlığın ya
10 kendisi bakımından veya bir başka varlıkla ilgili olarak sahip olduğu iyi veya kötü bir eğilimi, özelliği anlamına da gelir.[3] Örneğin sağlık bir "hâl"dir; çünkü o, bu tür bir özelliktir. 3) Nihayet bu deyim böyle bir özellik veya eğilimin bir parçası anlamında da kullanılır. Bundan dolayı bir şeyin parçalarının iyi bir durumda bulunması, onun bütününün bir "hâl"idir.[4]

21. Bölüm < Duygulanım >

"Duygulanım" (affection),[5] şu anlamlara gelir: 1) Kendisin-
15 den dolayı bir varlığın değişebileceği, başkalaşabileceği bir nitelik;[6] Örneğin beyaz ve siyah, acı ve tatlı, ağırlık ve hafiflik ve bu tür bütün diğer belirlenimler. 2) Bu niteliklerin fiil halleri ve bundan doğan değişmelerin, başkalaşmaların kendileri. 3) Özellikle zararlı değişme ve hareketler, özellikle de üzüntü verici tahripler, zarar-

---

1) "Hâlin hâli" (heksis hekseos) yoktur; yalnızca bir "sahip olan"ın (ekhomenou) hâli vardır. (Alek., 418, 3). Krş. Sylv. Maurus, 149.

2) Ancak "diathesis"in gelip geçici olmasına karşılık, "heksis" devamlı, kalıcı özelliktir. Krş. *Kategoriler*, 8, 8 b 27-9 a 13 (bu yerdeki açıklamalar çok daha tamdır); Bonitz'e de bakınız: 268.

3) Örneğin sağlık, "kendisi bakımından" (pros heauten), dostluk ise "bir başka varlıkla ilgili olarak" (pros heteron) sahip olunan bir özellik, hâldir (Askl., 347, 11).

4) "Heksis"in anlamı, tüm vücuttan şu veya bu yapıda olan farklı kısımlarına yayılır; Böylece iyi bir biçimde (kalos) çalıştığı ve kendi işlevini yerine getirdiğinde, gözün "hâl"inden (heksis) söz ederiz (Askl., 343, 29).

5) "Pathos" kelimesinin genel anlamı *nitelik, belirlenim, duygulanım, yüklem*dir. O sık sık tözün (ousia)nın karşıtıdır ve ekseriya ilinekle (symbebekos) eşanlamlıdır. "Pathos", niteliğin (poiotes) bir türüdür ve "heksis"le "diathesis"ten farklıdır (19. ve 20. Bölümlere bkz). "Pathos" ve "pathema" kelimeleri hemen hemen aynı anlamdadır. Aralarındaki hafif bir farklılıkla ilgili olarak krş. *Ind. Arist.*, 554 b 27. – Edilginlik, maruz kalma, edilgin olma, uğrama, katlanma (paskhein) eylemi, "pathesis"dir. – "to paskhon", maruz kalan, özne; "to proton paskhon" maruz kalan ilk özne, yakın maddedir.

"Pathe" (veya symbebekota) kata hauto" hakkında bkz. B, 2, 997 a 3 ile ilgili not.

6) Tek kelime ile o, değişmeyi kabul eden niteliktir. Bonitz, (268) daha sonra gelen bütün anlamların bu ilk anlamla ilgili olduğunu söylemektedir. Bonitz haklı olarak "alloisois (değişme başkalaşma)nın da kendi payına "poiotes" (nitelik) ve "pathos" (duygulanım) tarafından tanımlandığını belirtmektedir (N, 1, 1088 a 32; *Fizik*, V, 2, 226 a 26 vs.). Böylece sıcaklık ve soğukluk, "pathe" (edilgin haller, maruz kalmalar)dir; çünkü onlar kendilerinden dolayı öznenin, ısıtan veya soğutan failin etkisi ile değiştiği niteliklerdir. (Sylv. Maurus, 149).

lar.[1] 4) Büyük talihsizlikler ve felaketler de "duygulanım" diye adlandırılırlar.

20

22. Bölüm < Yoksun olma, Yoksunluk >[2]

"Yoksun olma"nın (privation) bir anlamı 1) bir varlığın doğal olarak sahip olabileceği niteliklerden birine – bu varlığın kendisi ona sahip olmak için yapılmamış olsa bile – sahip olmamasıdır. Örneğin bu anlamda bir bitkinin gözlerden yoksun olduğu söylenir. Yoksunluğun diğer bir anlamı 2) bir varlığın doğal olarak bizzat kendisinin veya cinsinin sahip olması gereken bir niteliğe sahip olmamasıdır. Örneğin kör bir adamla bir köstebek, farklı anlamlarda görmeden yok-
25 sundurlar: Köstebek, hayvan cinsinin doğasına aykırı olması anlamında, insan ise bizzat kendi doğasına aykırı olması anlamında görmeden yoksundur. Yoksunluğun diğer bir anlamı 3) bir niteliğe doğal olarak ve belli bir zamanda sahip olması gereken bir varlığın, bu zamanda ona sahip olmamasıdır. Örneğin körlük bir yoksunluktur. Ancak bir varlık, her yaşta kör değildir; eğer doğal olarak görmeye sahip olması gereken bir yaşta ona sahip değilse, kördür. Aynı şekilde bir insan da
30 gerekli olan ortamda, ilgili organ ve nesne bakımından ve doğal olarak görmeye sahip olması gereken koşullarda görmeye sahip değilse, kör diye adlandırılır.[3] 4) Herhangi bir şeyin birinin zorla elinden alınmasına da yoksunluk denir.

Başına olumsuzluk bildiren bir öntakının geldiği ne kadar kelime varsa, o kadar türden yoksunluk vardır. Çünkü doğal olarak sahip olması gereken bir eşitliğe sahip olmayan bir şeyle ilgili olarak "eşit-olmayan" kelimesini kullanırız. Mutlak olarak
35 renksiz veya çok az bir rengi olan bir şeye "görünmez", ayakları olmayan veya gelişmemiş ayaklara sahip olan bir varlığa "ayak-

---

1) Örneğin aşırı bir ısınma veya soğuma (Askl., 347, 20).

2) Zıtlığın (antithesis) bir türü olan "yoksun olma" (steresis) hakkında bkz. yukarda 10, 1018 a 20; Θ, 1, 1046 a 31 ve özellikle çok daha fazla işlenmiş bir öğreti içeren *Kategoriler*, 10, 12 a 26-13 a 36.

3) Bu, gerçek yoksun olmadır. – 30 ve 31. satırlarda koşullar sarih bir biçimde belirtilmişlerdir: "en ho" *gerekli olan ortamda* yani *ışıkta* (luce); "kata ho" *ilgili olan organ bakımından* yani *gözlerde* (oculis); "pros ho", *ilgili olan nesne bakımından* yani *görülebilen şeyler bakımından* (res visibiles); kör, sesleri görmeyen değildir; "hos" *tarzla ilgili olarak*; nesneler karşıdan görülmelidirler, çok fazla bir uzaklıktan değil [Örnekler Alek., 419, 12-19 ve Bonitz'den (269) alınmıştır. Askl.'un açıklamaları (348, 2 vd.) daha az doyurucudur].

sız" deriz. Sonra çok küçük bir çekirdeği olan bir meyvenin çe-
1023 a kirdeksiz meyve diye adlandırılmasında olduğu gibi yetersiz bir miktarda bulunan bir şeyle ilgili olarak da yoksunluk ifade eden bir kelime kullanılabilir.(1) Sonra kolaylıkla ve iyi bir biçimde yapılamayan bir şeyle ilgili olarak da yoksunluk ifade eden bir kelime kullanılabilir. Örneğin bölünmez, parçalanmaz bir şey, sadece bölünemeyen bir şeyi değil, aynı zamanda zorlukla bölünebilen veya iyi bölünemeyen bir şeyi ifade eder. Nihayet yoksunluk bir niteliğin mutlak yokluğudur. Çünkü tek bir gözü görmeyen değil, iki gözü görmeyen bir insanın kör olduğunu söyleriz. Bun-
5 dan dolayı(2) her insan, ya iyi veya kötü, ya adil veya haksız değildir; bir de ikisi arasında bir aracı durum vardır.

23. Bölüm <Sahip Olma, İçinde Bulundurma, Tutma>

"Sahip olma içinde bulundurma, tutma" çeşitli anlamlarda kullanılır.(3) Onun bir ilk anlamı 3) bir şeyi kendi doğasına veya kendi eğilimine uygun olarak yönetmek, sevketmektir.(4) Örneğin
10 bu anlamda ateşin insana "sahip olduğu", tiranların şehirlerine, insanların, giydikleri elbiselerine "sahip oldukları" söylenir. Bir başka anlalmda 2) içinde bir başka şeyin bir kapta bulunur gibi bulunduğu bir şeyin bu başka şeye "sahip olduğu" söylenir. Örneğin bu anlamda olmak üzere tunç, heykelin formuna; beden, hastalığa "sahip"tir.(5) 3) O ayrıca bir şeyi içeren bir şeyin, bu şeyi içinde bulundurması anlamına gelir. Çünkü bir başka şeyde bir kapta bulunur gibi bulunan bir şeyin bu başka şey tarafından içerildiği söyle-
15 nir. Örneğin bu anlamda olmak üzere vazonun suyu; şehrin, insanları; geminin, tayfaları "içinde bulundurduğu"nu söyleriz. Aynı şekilde bütün de parçaları "içinde bulundurur". 4) Ayrıca bir varlı-

---

1) Krş. *Ruh Üzerine*, II, 10, 422 a 27.

2) Tek bir gözle görmenin mümkün olmasından ötürü (Askl., 344, 32): Krş. I, 4, 1055 b 23-26.

3) "Ekhein" hakkında *Kategoriler*'deki kısa 15. bölüme de bakınız. – "ekhein" fiilinin birçok anlamı olduğundan, aslında onunla ancak uzak bir ilişki içinde bulunan Fransızca (Türkçe) eşanlamlı kelimeleri kullanmak zorunda kaldık. Bunuyla birlikte genel anlamın değişmediğini düşünüyoruz.

4) *Ducere* (sevketmek), *gerere* (yönetmek); Krş. Bonitz, 270.

5) Ve genel olarak, madde formu kabul eder, onun biçimini alır. (Alek., 421, 3).

ğın kendi doğasına uygun bir tarzda hareket etmesine veya eylemde bulunmasına engel olan bir şeyin de bu varlığı "tuttuğu" söylenir. Böylece sütunlar, üzerlerinde bulunan ağırlıkları "tutarlar". Şa-
20 irler de Atlas'a göğü "tuttururlar".[1] Bununla bazı doğa filozoflarının söyledikleri gibi, eğer böyle olmazsa, göğün yerin üzerine düşeceğini söylemek isterler.[2] aynı anlamda olmak üzere bu kelime, bir arada bulunan nesneleri bir arada "tutan" şey hakkında da kullanılır: Çünkü aksi takdirde bu şeylerin kendi eğilimlerini izleyerek birbirlerinden ayrılmaları gerekirdi.

Nihayet "bir şeyin içinde bulunmak" deyiminin "sahip olma, içinde bulundurma, tutma" deyiminin anlamlarına benzer olan ve bu anlamlara tekabül eden anlamları vardır.
25

24. Bölüm < Bir Şeyden Çıkmak, Meydana gelmek (provenir de) >

"Bir şeyden çıkmak, meydana gelmek",[3] 1) bir şeyden maddeden çıkar gibi çıkmak, maddeden meydana gelir gibi meydana gelmek anlamına gelir. Bu da maddenin en uzak cins veya en yakın tür olarak göz önüne alınmasına bağlı olarak[4] iki biçimde anlaşılabilir: Örneğin bütün eriyebilir şeylerin sudan çıkması birinci anlamdadır; heykelin tunçtan çıkması veya meydana gelmesi ise ikinci anlamdadır. 2) Bir başka anlamda o, bir ilk hareket ettiriciden çıkma anlamında çıkmayı ifade eder. Örneğin "savaş neden
30 çıktı?" Hakaretten! Çünkü savaşın başlamasının temelinde hakaret olayı vardı. 3) Yine o, parçaların bütününden, mısraların İlyada'dan, taşların evden çıktığı gibi, madde ve formdan meydana gelen bileşik varlıktan çıkmayı ifade eder. Çünkü form, erektir ve ancak ereğine erişmiş olan, tamdır. 4) Bir başka anlamda o, insanın iki ayaklıdan, genel olarak hecenin genel olarak harften meydana gelmesinde olduğu gibi formun, parçasından meydana gelmesini ifade

---

1) Hesiodos, *Theogonie*, 517.

2) Anaksagoras'a ima (Askl., 345, 11) – krş. *Gök Üzerine*, II, 1, 284 a 20-26.

3) "to ek tinos einai"

4) Başka deyişle onun (cinsi fade eden) ilk madde veya (türü ifade eden) son madde olarak göz önüne alınmasına bağlı olarak: Heykelin ilk maddesi su, son maddesi tunçtur (Çünkü tunç, eriyik (tekton) olmak bakımından sudan çıkar. Bu nokta ile ilgili olarak krş. yukarda 4, 1015 a 10; *Meteoroloji*, III, 6, 378 a 32 ve Alek.'un şerhi, 177, 27, Hayduck.

35 eder.[1] Bu meydana gelme heykelin tunçtan meydana gelmesi ile
1023 b aynı anlamda bir meydana gelme değildir. Çünkü bileşik töz, duyusal maddeden meydana gelir; oysa form, formun maddesinden meydana gelir.

O halde bazı şeylerin bu farklı anlamlarda bir başka şeyden çıktıkları söylenir. Ancak 5) bu başka şeyin sadece bir parçasından çıkan şeylerin de bu anlamlardan biri bakımından "çıktıkları" söylenir. Örneğin bu anlamda çocuk, babası ve annesinden,[2] bitkiler, topraktan çıkarlar; çünkü onlar, onların bir parçasından çıkarlar. 6) Bir başka anlamda o, zaman bakımından bir şeyden sonra gelmeyi ifade eder. Örneğin gece gündüzden; fırtına, güzel havadan çıkar; çünkü bunlardan biri diğerinden sonra gelir. Bu durumda çıkmalarda bazen son örneklerimizde olduğu gibi bir karşılıklı değişim, bazen ise sadece zaman bakımından bir şeyin diğerinin ardından gelmesi söz konusudur: Örneğin "yolculuğa ekinokstan çıkıldı", yani "yolculuğa ekinokstan sonra çıkıldı" veya "Thargelia
10 festivalleri, Dionysos festivallerinden çıkar", yani "Dionysos festivallerinden sonra başlar."[3]

25. Bölüm < Parça >[4]

"Parça", 1) bir ilk anlamda,[5] bir niceliğin herhangi bir biçimde kendisine bölünebileceği şeyi ifade eder. Çünkü bir nicelik olmak bakımından nicelikten çıkarılan her şeye, bu niceliğin bir parçası denir. Örneğin iki, üçün bir parçası olarak adlandırılabilir. 2) Birinci anlamdaki parçalar içinde sadece bütünü ölçen parçalara denir. Örneğin iki, bir anlamda üçün bir parçası olduğu halde, bir başka anlamda onun bir parçası olarak adlan-

---

1) Form, öğelerinden meydana gelir: İnsan kavramı, iki-ayaklıdan, hece kavramı, harf kavramından meydana gelir. O halde burada cinsinden hareketle meydana gelmiş özel bir insan veya özel bir hece söz konusu değildir; cins ve ayrımdan hareketle meydana gelen tanım söz konusudur. Böylece 2. satırdaki "formun maddesi" (tes ton eidos hyles), formun (duyusal olmayan maddenin) tanımı içine giren öğeleri ifade etmektedir: İnsan kavramı, parçalarından biri olarak iki-ayaklı kavramını içine alır (krş. St. Thomas, s. 337, not 1088 ve 1089; Alek., 422, 23)

2) Yani baba ile ilgili olarak sperma, anne ile ilgili olarak "aybaşı akıntısı"ndan (Alek., 423, 17-21).

3) Krş. α: 2, 994 a 23.

4) "Meros" (parça) ile ilgili olarak Z, 10, 1034 b 32-1035 a 4 ile de krş.

5) *Niceliksel* açıdan (12-17. satırlar): ya toplama (12-15. satırlar) veya çarpmadan (15-17.) ileri gelmesi anlamında. *Niteliksel* açıdan da iki biçimde: 17-19 ve 22-25. satırlar.

15 dırılamaz.[1] 3) Sonra nicelik göz önüne alınmaksızın,[2] formun kendilerine bölünebileceği şeyler de onun parçaları olarak adlandırılırlar. Bundan dolayı türlerin, cinsin parçaları oldukları söylenir. 4) Sonra bir bütünün kendilerine bölündüğü veya kendilerinden meydana geldiği öğeler de onun parçalarıdır (burada bütün ya form veya forma sahip olan şey anlamındadır:[3] Örneğin tunç
20 küre veya tunç küpte, gerek tunç, yani formun içinde bulunduğu madde, gerekse açı,[4] birer parçadırlar. 5) Nihayet her varlığı ifade eden tanımın öğeleri de bütünün parçalarıdır. Bundan dolayı bir anlamda tür, cinsin bir parçası olduğu halde, bir başka anlamda cins, türün bir parçası olarak adlandırılabilir.[5]

25

26. Bölüm < Bütün >

Bir "bütün" (tout, whole) 1) doğal olarak bir bütün oluşturdukları söylenen parçalarından hiç birisi eksik olmayan şey anlamına gelir.[6] 2) Ayrıca o, içinde bulundurduğu şeyleri, bir birlik oluşturacakları bir biçimde içinde bulunduran şey anlamına da gelir. Bu birlik de iki çeşittir: Ya bu içerilen şeylerin her birisinin kendisinin de bir birliği vardır veya onların bütününün bir birliği vardır.[7] Birinci durumda tümel olan ve genel olarak bütün olduğu söylenen şey, bir varlıklar çokluğunu – bu varlıklardan her birinin yüklemi olmasından ötürü – içine alması bakımından tümel-

---

1) Ancak çift sayıları böldüğünden, iki yalnızca çift sayıların parçası olacaktır.

2) Çünkü cinsin niceliksel bakımdan (kato poson) bölünmesi, onun hayvanın vücudunun parçalarına bölünmesi olacaktır. Başka deyişle cinsin, cins olmak bakımından bölünmesi gerekir.

3) "Forma sahip olan şey", tunç küre gibi form + maddeden meydana gelen şeydir.

4) Kübün formunu belirleyen açı: O da bir parçadır; çünkü o, bileşik varlığın formudur.

5) Cins, türün bir parçasıdır; çünkü cins (hayvan) türün (insan) tanımı içinde bulunur; ancak tür de cinsin bir parçasıdır; çünük cins, türlere bölünür (yukarda 17. satır).

6) Ve "holon"un asıl, gerçek anlamı budur: Bir sonraki anlamdan farklı olarak burada yalnızca doğal varlıklar söz konusudur. O halde vurguyu 25. satırdaki "doğal olarak"ın (physei) üzerine vurmak gerekir. Bu, örneğin tam olarak teşekkül etmiş (teleios) insandır (krş. Alek., 425, 7; Askl., 346, 12).

7) 27-34. satırlarda Aristoteles, tümelin birliği veya türleri içine alan cinsin birliğini, yani parçaların bütün kavramını kabul etmesinin sonucu olan bütünü [örneğin "canlı varlık" (zoon) bir bütündür; çünkü o, insan, at ve Tanrı hakkında tasdik edilir (32. satır)], tamamlayıcı parçaların sürekliliğinden doğan birlik veya bütünün (herhangi bir insan, bu anlamda bütündür) karşısına koymaktadır (krş. Alek., 425, 5 vd.; St. Thomas, s. 339, not 1100; Bonitz, 273; *Ind. Arist.*, 356 b 4.)

30 dir[1] ve onların tümü, her birinin bir birim olması anlamında birdirler. İkinci duruma gelince sürekli, sınırlı olan, birçok tamamlayıcı parçanın sonucu olarak ortaya çıkan bir birlikten dolayı bir bütündür. Bu anlamda bütün, özellikle bu parçaların sadece kuvve halinde oldukları durumda ortaya çıkar. Yalnız böyle olmadığı, bu parçaların bilfiil oldukları durumda da ortaya çıkar.[2] Bu sonuncu türden bütünler içinde doğal varlıklar, daha önce Bir olan'la ilgili olarak da söylediğimiz gibi,[3] yapma varlıklardan daha gerçek anlamda bütündürler. (Çünkü bütün olma aslında bir tür bir olmadır.)

35 Sonra bir başlangıç, bir orta ve bir de sonu olan[4] nicelikler 1024 a içinde, parçalarının pozisyonunun hiçbir önemi olmayanlar[5] bir "toplam" (somme), parçalarının pozisyonunun bir önemi olanlar bir "bütün" (tout) diye adlandırılırlar. Bu iki özelliği kendilerinde birleştiren nicelikler ise hem "bütün", hem de "toplam"dırlar. Balmumu ve elbise gibi parçalarının yerlerini değiştirmelerinden sonra 5 da doğaları aynı kalan, ancak biçimleri değişen şeyler, bu tür şeylerdir.[6] Bunlara hem bütün", hem de "toplam" denir; çünkü onlar bu her iki özelliğe de sahiptirler. Ancak su, bütün sıvılar ve sayı, yalnızca "toplam" diye adlandırılırlar. "Bütün" kelimesi ancak bir anlam genişlemesi sonucunda sayı ve su hakkında kullanılabilir. Bir birlik oluşturmaları bakımından göz önüne alındıklarında haklarında "toplam" kelimesi kullanılan şeyler, teker teker ele alındıklarında "bütün, tüm" kelimesi ile birlikte kullanılabilirler: Ör-10 neğin "tüm bu sayı, bütün bu birimler"de olduğu gibi.[7]

---

1) Ve bir bütündür.

2) Krş. Z, 13, 1039 a 4. – Gerçek anlamda süreklilik, özellikle, tamamlayıcı parçaları kendilerinde sadece bilkuvve olarak var olan şeylerin sürekliliğidir (örneğin canlı bir vücudun veya hatta bir heykelin birliği); ancak o, anlam genişlemesi sonucunda, bu parçaların bilfiil olarak var oldukları şeylerin de birliğidir (örneğin bir geminin farklı kısımlarının birliği), krş. Alek., 425, 28 vd.

3) Krş. 6, 1016 a 13 – İnsan, bir heykelden daha fazla bir bütündür.

4) Yani sınırlı olan.

5) Örneğin su veya hava veya "homeomere"ler (Alek., 426, 5); parçalarının belli bir düzen içinde sıralanması gereken nicelikler, yüz, el, vb. gibi "anhomeomere"lerdir (Alek., 426, 8. – Askl., (346, 23-25) *bütün* (holon) ve toplam (pan) arasındaki bu farklılığı iyi bir biçimde açıklamaktadır.

6) Örneğin balmumu aynı şey olarak kalması bakımından toplamdır (pan). Biçimi bakımından farklılıklar kabul etmesi bakımından ise bütün (holon) diye adlandırılır.

7) Bir sayı, bir birimler bütünü olarak göz önüne alındığında "tüm bu sayı" denir; eğer sayının kendisinden meydana geldiği birimler göz önüne alınırsa, "bütün bu birimler" (pasai) denir. *Theaitetos* 204 a'da aynı ayrımlar vardır.

27. Bölüm < Sakat Edilmiş >

"Sakat edilmiş" (mutilé, tronqué) deyimi, nicelikler hakkında kullanılır; ancak herhangi bir nicelik hakkında kullanılamaz: Bu niceliğin sadece bölünebilir olması yetmez; aynı zamanda bir bütün olması gerekir. Çünkü kendisinden iki biriminden biri çıkarıldığında, iki sayısı "sakat edilmiş" olmaz (zira sakatlama yoluyla çıkarılan parça, hiçbir zaman geride kalana eşit değildir). Bu, genel olarak bütün sayılar için de geçerlidir; çünkü aynı zamanda tözün varlığını sürdürmesi gerekir.[1] Örneğin "sakatlanma" anlamında
15 bir parçası kırılan bir bardak, yine bir bardaktır; ama sayı, artık aynı sayı değildir. Sonra şeyler benzer olmayan parçalardan meydana gelmiş olsa bile her zaman "sakatlanma" olmayacaktır: Çünkü bir anlamda bir sayının da örneğin iki ve üç gibi benzer olmayan parçaları vardır.[2] Ancak genel olarak su ve ateşte olduğu gibi, parçalarının pozisyonunun hiçbir önemi olmayan şeyler, "sakatlanamazlar". Bu tür şeylerin, parçalarının pozisyonunun tözle ilgisi
20 olacağı bir doğada olmaları gerekir. – Sonra "sakat edilebilecek" şeylerin sürekli olmaları da gerekir; çünkü müziksel bir harmonide belli bir düzen içinde sıralanmış farklı sesler vardır, ama bir müziksel armoni "sakat edilemez".

Sonra birer bütün olan şeyler, herhangi bir parçalarından yoksun bırakılmalarıyla "sakatlanamazlar"; çünkü bu alıp götürülen parçanın ne tözle ilgili bir parça olması,[3] ne de herhangi bir parça olması[4] gerekir. Örneğin delinmiş bir bardak, "sakatlanmış" değildir. Ancak eğer o kulpundan veya dış kenarından kırılmışsa, "sa-
25 katlanmış"tır. Derisini kaybetmiş veya safra kesesi alınmış bir adam da "sakat edilmiş" değildir; ancak o eğer el ve ayak gibi uzuvlarından biri alınmışsa, sakat edilmiştir. Bu da her uzuv için geçerli değildir; bunun için, tamamen alınmış olan uzvun bir daha asla çıkmaması gerekir. Bundan dolayı keller, sakatlanmış değillerdir.

1) "Sakatlanma"dan sonra.
2) 5 = 3 + 2
3) Örneğin baş.
4) İşgal ettiği yer göz önüne alınmaksızın.

28. Bölüm < Cins >

"Cins", "ırk", 1) önce aynı forma sahip varlıkların sürekli meydana gelişi anlamına gelir. Örneğin "insan cinsi varlığını sürdürdükçe"
30 sözü, "insanların sürekli meydana gelişi var oldukça" anlamına gelir. 2) "Cins" aynı zamanda varlıkların kendisinden çıktığı, onları ilk olarak varlığa getiren şey hakkında kullanılır. Böylece bazıları ırk olarak Hellenler, bazıları ise İonlar olarak adlandırılırlar; çünkü birinciler ilk ataları olarak Hellen'den, ikinciler ise İon'dan gelmektedirler. Irkın
35 adının bir kadından gelmesi de mümkün olmakla birlikte (örneğin Pyrrha halkı), bu kelime maddeden çok varlığa getiren[1] hakkında kullanılır. 3) Bir başka anlamda düzlem düz şekillerin, geometrik cisim, geometrik cisimlerin cinsidir. Çünkü her geometrik şekil, şu veya bu biçimde bir düzlemdir ve her geometrik cisim de şu veya bu
1024 b biçimde bir geometrik cisimdir. Düzlem ve geometrik cisim, ayrımların taşıyıcısı, dayanağıdırlar. 4) Nihayet tanımlarda,[2] özde tasdik edilen[3] ilk kurucu öğe ödevini gören, cinstir. Onun niteliklerine ise
5 ayrımlar denir.[4] – O halde cinsin çeşitli anlamları bunlardır (yani o bazen bir aynı formun sürekli meydana gelişi, bazen hareket ettirdiği şeylerle aynı türden bir hareket ettirici ile ilgili olarak[5] kullanılır. Nihayet bazen de madde anlamına gelir; çünkü ayrım ve niteliğe sahip olan şey, madde diye adlandırdığımız dayanaktır (substratum).
10 "Cins bakımından farklı olan" şeyler, yakın özneleri[6] birbirlerinden farkıl olan ve ne birbirlerine, ne de ortak bir özneye indirgenebilen şeylerdir. Örneğin form ve madde, cins bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Farklı varlık kategorilerine ait şeyler de bu tür şeylerdir. Çünkü var oldukları söylenen şeylerden bazısı tözü, başka bir kısmı bir niteliği, başkaları daha önce saydığımız diğer herhangi bir ka-
15 tegoriyi ifade ederler. Şimdi bu varlık tarzları da ne birbirlerine, ne de tek bir şeye indirgenebilirler.[7]

---

1) Dişi ve maddi ilkeye karşıt olan erkek ve formel varlığa getirici.

2) Bonitz (274) ve Ross'a (I, 343) göre burada daha önceki satırlarda olduğu gibi içerdiği tözleri kapsayan tümel kavram anlamında göz önüne alınan "cins" (genos) söz konusudur. Ayrıca krş. Aşağıda 8. satır.

3) Şeyin doğasının kendisi tanımlandığında.

4) Krş. Yukarda 14, 1020 a 33.

5) Başka deyişle kendisinden çıkan varlıklarla aynı türden bir ilk hareket ettirici ile ilgili olarak.

6) Madde (Alek., 430, 1).

7) Varlığın kendisinin bir cins olmamasından dolayı. Bu, tamamen Aristotelesçi olan cinsler arasında geçiş olmadığı görüşüdür. (Krş. A, 9, 992 a 17 ve ilgili not).

29. Bölüm < Sahte, yanlış >

"Sahte, yanlış"(1) ilkin 1) bir şey olarak yanlış olan anlamına gelir. Bu durumda da o ya fiilen birleşik olmayandır, ya da birleş-
20 tirilmesi imkansız olandır; yani o ya "karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olması"dır veya "senin oturuyor olman"dır. Bu şeylerden birincisi daima yanlıştır; diğeri bazen yanlıştır. Onlar bu iki anlamda var-değildirler. – "Sahte, yanlış" bir de gerçekten var olan, ancak doğaları olduklarından farklı görünmek olan şeylerle (örneğin derinlik duygusu veren bir resim), düpedüz var olmayan şeyler (örneğin düşler) hakkında da kullanılır. Evet, bunların bir gerçekliği vardır; ancak onlar bizde görüntülerini uyandırdıkları şeyler değildirler. O halde bu anlamda şeyleri "sahte, yanlış" diye
25 adlandırmamızın nedeni ya onların var olmamalarıdır, ya da uyandırdıkları görüntünün var-olmayan bir şeyin görüntüsü olmasıdır.

2) Yanlış bir "beyan"(2) (enonciation), yanlış olmak bakımından,(3) var-olmayan bir şeyi ifade eden bir beyandır. Bundan dolayı kendisi hakkında doğru olduğu bir nesneden başka bir şey hakkında ifade edilen her beyan, yanlıştır. Örneğin dairenin beyanı, üçgen hakkında her zaman yanlıştır. Bir anlamda, her şeyin ancak tek bir beyanı, yani mahiyetinin beyanı vardır. Bir başka anlamda ise, şeyin kendisi ile bir nitelikle birlikte bulunan şeyin (örneğin Sokrates'le, mü-

---

1) Sahte, yanlışla (pseudos) ilgili olarak E, 4'le de krş. – Aristoteles sırasıyla a) nesnede yanlış (17-26. satırlar), b) zihinde yanlış (26-1025 a 1) ve c) yanlış, yalancı insanı (1025 a 2 sonuna kadar) inceleyecektir.

2) 1024 b 20-1025 a 1 ile, yani zihinde yanlışla ilgili olarak A. J. Festugiere, *Antisthenica (Revue des Sc. phil. et theo.).* Ağustos 1932, s. 345 ve devamına bakmak yararlı olacaktır. – Terimin anlamlarının çokluğundan ileri gelen birçok tereddütten sonra "logos"u, daha önceki baskılarımızda olduğu gibi "kavram"la (notion) değil, "beyan"la (Ross: aynı yerin çevirisi. 2. baskı ise onu "açıklama" (account) olarak çeviriyor) karşıladık. Öte yandan "kavram" kelimesini muhafaza etmekte veya onun yerine "tanım" kelimesini geçirmekte de pratik bakımdan hiçbir mahzur yoktur (zorunlu nüansları belirtmek şartıyla). A, 3, 983 a 27'de "logos" kelimesinin incelenmesine tahsis edilmiş olan nottan ayrı olarak okuyucu Z, 4, 1030 a 7'de bu kelimenin "horismos" (özün analitik ifadesi olan asıl anlamında *tanım*) ile ilişkilerinin kesin anlamı hakkında bazı açıklamalar bulacaktır.

3) 27. satırdaki "yanlış olmak bakımından" (he pseudes) deyimi zorunlu olan bir sarahate kavuşturmayı sağlamaktadır: Var olmayan bir şeyi ifade eden bir beyan, her zaman yanlış değildir: Örneğin var-olmayanın var olmadığını söylersek, bu yanlış değildir; veya üçgeni doğru olmayan bir biçimde tanımlarsam, bu tanım da başka bir şey hakkında doğru olabilir.

30 zisyen Sokrates'in) bir bakıma[1] aynı şey olmalarından dolayı, onun birçok beyanı vardır. Ancak yanlış bir beyan, dar anlamda[2] hiçbir şeyin beyanı değildir. – Bu söylediklerimiz, bir yüklemin ancak tek bir özne hakkında tasdik edilmesinden dolayı, bir varlığa ancak kendi beyanının yüklenebileceğini düşünen Antisthenes'in[3] öğretisinin naifliğini göstermektedir. Antisthenes bundan, çelişkinin mevcut olmadığı ve hemen hemen hiçbir şeyin yanlış olmadığı sonucunu çıkarmaktaydı.[4] Oysa gerçekte her şeyi yalnız kendi be-

---

1) Öznenin, dayanağın birliğinden dolayı mevcut olan özdeşlik (Alek., 434, 8). *Sokrates*'le *oturan Sokrates* bir anlamda (quodammodo) aynı şey olduklarından, ona birçok yüklem yüklenebilir.

2) Şeyin özünü tanımını ifade etmek bakımından; Yanlış bir beyan, bir tanım, yani gerçek anlamda beyan değildir.

3) 445'e doğru Atina'da doğmuş, 365'te ölmüş, Kinik okulunun kurucusu, "paradoksologos" (inanılmaz şeyler anlatan kişi) lâkabı ile bilinen Antisthenes. Muhtemelen Gorgias'tan esinlenmiş olan öğretileri hakkında pek az şey bilinmektedir ve kendisinden hiçbir şey kalmamıştır. Platon, dialoglarının bazısında, özellikle *Theaitetos*, 201 e ve *Sofist*, 251 a'da belki Antisthenes'e atıfta bulunmaktadır. Eserinin fragmentleri A.W. Winckelmann tarafından yayınlanmıştır: *Antisthenis fragmenta*, Turici, 1842. Başlıca metinler Ritter ve Preller; *Hist. Philos. gr.*, no 277-287'de bulunmaktadır. – Antistehenes'in mantığı hakkında yukarda adı geçen Festugiere'nin makalesi ve genel Yunan felsefesi tarihleri (özellikle Robin, *la Pensée gr.*, s. 199-202) dışında bilhassa G.M. Gillespie, *The Logic of Antisthenes, (Archiv für Gesch. d. Phil.*, XXVI, 1913, 4, s. 479 vd. ve XXVII, 1914, I, s. 17 vd.) bakınız. Aristoteles Antisthenes'ten seyrek olarak ve olumlu olmayan bir dille söz eder (krş. H, 3, 1043 b 23; *Topikler*, I, 9, 104 b 19 ve Alek., şerhi, 79, 7, Wallies). Belki bunun nedeni Antisthenes'in bir yabancıdan doğma olması (hathos) ve taraftarlarını halkın arasında bulmasıydı.

4) 33. satır "en epi henos": *Bir yüklemin ancak tek bir özne hakkında tasdik edilmesinden dolayı*; ancak şeyin tanımı olabilecek tek bir önerme. Çünkü eğer A B'dir dersem, B A'dan başka şeydir; dolayısıyla A A'dan başka şeydir. O halde sadece A'nın A olduğunu söylemekle yetinmek, bir şeyi kendi kendisi hakkında tasdik etmek gerekir. Aristoteles Sofist Lykophron'un bir aynı şeyin hem bir, hem de çok olduğunu kabul ettirme sonucunu doğuracak olan yüklemleme konusundaki sıkıntısından da söz eder. *Fizik*, 1, 2, 185 b 25 vd. (krş. 11, 6, 1045 b 7 vd.).

Antisthenes'in öğretisinde her türlü yüklemlemenin imkânsızlığı, özün bölünmezlik niteliğinin ve her tümelin inkârının sonucudur. Gerçekten var olan, bireysel varlıklardır ve kavramlar hiçbir şeye karşılık olmayan düşünce tarzlarından ibarettirler. Simplikios sayesinde bu radikal nominalizmi ifade eden özlü formülü biliyoruz (*in Ar. catep.*, 208, 28 Kalbfleisch): "Bir at görüyorum, atlığı görmüyorum" (hippon men horo, hippoteta de ouk horo). Birçok atta ortak olan öğe, atların kendisinden pay aldıkları bir kendinde form değildir; sadece onların adıdır (Ammonius, *in Porph. isago.*, 40, 6 Busse ve H, 3, 1043 b 23 ile ilgili yorumumuza da bkz). Her nesne ancak ayrı, bağımsız olarak beyan edilebileceğinden sadece bireysel varlıklar arasında basit bir karşılaştırma mümkündür (krş. H, 3, 1043 b 24 ve ilgili not).

Düşünceyi totoloji içinde donduran bu mantıksal atomculuk türünden Antisthenes iki paradoksal sonuç çıkarmaktaydı:

a) birbirine zıt şeyler söylemenin imkânsızlığı (34. satır: me einai antilegin), krş. Alek., 435,

35 yanı değil, bir başka şeyin beyanı ile de açıklamak mümkündür. Hiç şüphesiz o zaman bu açıklama tamamen yanlış olabilir. Ancak onun doğru olabileceği bir durum da vardır: Örneğin ikinin açıklamasın-
1025 a dan yararlanılarak sekizin bir çift sayı olduğu söylenebilir.(1)

3) O halde "sahte, yanlış" kelimesinin çeşitli anlamları bunlardır. Ancak onun bir başka anlamı daha vardır: Nasıl ki yanlış bir görüntü uyandıran şeylerin yanlış olduğunu söylüyorsak,(2) aynı şekilde bu tür beyanları başka herhangi bir nedenle değil,(3) sırf yanlış olduklarından ötürü seven ve tercih eden veya onları başka
5 insanların zihinlerinde uyandıran insan da "yanlış, yalancı" bir insandır. Böylece aynı insanın hem doğruyu söyleyen, hem de yalancı olduğunu ileri süren *Hippias*'taki kanıtın(4) ne kadar aldatıcı ol-

---

6-13: Belli bir özne ile ilgili olarak farklı, hatta karşıt şeyler arasında verilmiş olan nesneye uygun olan sadece tek bir beyan vardır. O halde konuşan iki kişi aynı şeyi söyleyemezler; eğer farklı şeyler söylerlerse, bunun nedeni aynı şeyden söz etmemeleridir. Askl., 358, 18 ve devamına ve özellikle Festugiere'in 349. sayfada zikrettiği Proklos, *in Cratylum* (429 d) c, 37'ye bkz. "Çünkü her beyan doğrudur; zira bir beyanda bulunan bir şey beyan eder. Şimdi bir şey beyan eden, varlığı beyan eder; varlığı beyan eden ise doğruyu beyan eder."

b) Bundan ikinci paradoksal sonuca varılır: Hemen hemen hiçbir şey yanlış değildir (34. satır, *skhedon de mede pseudesthai*); Hiçbir şey yanlış değildir; çünkü bir özne ile ilgili olarak nedi tanımından başka bir şey beyan edilemez. Başka deyişle yanlış, nesne ile ilgili olmayan "başka düşünce"dir (Allodoksia).

1) Antisthenes'e karşı Aristoteles şimdi yüklemlemenin meşruluğunu savunmaktadır. Yargı, mutlak olarak yanlış olabilir (örneğin üçgene, dairenin tanımı veya insana, atın tanımı uygulandığında). Ancak Antisthenes'in savunduğunun tersine o, doğru da olabilir. Böylece iki sayısının tanımından yararlanarak sekiz sayısının bir çift sayı olduğunu söylememize hiçbir şey engel değildir (krş. Alek., 435, 25 vd.).

Aslında Antisthenes'in yanlışı, "dır" bağlacının özdeşliği iade ettiği yargı ile (ki, bu durumda o, biricik olan asıl tanımdır), onun sadece ilineksel bir yüklemlemeyi ifade ettiği yargı arasında bir ayrım yapmamasıdır. Aristoteles, bu karıştırmayı ortadan kaldırmaktadır (özellikle *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 5, 166 b 28-36 ve buradaki sofizma örnekleri ile krş) – Yüklemleme sorunu ve bu sorunun Platon, daha sonra Aristoteles tarafından çözümü ile ilgili olarak *Traité de Logique formelle* adlı eserimizde (Paris, 1930, s. 101-103) de verdiğimiz kısa açıklamalara bakınız.

2) Krş. 1024 b 23. satır: Derinlik duygusu veren resim (skiagraphia) ve düşler.

3) Örneğin bu neden, kazanç sağlama arzusu olabilir (Alek., 436, 16). Özetle, yalancı adamı yöneten tek motif, sadece yalana karşı duyduğu aşktır.

4) Bundan sonra gelen (6-13. satırlar) ve M, 4, 1078 b 28'deki anlamda bir *tümevarımsal söz* (epaktikon logos) özelliği gösteren geniş açıklamada Aristoteles *Küçük Hippias*'ın iki iddiasını eleştirmektedir:

a) *Küçük Hippias*, 365-369'da Platon yalancı (pesudes) diye, doğrunun bilgisine (ve dolayısıyla yanlışın bilgisine) sahip olduktan sonra yalan söyleyebilen, yalan söyleme yeteneğine sahip olan kişiyi, yani bilgin kişiyi (honhronimos) adlandırmaktadır. Oysa Aristoteles'e göre, yalancı, yalan söyleyebilen değildir, yalan söylemeyi sevendir: Bilgiye, akıllı iradenin özgür seçimini (proairesis) eklemek gerekir.

duğu görülmektedir. Çünkü bu eserde yalancı olarak, yalan söyleyebilen kişi (yani bilen ve bilgin olan kişi) adlandırılmakta, ayrıca isteyerek kötü olanın, daha iyi olduğu söylenmektedir. Oysa bu son iddia yanlış bir tümevarıma dayanmaktadır: Çünkü ancak topallamaktan *bir topalı taklit etmek* kastedilirse, isteyerek topallayan
10 istemeyerek topallayandan daha iyidir. Çünkü isteyerek topallayan, kuşkusuz daha kötü bir insandır. Onun buna tekabül eden ahlaksal karakteri ile ilgili olarak da aynı şey söz konusudur.

30. Bölüm < İlinek >(1)

"İlinek", bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tas-
15 dik edilebilen, ancak ne zorunlu, ne de çoğu zaman olan şeydir.(2) Buna bir örnek, bir ağaç dikmek için çukur kazan bir adamın, orada bir hazine bulmasıdır. Şimdi bu, yani çukur kazanın bir hazine bulması, ilineksel bir şeydir; çünkü ne bu olaylardan biri zorunlu olarak diğerinin sonucudur veya diğerinden sonra gelir, ne de bir adam ağaç dikerken çoğu zaman hazine bulur. Bir müzisyen beyaz
20 olabilir; ama bu ne zorunlu, ne de çoğu zaman karşılaşılan bir şey-

h) *Küçük Hippias*, 373-376, isteyerek kötü olanın, istemeyerek kötü olandan daha iyi olduğunu (veya başka deyişle, hakkında *yalan söylediği şeyi bilen* yalancının, hakkında doğru söylediği şeyi bilmeyen doğrucudan daha iyi olduğunu) söylemektedir. Ve bu "skandal niteliğindeki tezi" kanıtlamak için Platon, deneye başvurmaktadır: İsteyerek topallayan kişi, istemeyerek topallayan kişiden daha iyidir (Alek. bunu "daha sağlıklıdır" (hygeinoteros) diyerek açıklığa kavuşturmaktadır). Şimdi Aristoteles buna karşı şunu söylemektedir: Burada bir karıştırma vardır ve verilen örneğin hiçbir değeri yoktur; isteyerek topal bir insanı *taklit eden* şüphesiz, topal olandan daha sağlıklıdır: ancak eğer o gerçekten, topal ise ve ayrıca isteyerek topallıyorsa, gerçekten topal olan, ancak istemeyerek topal olandan daha kötüdür. Yalancı ile ilgili olarak da aynı şey söz konusudur: İsteyerek yalan söyleyen ve yalan söylemeyi seven yalancı, istemeyerek yalan söyleyen yalancıdan daha kötüdür.

Bu pasajın tümü ile ilgili olarak krş. Alek., 436, 25-437, 18.

1) İlinekle ilgili olarak E, 2'ye de bkz.

2) 15. satırdaki "epi to poly" (veya "hos epi to poly" deyimi) *çoğu zaman olan, alışılagelen* (ut in pluribus), *ekseriya meydana gelen*, her zaman meydana gelenin (aei) ve ilineğin (symbebekos) zıddı anlamında olup, Aristoteles'in felsefesinde temel bir kavramdır. O, belli bir sıklıkla tekrarlanan şey, yaklaşık geneldir. Ay-altı dünyasında, zorunlu ve değişmez olanın yerini tutan mükemmel olmayan bu şey, doğanın düzeninin ifadesidir. Bu kavram nesnel anlamda alınmalıdır; o gözlemdeki bu kusurun sonucu değildir, şeyin bizzat kendi içinde bulunan bir güçsüzlük ve tam olmayışın sonucudur [krş. Waitz, 1, 378, *İkinci Analitikler*, I, 3, 25 b 14; 405 (I, 13, 32 b 19 üzerine)].

dir. Bundan dolayı onun bir ilinek olduğunu söyleriz. – O halde evrende nitelikler olduğuna ve bu nitelikler öznelere ait olduğuna göre; yine onlar arasında bazıları bu öznelere ancak belli bir yerde ve belli bir zamanda ait olduğuna göre,(1) işte bir özneye ait olan, ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik bir ilinektir. Yine bundan dola-
25 yıdır ki bir ilineğin belli bir nedeni yoktur; ancak rastlantısal yani belirsiz bir nedeni vardır. Aigina'ya gitmek üzere yola çıkmayan, ancak bir fırtınadan veya korsanlar tarafından esir alındığından dolayı oraya giden bir adamın, Aigina'ya gitmesi, tamamen ilinekseldir. O halde bu ilineğin meydana gelmesi veya varlığı, kendi doğasından ötürü değildir, bir başka şeyden ötürüdür; Çünkü bu adamın gitmek istemediği bir yere, yani Aigina'ya gitmesinin nedeni, fırtınadır.

30 İlineğin bir başka anlamı daha vardır: Bu anlamda o, bir üçgenle ilgili olarak onun iki dik açıya eşit olan üç açısının olması gibi, bir şeye bizzat kendisinden ötürü ait olan, ancak onun özü içine girmeyen şeydir. Bu tür bir ilinek, öncesiz-sonrasız olabilir, ancak diğer türden hiçbir ilinek böyle değildir.(2) Bunun nedenini başka yerlerde açıkladık.(3)

---

1) İlineğin ölçütü – Aristoteles'in bütün akıl yürütmesinin amacı, ilineği diğer ananiteliklerden ayırmanın aracını vermektir. St. Thomas, 23-24. satırlarda sayılan ilineğin özelliklerini dikkate değer bir açıklıkla açıklamaktadır: Bkz. s. 348, not 1140; Alek.'a da başvurulabilir: 437, 33-438, 12.

2) Başka deyişle; birinci kanıtlanabilir, ancak diğeri kanıtlanamaz – "symbebekos kata hauto" (öznenin tanımı içine girmeyen, ancak ondan zorunlu olarak çıkan özellik, nitelik) ile ilgili olarak krş. yukarda B, 2, 997 a 3 ile ilgili not.

3) 34. satırdaki "başka yerlerde" (en heterois) ibaresi şuralara atıfta bulunmaktadır: *İkinci Analitikler*, I, 7, 75 a 18-22 ve 39-41; I, 10 76 b 11-16.

VI. KİTAP (E)

1025 b

1. Bölüm < Teoretik Bilimlerin Bölünmesi ve Teolojinin Üstünlüğü >

Araştırmamızın konusu, varlıkların ilkeleri ve nedenleridir. Ancak şüphesiz burada Varlık olmak bakımından varlıklar söz konusudur.(1) Çünkü sağlığın ve vücut sağlamlığının bir nedeni

---

1) Eserin başında (A, 1) Metafizik, ilk ilkeler ve ilk nedenlerin bilimi olarak tanımlandı. Bundan sonra onun konusunun ne olduğunu göstermek kalıyordu. Bu soruya Aristoteles Γ kitabının başında cevap verdi: Bu konu, Varlık olmak bakımından Varlık ve onun özsel nitelikleridir. Ancak bu tanım hâlâ yetersiz kalmaktadır: Bu varlık olmak bakımından Varlık nedir? Onun hangi gerçekliği olduğunu kabul etmek gerektir? O, bir tümel mi yoksa birey midir? Eğer bir tümelse, basit bir soyutlama karşısında bulunmuyor muyuz? Eğer bireysel bir varlık ise, doğası nedir ve o, nasıl elde edilebilir? E'nin birinci bölümünde Aristoteles, bu sorunları çözmese de hiç olmazsa çözümlerinin öğelerini ortaya koyacaktır. O, önce varlık olmak bakımından Varlık'ın gerek ilineksel anlamda varlıktan (2. bölüm), gerekse doğru anlamında varlıktan (4. bölüm) farklı olan mutlak olarak var olan varlık olduğunu ve yalnızca varlığın özel bir görüntüsünü göz önüne alan özel bilimlerden farklı olarak Metafizik'in tüm gerçeklik ve bütünlüğünde varlığı incelediğini açıklığa kavuşturur. Bu varlık, bu özellikleri itibariyle, diğer teoretik bilimlerin, yani Fizik ve Matematiğin konularını teşkil eden şeyle karıştırılamaz. O, Metafizik'i en yüce bilim, her türlü gerçekliği içine alan bilim kılan bir genellik, bir evrenselliğe sahiptir. Ancak, öte yandan bu evrensellik, bireyselliği dışarı atmaz ve Metafizik'in gerçek adı Teoloji'dir.

Metafizik, o halde, her şeyden önce, şeylerin özünün kendisini açıklama amacına sahip bir ontoloji olarak kendisini takdim eder. Ancak araştırmasının evrensel özelliği, onun realist ve somut kısmını gözden saklamamalıdır. Onun çözeceği sorun, soyut veya belirsiz bir sorun değildir; hangi varlıklar olurlarsa olsunlar, tüm varlıkların özü ve tanımı sorunudur. Başka deyişle bir varlığı o varlık, bir insanı bir insan, bir masayı bir masa yapan şey nedir? Ne Platon'un ileri sürdüğü gibi Diyalektik, ne de hatta (tanımdan hareket eden, ancak onu tesis etmeyen) kanıtlayıcı bilim bu soruya cevap verme gücüne sahiptir ve sonuç olarak, bir şeyi bize tanıtan ve kendisinde bütün geri kalan şeylerin temelini bulduğu şey töz olduğuna göre, İlk Felsefe, her şeyden önce Töz'ün bilimi olacaktır. Z kitabı bu bakımdan E kitabının analizleri ve sonuçlarının bir devamından ibarettir.

Dört kısa bölüme ayrılmış olan kitabın genel planını kavramak kolaydır. Aristoteles Teoloji'nin diğer teoretik bilimlere olan üstünlüğünü tesis ettikten sonra ana türlerinde göz önüne alınan Varlık'la birlikte ilineğin doğası ve kaynağı konusunu ele almaktadır. İlineği ve doğru anlamında varlığı bir yana bıraktıktan sonra en yüksek kategori olan Töz'ü ortaya koymaktadır.

5 vardır;[1] matematik nesnelerin de ilkeleri, öğeleri ve nedenleri vardır ve genel olarak, çıkarsamaya dayanan[2] veya herhangi bir biçimde akıl yürütmeden pay alan her bilim,[3] çok veya az kesin neden ve ilkeleri ele alır.[4] Ancak bütün bu bilimler, dikkatlerini belli bir nesne, belli bir cins üzerinde yoğunlaştırırlar
10 ve bu nesne ile meşgul olurlar. Onlar ne mutlak anlamda varlıkla veya varlık olmak bakımından varlıkla ilgilenirler, ne de ele aldıkları varlıkların özlerine ilişkin herhangi bir kanıtlama getirirler.[5] Tersine onlar bu özü hareket noktası olarak alarak, ya duyuların yardımıyla açıklığa kavuştururlar[6] veya başka bir kısmının yaptığı gibi onu bir hipotez olarak vaz ederler.[7] Sonra da daha çok veya daha az kesin bir biçimde[8] ele aldıkları özel cinsin özsel niteliklerini[9] kanıtlarlar. O halde[10] böyle bir tümevarımdan çıkan şeyin tözün veya özün bir kanıtlaması olama-
15 yacağı, sadece onun başka bir biçimde sergilenmesi olacağı açıktır. Sonra aynı şekilde bu bilimler ele aldıkları cinsin varlığı veya yok-

---

1) Sağlık için müshil ve kan almalar; vücut sağlamlığı için beden eğitimi (Ps.–Alek., 441, 2).

2) "Episteme dianoetike" (6. satır): *Dianoetik* veya *çıkarsamaya dayanan* bilim, duyusal sezgi (aisthesis) veya entellektüel sezgi (noesis) aracılığı ile kazanılmış olan bilgiye karşıttır. Bu ana ayrım ve "nous" ile "dianoia" arasındaki farkla ilgili olarak krş. Γ, 7, 1012 a 2 ile ilgili not.

3) Başka deyişle "pratik bilim"; "çünkü 'akıl' (dianoia) olmaksızın bir şey yapılamaz" (ou gar aneu dianoias ta prakta prattetai) (Ps.-Alek., 441, 5); Askl., (359, 18) aynı zamanda akla ve kulağa başvuran Armoni'yi (müzik) örnek olarak vermektedir.

4) Örneğin Geometri'nin ilkeleri Astronomi'nin ilkelerinden daha kesindir: Krş. A, 2, 982 a 28 ile ilgili not.

5) Kanıtlama yoluyla özü ortaya koymanın imkânsızlığı *İkinci Analitikler*, II, 4-8'de gösterilmiştir. Bu imkânsızlığın nedenleri ile ilgili olarak krş. B, 2, 997 a 31 ile ilgili notumuz.

6) Örneğin Tıp; Tıp bilimi cisimleri, akılla değil, duyularla bilinen dört öğeye ayırır. (Ps.-Alek., 441, 16)

7) Pozisyonu olmayan (athetos) bir töz olarak birimi vaz eden Aritmetik veya pozisyonu olan (thete) noktayı vaz eden Geometri gibi. Birim ve nokta ise, ne duyular, ne de akıl tarafından bilinirler (Ps.-Alek., 441, 24).

8) Örneğin kesinlikleri gitgide azalan ilkelere tabi olan Geometri veya Astronomi veya Tıbbın söz konusu olmasına göre.

9) Özel bilimler, "ilkeler"ini (arkhai) (dört öğe, birim, nokta) kanıtlamazlar; sadece onlardan çıkan nitelikleri (özsel nitelikleri: "ta kata hauta hyparkonta", 12. satır) kanıtlarlar: Krş. B, 2, 997 a 3 ile ilgili not.

10) Duyu verilerinden ("bu tür bir tümevarımdan": *ek tes toiautes epagoges*, 15. satır) veya bir hipotezden hareketle gerçek bir kanıtlamaya varılamaz (krş. *İkinci Analitikler*, I, 31).

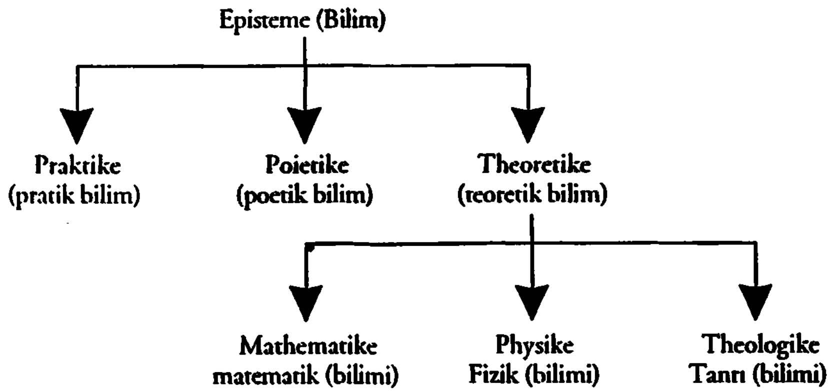
luğuna ilişkin bir şey de söylemezler;[1] çünkü bir şeyin özünü ve varlığını açık bir biçimde göstermek aynı zihin işlemine aittir.

Fizik[2] de diğer bilimler gibi belli bir varlık cinsi ile (yani hareket ve sükûnetinin ilkesini kendisinde taşıyan tözle) ilgili olduğu-

---

1) Özel bilimlerin en son özellikleri: Onlar, cinsin varlığı hakkında hiçbir şey söylemezler, sadece onu vaz etmekle yetinirler (16-18. satırlar) – Bir şeyin özü "ti esti" (18. satır) "quid sit", doğası ile varlığı ("ei esti", "num quid sit," "esse") arasındaki ayrım ile ilgili olarak krş. *İkinci Analitikler*, II, 1, 8. İki şey de aynı zihin fiiline bağlıdırlar: Nasıl ki insanın iki ayaklı hayvan (zoonpezondipoun) olduğu kanıtlanamazsa (çünkü tanım kanıtlanamaz; krş. *İkinci Analitikler*, II, 8, 93 b 16), insanın var olduğu da kanıtlanamaz (Ps.-Alek., 442, 5 vd.) – Bonitz'in bu pasajla ilgili yorumu, özellikle ilginçtir: 281.

2) Bu bölümün devamı, *bilimlerin sınıflandırılmasını* sergileyecektir. *Topikler*, VI, 145 a 15; VIII, 1, 157 a 10 ve *Nikh. Ahlâkı*, VI, 2, 1139 a 27'de de işaret edilen (ayrıca aşağıda K, 7'nin paralel pasajına da bakınız) bu üçlü bölme şöylece özetlenebilir:



Burada Mantık'ın yokluğunun farkına varılacaktır. Bu, Zeller'i bu sınıflamanın Aristoteles'in kesin görüşünü belirtmediği görüşüne götürmüştür. Gerçekte Mantık, asıl anlamında bir bilim olmayıp bir "araç" (organon), bir metodoloji, bir giriştir (propedötik). Bu noktayla ilgili olarak krş. Hamelin, *le Syst. d'Ar.*, s. 86-88.

Aristoteles 1025 b 18-1026 a 7. satırları arasında hem Fizik'in teoretik bir bilim olduğu, hem de Metafizik'in, Fizik'ten ayrı olduğunu göstermektedir. Ve buraya kadar yaptığı gibi sadece özel bilimlerin bütünü ile değil, özellikle Fizik'le meşgul olmaktadır. Bunun nedeni, en yüksek bilim olma iddiasına sahip olduğundan (krş. yukarda T, 3, 1005 a 32) Fizik'in özel bir ilgiye layık olmasıdır.

Fizik'in teoretik bir bilim olduğunu gösterme amacına yönelik akıl yürütme Ps. Alek. tarafından açık bir biçimde ortaya konmaktadır (447, 7 vd.): Fizik, bir bilimdir ve her bilim ya teoretik, ya pratik veya poetiktir. (Aristoteles tarafından apaçık doğrular olarak kabul edilen ve kanıtlanmayan iki önerme). Şimdi Fizik ne pratik, ne de poetik bir bilimdir. O halde o, teoretik bir bilimdir. 22. satırdaki "ya zihin ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir" (e nous, e tekhne, e dynamis ti) ifadesi git gide azalan üç akılsallık derecesine işaret etmektedir (çünkü "güç, yetenek", deneye (empeiria) benzer bir şeydir); sanat (tekhne) ve güç, yetenek (dynamis) kavramları aşağıda 2, 8, 1033 b 8'de de birbirinden ayırdedilmişlerdir; ancak pratikte onlar aynı anlamdadırlar.

na göre, onun en pratik, ne de prodüktif (meydana getirici) bir bi-
20 lim olmadığı açıktır. Çünkü meydana getirilen şeylerde ilke, meydana getirende bulunur. O ya zihin, ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir. Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim, iradedir. Çünkü yapılanla, seçilen aynı şeylerdir.(1) O halde her düşünce ya pratik, ya prodüktif, ya da teorik olmak durumunda olduğuna göre Fizik'in(2) ancak teoretik bir bilim ol-
25 ması gerekir. Yalnız o hareketi kabul eden varlıklarla(3) ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunamayan formel tözlerle(4) ilgili bir teoretik bilim olacaktır. Özün ve tanımın varlık tarzını gözden kaybetmememiz gerekir; çünkü aksi takdirde her araştırma, boş olacaktır.(5) Şimdi tanımlanan şeyler, yani özler içinde bazıları "basık

---

1) Yapmanın, eylemin ilkesi yapandadır, (in agente); yapılan şeyde (in actionibus) değildir; çünkü y· pan (to prakton) ve seçen (to proaireton), (seçme "proiresis" ile ilgili olarak krş. Δ, 1, 1013 a 10) aynı olduklarına ve seçme, açık olarak seçilen şeyde (en to proaireto) olmadığına göre, ‹ nun yapılan şeyde de (en to prakto) olmadığı açıktır (Ps.-Alek.; 443, 33-34). *Nikh. Ahlâkı*'na (VI, 4) atıfta bulunan Ps. Alek. ile birlikte poetik bilimin örneği olarak, eseri ev olan yapı san‹tını (oikodo mike) ve pratik bilimin örneği olarak, hiçbir dış eser meydana getirmeyen dans sana‹ını (orkhestike) verebiliriz. – Pratik bilimle poetik bilim arasındaki fark için krş. A, 2, 982 b 10 il‹ ilgili not.

2) Ne pratik, ne de prodüktif bir şey olan.

3) Başka deyişle maddeye girmiş bulunan ve ondan ayrılamaz olan bir formun söz konusu olduğu fiziksel tözler, "madde ile birlikte bulunan doğalar"la ilgili bir teoretik bilim.

4) Aristoteles şunu demek istiyor: Fizik, maddi tözü inceler; ancak o, Fizik'in en az doğal, en az genel konusudur. Daha özel olarak o, formel tözü ve formu inceler – Aristotelesçi bilimler hiyerarşisinde Fizik'in inceleme konusu, o halde, gerçek doğalardır ve bu bakımdan o, matematikten daha üstün bir mevkii işgal eder. Eğer onun üzerinde Metafizik veya İlk Felsefe bulunmamış olsaydı, bu mevki daha da yüksek olurdu. O halde Fizik sadece ikinci dereceden, ikincil bir felsefedir. O, maddi tözü ele alır; ancak maddi töz en az doğal, en az genel konusudur. O, özellikle maddeye girmiş olması bakımından formel tözü, yani duyusal tözü, form ve maddeden meydana gelen ve örneği basık burun o‹n bütünü inceler. Duyusal tözler, ister ay-altı alemindeki varlıklar gibi oluş ve yokoluşa tabi olsunlar, isterse göksel cisimler gibi ezeli ebedi olsunlar, bağımsız varlığa sahiptirler. Ancak Matematiğin saf formlarından farklı olarak hareketsiz değillerdir. Onlar kendilerinde bir sükunet ve hareket ilkesine, değişme yönünde doğal bir eğilime sahiptirler ve bu ilke, cismin doğasının kendisidir. O halde Fizik onları var olmaları bakımından değil, hareketle ilgili olarak inceleyecek ve özelliklerini belirleyecektir.

5) Bu, fiziksel tözlerin maddesinin bilgisinin, formun bilgisi kadar zorunlu olduğu ve şeyin tanımının bir parçasını teşkil etmesi gerektiği görüşünü içerir. Ps.-Alek. bunu şöyle açıklığa kavuşturmaktadır: Öz ve formu araştırdığımız zaman onu madde ile birlikte (meta tes hyles) mi, yoksa maddesiz mi (anen hyles) tanımlamamız gerektiğini bilmiyorsak, hiçbir şey yapmıyoruz demektir.

burun"(1) bazıları "içbükeylik" gibidirler. Bunlar arasındaki fark şun-
30 lardan ibarettir ki "basık burun" maddeyle birliğinde ele alınmıştır (çünkü "basık burun", içbükey bir biçimde olan bir burundur), buna karşılık "içbükeylik", duyusal bir maddeden bağımsızdır. Şimdi eğer bütün doğal şeyler – örneğin göz, yüz, et, kemik ve genel olarak hayvanlar; yaprak, kök, kabuk ve genel olarak bitkiler – doğaları bakı-
1026 a mından basık buruna benzer iseler (çünkü onların hiçbiri hareket göz önüne alınmaksızın tanımlanamaz ve yine onların her zaman bir maddesi vardır), doğal şeylerle ilgili olarak özü nasıl araştırmamız ve tanımlamamız gerektiği(2) ve belli bir anlamda, yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin
5 alanına ait olduğu açıktır.(3)

Bu söylediklerimizden Fizik'in teoretik bir bilim olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Matematik de teoretik bir bilimdir. Ancak onun uğraştığı varlıkların hareketsiz ve (maddeden) bağımsız şeyler olup olmadıkları şimdilik açık değildir. Bununla birlikte matematiğin bazı dallarının hareketsiz ve (maddeden) bağımsız şeyler olarak bu varlıkları ele alıp incelediği açıktır.(4)

Ancak eğer ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey
10 varsa, bu şeyin bilgisinin teoretik bir bilime ait olacağı açıktır.(5) Bununla birlikte bu bilim ne Fiziktir (çünkü Fizik'in konusu, bazı hareketli varlıklardır), ne de Matematik; buların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü Fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan,

---

1) 31. satırdaki to simon (simotes), = basık burun (basık burunluluk), iç bükey burun, burundaki iç bükeylik, (koilon, koilotes) yani maddede gerçekleşmiş olan formdur. Bu, Aristoteles'in içlerinde formun maddeyle birlikte bulunduğu ve ondan ancak tanımda ayrılmasının mümkün olduğu doğal tözleri ifade etmek için sık sık kullandığı bir örnektir (krş; Z, 5, 1030 b 8; *Ruh Üzerine*, III, 3, 429 b 13; şunlara da bkz. *Ind. Arist.*, 680 a 40; Mansion, *Introd. à la phys. Arist.* s. 71)

2)Yani "madde ile birlikte" (meta tes hyles) olarak,

3) Krş. *Ruh Üzerine*, I, 1, 403 a 28 ve Rodier, "*Traité de l'Ame*", II, 35. Ruh bedenin formudur ve bu niteliği ile de Fizik'in alanına girer. Ancak bedene hiçbir bakımdan bağımlı olmayan asıl anlamında akıl (Nous), yine aynı nedenden ötürü, fizikçinin yetki alanı içinde değildir.

4) M ve N kitapları, Platonculara karşıt olarak, matematik şeylerin bağımsız bir durumda var olmadıkları ve hareketsiz olmadıklarını kanıtlayacaktır. Aristoteles şimdilik sorunu askıda tutmaktadır. Ancak saf matematiğin dalları (9. satır): *enia mathemata* (bunlar, Optik, Armoni ve Astronomi gibi hareketsiz, ancak maddenin içinde bulunan nesneleri inceleyen uygulamalı matematik disiplerine (15. satır) karşıt olan matematiksel disiplinlerdir, hiç olmazsa hareketsiz ve maddeden bağımsız olmaları bakımından matematik şeyler üzerinde akıl yürütürler.

5) Aristoteles şimdi Metafizik, Fizik ve Matematiği birbirinden ayıracaktır.

ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceler.[1] Matematiğin bazı dalları da hareketsiz olan, ancak muhtemelen[2] maddeden bağımsız ola-
15 rak var olmayıp, onun içinde gerçekleşen varlıkları ele alır. Oysa İlk Bilim'in konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. Şimdi[3] bütün ilk nedenler, zorunlu olarak ezeli-ebedidirler. Özellikle de onlar içinde hareketsiz ve maddeden bağımsız olanlarının böyle olmaları gerekir. Çünkü onlar tanrısal şeyler içinde duyularımız tarafından algılananların nedenleridirler. O halde[4] üç teoretik bilimin olması gerekir: Matematik, Fizik ve bizim
20 teoloji diye adlandıracağımız bilim. Çünkü eğer tanrısal olan, herhangi bir yerde varsa, onun bu hareketsiz ve (maddeden) bağımsız varlıklarda var olacağı açıktır. En yüce bilimin de konu olarak en yüce cinse sahip olması gerekir. Böylece eğer teoretik bilimler en çok aranması gereken bilimlerse, Teoloji de en çok arzu edilmesi gereken teoretik bir bilimdir. Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu,[5] yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize so-

---

1) Fizik, *bağımsız* ve *hareketli*; uygulamalı matematik, *hareketsiz* ancak *bağımsız olmayan*; Metafizik ise *hareketsiz* ve *bağımsız* şeyleri inceler.

2) "Muhtemelen"; çünkü matematik şeylerin bağımsız-olmayan varlıklarının kanıtlaması henüz yapılmış değildir (Ps.-Alek., 446, 6).

3) Aristoteles şimdi İlk Felsefe'ye verilen *Teoloji* adının haklılığının nedenini ortaya koyacaktır – Her neden, her ilke, zorunlu olarak ezeli-ebedidir; çünkü aksi takdirde o başka bir ilkeden çıkacak ve bu böylece sonsuza gidecektir. Bu özellikle gök cisimlerinin hareketlerini meydana getiren hareketsiz ve bağımsız nedenler için geçerlidir ve şimdi biz en mükemmel anlamda gerçekliğin, var olan her şeyin nedeninin kendisi karşısında bulunduğumuza göre, onunla uğraşan bilimin *hepsi içinde birinci* (prima inter omnes) olacağı açıktır. Krş. St. Thomas, s. 354, not 1164.

4) Varlıkların bölünmesine uygun olarak – Krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 11, 338 a 14. Aristotelesçi bilimler sınıflaması, konularının ontolojik değerine dayanmaktadır (krş. J. Chevalier, *La Notion du Nécessaire*... s. 143 vd.) Teolojinin üstünlüğü ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 447, 5-7.

5) Aristoteles biraz önce Metafizik'in gerçek adı olan Teoloji'nin en yüksek bilim olduğunu gösterdi. Ancak buna varlık olmak bakımından Varlık'ın bilimi olan Metafizik'in genel olarak bütün varlıkların bilimi olduğu, en yüksek gerçekliğin bilimi olmadığı söylenerek itiraz edilemez mi? Burada gerçek bir çatışma karşısında bulunmaktayız: Ya İlk Felsefe, bilimin evrensellik koşullarına cevap verir, bir ontolojidir; o zaman bütün özel bilimleri içinde eritmek tehlikesini gösterir veya o gerçek bir Teoloji'dir; ancak o zaman da evrenselliği ne olacaktır? Daha önceden Aristoteles'in tavrını tanımladık ve onun düşüncesinin Jaeger'in kendisine izafe ettiği evrimi geçirmediğini gösterdik (Krş. yukarda Γ, 1, 1003 a 21). Bu pasaj, çelişkiyi en mutlu ve Bonitz ne derse desin (285), en açık bir biçimde çözmektedir: Metafizik, aynı zamanda ontoloji ve teolojidir ve teoloji olduğu için, ontolojidir. O, varlığın ilk türünü inceler ve bu varlık çeşidi, bütün diğer varlıkların, varlık ve akılsallıklarının temeli olduğu, öte yandan yine bu varlık bütün daha altta bulunan terimleri yöneten bir dizinin ilk terimi olduğu için ("ephekses" önemli kavramı ile il-

rabiliriz. Gerçekten matematik bilimler bile bu açıdan birbirlerine
25 benzer değildirler: Geometri ve astronomi belli bir varlık türünü ele alıp incelediği halde, genel matematik, genel olarak bütün nicelikleri inceler.[1] Bu soruya şöyle cevap verebiliriz: Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz var olmasaydı, Fizik ilk[2] bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa,[3] bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani
30 ilk olduğundan dolayı, evrensel olması gerekir. Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır.[4]

2. Bölüm < Varlığın Anlamları - İlineksel anlamda Varlık >[5]

Genel olarak Varlık, birkaç anlama gelir: Önce ilineksel anlamda Varlık'ın, sonra var-olmama anlamındaki yanlışın karşıtını

---

gili olarak krş. Θ, 2, 1005 a 11 ile ilgili not), onun hakkında sahip olduğumuz bilgi, varlıklar olmaları bakımından bütün özel varlıkların, tözlerin bilgisini doğurur. Tüm varlıklara uygulandığı ve bütün diğer bilimleri içine aldığı için değil, bu niteliğinden ötürü İlk Felsefe, evrenseldir. O, böylece iki anlamda, birinci olarak konusunun yüceliğinden, ikinci olarak da genelliğinden ötürü, en yüksek bilimdir.

Özetlemek için şunu söyleyelim: Metafizik böylece salt, ezeli-ebedi ve bağımsız form olan konusunun gerçekliğinden ötürü teoretik bilimler hiyerarşisinin zirvesini işgal eder. Onun alanı, Varlık'ın sadece belli ve sınırlı bir kısmı değil, her türlü ilişkiden bağımsız olan tam gerçekliğinde varlık, varlık olmak bakımından Varlıktır. O, basit töz ve salt fiil olan Varlığın ilk türünü incelemesi bakımından ilktir ve bu varlık ilke olduğu için, bütün diğer gerçekliklerin temeli olduğu için, ilk olmasının yanında evrenseldir. Öte yandan bir varlığın gerçeklik derecesi, fiil halinde olmasıyla ölçüldüğünden, salt fiil, mutlak olarak gerçek olan tek şeydir; çünkü onda hiçbir kuvve bulunmaz. Bundan sonuç olarak, bağımsız form, ezeli-ebedi ve mükemmel birey olan Tanrı'nın, Metafizik'in konusunun kendisi olacağı ortaya çıkar. Metafizik böylece bütün diğer bilimlerin kendisine tabi olacağı Teoloji olarak adlandırılmayı hak eder (çünkü teoretik bilimler, konularının doğasına göre bölünürler ve gerçeklik dereceleri, saf bilgi hiyerarşisinde onların işgal ettikleri mevki ve yeri belirler.

1) Bu genel matematik (A, 2, 982 a 26'ya göndermede bulunan) Bonitz'e göre (285) Aritmetik'tir. Ross'a göre ise (1, 356) o, Geometri ve Aritmetik'ten daha geniş olan ve her türlü büyüklük arasındaki ilişkileri içine alan bir bilimdir (krş. Euclide, *Elements*, V).

2) Ve evrensel.

3) Aristoteles'in akıl yürütmesini Ps.-Alek. ile birlikte (447, 22) şu biçimde tamamlamak gerekir: Eğer hareketsiz bir töz varsa, bu tözün, Fizik'in konusu olan tözden önce gelmesi ve dolayısıyla bu tözün biliminin İlk Felsefe olması.

4) Sonuç (Ps.-Alek., 447, 28-29) – Bölümün bütünü ile ilgili olarak Mansion'un özlü eserine başvurulsun: *Introd. à la Phys. Arist.*, s. 1 vd.

5) Metafizik'in konusunu ortaya koyduktan sonra Aristoteles, bu konu içine girmeyen iki tür

teşkil ettiği doğru anlamında Varlık'ın var olduğunu görmüştük.[1]
35 Bundan başka kategori türleri, yani töz,[2] nitelik, nicelik, yer, zaman ve Varlık'ın sahip olabileceği diğer benzeri anlamlar vardır.[3] Nihayet bütün bu varlık çeşitleri dışında bilkuvve varlıkla bilfiil
1026 b varlık vardır.[4] Şimdi Varlık'ın farklı anlamlarından söz ettiğimize göre, önce ilineksel anlamda Varlık'ın hiçbir zaman bilimsel bir araştırmanın konusu olmadığını belirtmemiz gerekir. Bunu iyi bir biçimde gösteren şey, ne pratik, ne prodüktif, ne de teoretik hiçbir bilimin onunla meşgul olmamasıdır. Çünkü bir evi meydana getiren, bu evin yapımı ile birlikte varlığa gelen çeşitli ilinekleri mey-
5 dana getirmez;[5] çünkü bu ilinekler sonsuz sayıdadırlar.[6] Gerçekten, yapılmış olan bir evin bazılarına güzel, başka bazılarına kullanışsız, daha başkalarına yararlı görünmesine, tek kelime ile onun bütün diğer varlıklardan farklı olmasına[7] hiçbir şey engel değildir: Bütün bunlardan hiçbiri, yapı sanatının içine girmez. Aynı şekilde bir geometrici de ne şekillerin bu tür ilineksel niteliklerini,
10 ne de "üçgen"in, "üç açısının toplamı iki dik açıya eşit olan üçgen"den farklı olup olmadığını göz önüne alır.[8] Sonra ilineğin bi-

---

varlığı incelemeye geçmektedir: Bunlar kesin olarak bilime elverişli olmayan "ilineksel anlamda Varlık"la (2 ve 3. bölümler), muhtemelen mantığın konusu olan ve İlk Felsefe'ye yabancı olan "doğru anlamında Varlık"tır (4. Bölüm). Bununla birlikte Θ, 10'a bakınız.

1) Δ, 7.

2) 36. satırdaki "ti", töz, "ousia" anlamındadır – "kategori türleri" (skhemeta tes kategorias) ile ilgili olarak krş. Δ, 6, 1016 b 34.

3) Z ve H kitaplarının konusu.

4) Θ kitabında incelenen konu.

5) Veya genel olarak onları göz önüne almaz, hesaba katmaz.

6) Sonsuzu tüketmekse, imkânsızdır.

7) Evrenin "bütün diğer varlıklarıyla bu farklılık", evin özünün kendisine yabancıdır; o "ev olmak bakımından" eve ait değildir: O halde bir ilinektir.

8) Ps.-Alek.'a göre (448, 26) burada geometrik üçgenle, duyusal üçgen arasındaki farklılık kastedilmektedir. Bir üçgenin tahtadan veya madenden olması, üçgen kavramında bir değişiklik meydana getirmeyen bir ilinektir. De Corte'nin kendisine katıldığı (*Chronique d'histoire de la Ph. ancienne, Revue de Phil.*, 1933, VI, s. 624) Alek.'un yorumu, bununla birlikte, Aristoteles'in metnine tam olarak uygun olmama kusurunu taşımaktadır (Bonitz, 287). Bundan dolayı da Ross'un açıklaması (I, 358) bize tercihe şayan görünmüştür. Bizim düşüncemize göre burada iki geometrik üçgen söz konusudur ve sorun, üçgen olmak bakımından üçgenin, yani üç kenarı olan bir şekil olmak bakımından üçgenin, nitelikleri ile birlikte - bu nitelikler özsel nitelikler bile olsalar - göz önüne alınan üçgenle aynı olup olmadığını bilmektir. Geometricinin meşgul olmadığı ilinek, "üç açının, iki dik açıya eşit olması" değildir; çünkü bu "symbebekos kata hauto" bir niteliktir. Onun ilgilenmediği ilinek, "iki dik açıya eşit olan açılara sahip olan üçgenle aynı veya başka olma"dır.

liminin olmaması doğaldır; çünkü ilinek ancak sözel bir varlığa sahiptir.(1) Bundan dolayı Platon Sofistik'in konusunun var-olmayan olduğunu söylerken, bir anlamda haksız değildi.(2) Çünkü Sofistler'in kanıtları, deyim yerindeyse, esas olarak ilineksel olanla(3) ilgi-
15 lidirler. Örneğin müzisyenle gramercinin farklı mı, yoksa aynı mı oldukları; müzisyen Koriskos'la Koriskos'un aynı olup olmadıkları; var olan, ancak ezeli olmayan her şeyin varlığa gelmiş olup olmadığı (bundan çıkan saçma sonuç şudur ki eğer biri müzisyen olduğu için gramerci olmuşsa, gramerci olduğu için de müzisyen olmuş olması gerekir) ve benzeri bütün diğer sorunları ele alan kanıtlar, bu türdendirler.(4) O halde ilineğin, var-olmayana benzer bir şey ol-
20 duğu açıktır. İlineğin bu özelliği, başka bir tarzda var olan bütün

---

1) Ps.-Alek. şunu belirtmektedir (449, 1-5): Eğer ilinek, içine düşen her şeyi yakan ateş gibi gerçek bir şey (ti hyphestos) olsaydı, evin herkes için güzel veya kullanışsız olması gerekirdi. Ama onun böyle olmadığı ve etkilerinin farklı olduğu bilinmektedir. O halde ilinek, bir şey değildir; sadece bir isimdir.

2) *Sofist*, 237 a, 254 a.

3) Ve var-olmayanla: Sofistlerin kanıtları, kelime kavgalarından başka bir şey değildir.

4) Üç Sofistik kanıt şunlardır:

1. Kanıt: Sokrates, gramercidir – Gramerci Sokrates, Sokrates'in aynıdır – Sokrates, müzisyendir – Müzisyen Sokrates, Sokrates'in aynıdır. – Müzisyen Sokrates, gramerci Sokrates'in aynıdır – Müzisyen, gramercinin aynıdır – Ancak eğer böyleyse, gramercinin olduğu her yerde, müzisyenin olması gerekir – Aristarkos gramercidir, ama müzisyen değildir – O halde gramerci, müzisyenin aynı değildir.

2. Kanıt: Müzisyen Koriskos ile Koriskos aynı mı, yoksa farklı mıdırlar? Bonitz bu kanıtı bir öncekine indirgemektedir (287). Ross ise (I, 359) *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 13, 173 a 24'e atıf yapmakta ve şu açıklamayı vermektedir: Eğer Koriskos, müzisyen Koriskos'un aynı ise, o zaman "müzisyen müzisyen Koriskos"un aynıdır ve bu böylece sonsuza gidecektir. Ne olursa olsun Ps.-Alek. haklı olarak şunu belirtiyor: Burada mantık aldatmacası şundan ileri gelmektedir: Gerçekte aynı zamanda hem aynılık, hem başkalık, yani özne bakımından aynılık, kavram bakımından başkalık vardır. Sofistler ise bu iki farklı bakış açısını bilerek birbirleriyle karıştırmaktadırlar (449, 20-22).

3. Kanıt: K, 8, 1046 b 23-26 ve *Topikler*, I, 11, 104 b 25'de tekrar karşımıza çıkan bu kanıt Ps.-Alek., 449, 27-450, 22; Askl. 367, 3-11; Bonitz, 288; Ross, I, 359 tarafından farklı biçimlerde sergilenmiştir. İlk olarak Ps.-Alek. tarafından verilmiş olan ve Bonitz'in kendisinden esinlendiği yorum şudur "Var olan herşey, ya ezelidir, ya da meydana gelmiştir" türünden apaçık bir doğrunun varlığını kabul edelim. İşte Sofistler buna itiraz etmektedirler. Gerçekten eğer bir müzisyen gramerci olursa, bu onun her zaman için gramerci olmamış olmasından ötürüdür. O halde müzisyenden hareketle onun gramerci olmuş olması mı söz konusudur? Ancak bu imkânsızdır; çünkü müzisyen, gramercinin ne maddesi, ne de karşıtıdır. O halde burada karşımızda ne her zaman için var olmuş olan, ne de meydana gelmiş olan bir şey mevcuttur – Bu açıklamanın açıklığı, onun Aristoteles'in metnine hemen hemen hiç uygun olmadığı gerçeğini gözden saklamamalıdır. Bu bakımdan Ross tarafından verilen yorum daha tercihe şayandır: Eğer bir adam, müzisyen iken gramerci olmuşsa, o halde o müzisyen olduğu

varlıkların[1] oluş ve yok oluş süreçleriyle birlikte varlığa gelmeleri ve varlıktan kesilmelerine karşılık, ilineksel anlamda var olan şeylerde bunun söz konusu olmamasından da açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak gene de mümkün olduğu kadar ilineğin doğası
25 ve nedeninin ne olduğunu belirlememiz gerekir. Çünkü böylece belki aynı zamanda neden ilineğin bilimi olmadığını da görmüş oluruz.

Varlıklar arasında bazıları her zaman aynı durumdadırlar ve zorunludurlar (bununla "zorlama" anlamındaki zorunluluğu değil, bir varlığın olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olması anlamındaki zorunluluğu kastediyorum[2]). Buna karşılık başka bazıları ne zorunlu olarak, ne de her zaman aynı durumdadırlar. Onlar sadece çoğu zaman öyledirler.[3] İşte ilke olan ve ilineksel anlamda
30 varlığın nedeni olan, budur. Çünkü biz ne her zaman, ne de çoğu zaman var olan şeye, "ilinek" adını veririz. Örneğin yazın en sıcak günlerinde fırtınalı ve soğuk bir hava hüküm sürerse, bunun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Ancak eğer hava sözünü ettiğimiz günlerde kuru ve sıcak olursa, böyle demeyiz. Çünkü bu sonuncu, her zaman veya çoğu zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa yaz gününde fırtına ve soğuk hava, böyle bir şey değildir. İnsan için beyaz olma da bir ilinektir. Çünkü insan ne her zaman, ne de
35 çoğu zaman beyazdır. Ancak onun hayvan olması ilineksel bir şey değildir. Mimarın sağlığı meydana getirmesi de rastlantısal (ilineksel) bir şeydir; çünkü sağlığı meydana getirmek mimarın değil, hekimin doğasında olan bir şeydir. Mimarın hekim olması ise ilinek-
1027 a sel bir şeydir. Sonra amacı haz vermek olan aşçı, buna rağmen sağlığa yararlı bir yemek hazırlayabilir. Ama bu sonuç, gene de aşçılık

---

için gramercidir. Eğer durum böyleyse, o zaman o, gramerci olduğu için müzisyendir. Ancak o gramerci olduğu için her zaman müzisyen olmuş değildir. Eğer onun şimdi olduğu ve her zaman için olmamış olduğu şey, meydana gelmek zorunda olan bir şeyse, o zaman o, gramerci olduğu için müzisyen olmuştur. Başka deyişle onun gramerci olmadan önce müzisyen olduğu gibi, müzisyen olmadan önce gramerci olmuş olması gerekir ki bu da saçmadır.

1) İlineksel anlamda varlıktan "başka bir tarzda var olan" varlıklar, tözlerdir. Tözler, oluş ve yokoluş sürecine tabi olan yegâne şeylerdir. Oluş ve yok oluş sürecinden geçmeksizin ortaya çıkan ve kaybolan ilinek (öte yandan noktalar, doğrular yüzeyler ve formlar da böyledirler: Krş. yukarda B, S, 1002 a 32 ile ilgili not), o halde, bir varlık değildir (Aşağıda 3, 1027 a 29; ve Ps.-Alek., 453, 12 ve devamına da bkz).

2) Krş. Δ, 5, 1015 a 33.

3) "Çoğu zaman ortaya çıkan, meydana gelen" (hos epi to poly) kavramı ile ilgili olarak bkz. Yukarda Δ, 30, 1025 a 15'le ilgili not.

sanatına yabancıdır. Dolayısıyla onun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Aşçı bir anlamda onu elde edebilir; ancak genel olarak
5 ona erişemez.(1) Çünkü diğer şeyler, kendilerini meydana getiren yetilerin sonuçları oldukları halde,(2) ilinekler hiçbir belli sanatın, hiçbir belli yetinin sonuçları değildirler.(3) Çünkü ilineksel olarak var olan veya meydana gelen şeylerin nedenleri de ilineksel şeylerdir.(4) Şimdi varlıkların hepsi, ne varlıkları, ne de oluşları bakımından zorunlu ve ezeli-ebedi olmadıklarına, aksine çoğu sadece çoğu zaman meydana gelen şeyler sınıfına girdiğine göre,(5) ilineksel ola-
10 nın var olması zorunludur. Örneğin beyaz bir adam ne her zaman, ne de çoğu zaman müzisyendir. Ancak bu bazen ortaya çıkan bir şey olduğuna göre, onun ilineksel bir şey olması gerekir. Çünkü aksi takdirde her şey zorunlu olurdu. O halde ilineğin nedeninin çoğu zaman olduğu şeyden başka bir şey olma imkânına sahip olan madde olması gerekir. Ve biz ne her zaman, ne de çoğu zaman var
15 olan herhangi bir şeyin olup olmadığı sorusunu kendimize hareket noktası olarak almalıyız.(6) Hiç şüphesiz böyle bir şeyin var olmadığını farz etmek imkânsızdır. O halde onların yanında başka bir şey vardır ve bu şey, rastlantısal (ilineksel) olan şeyden başkası değildir. Varlıklar içinde sadece çoğu zaman olan mı vardır? Her zaman olan yok mudur? Öncesiz-sonrasız bazı varlıklar yok mudur? Bu soruları ilerde ele almamız gerekmektedir.(7) Ancak şimdiden, ilineğin biliminin olamayacağı açıktır. Çünkü her bilim ya her za-
20 man olana veya çoğu zaman olana yönelir(8) (çünkü aksi takdirde neyi öğrenecek veya başkasına neyi öğreteceğiz?). Bilimde şeyin ya her zaman veya çoğu zaman meydana gelen bir şey olarak belirlenmiş olması gerekir. Örneğin bal şerbetinin ateşli hastalara çoğu zaman iyi geldiğini söyleyebiliriz. Ama genel kurala aykırı olan özel

---

1) Yani aşçı (opsopoias) olarak, aşçı olmak bakımından ona erişemez.

2) Örneğin sağlık, tıbbın sonucudur (Askl., 368, 33). – 5. satırdaki "diğer şeyler"le, zorunlu olarak veya çoğu zaman meydana gelen şeyler kastedilmektedir.

3) Tersine onların nedenleri sonsuz ve belirsizdir.

4) Krş. Askl., 369, 2-4.

5) Bkz. *Peri Hermeneias*, 9.

6) İlineğin doğası ve nedenini belirledikten sonra Aristoteles ilineğin varlığını kanıtlamanın kuralını vermektedir (krş. *Peri Hermeneias*, 9).

7) Λ, 8.

8) Asıl, gerçek anlamda sadece ezeli-ebedi ve zorunlu varlıkların bilimi vardır (Krş. *İkinci Analitikler*, I, 1, 71 b 15). Ancak daha geniş anlamda (latiore sensu), çoğu zaman meydana gelen şeylerin de bilimi vardır (Krş. *Birinci Analitikler*, II, 13, 32 b 18. Bkz. Bonitz, 290).

durumların açıklamasını veremez, bal şerbetinin sözünü ettiğimiz etkisinin ne zaman meydana gelmediğini (diyelim ki ayın ilk çıktığı günde) söyleyemeyiz. Çünkü ayın ilk çıktığı gün meydana gelen şey de ya her zaman, ya da çoğu zaman meydana gelir. Oysa ilinek 25 gerek her zaman, gerekse çoğu zaman meydana gelenin dışında olan bir şeydir. O halde, böylece, ilineğin ne olduğunu, hangi nedenden çıktığını ve onu konu olarak alan bir bilimin olmadığını ortaya koymuş olduk.(1)

3. Bölüm < İlineğin Doğası ve Nedenleri >

Bir oluş ve yokoluş sürecinden geçmeksizin varlığa gelen ve varlıktan kesilen ilke ve nedenlerin olduğu açıktır.(2) Bir oluş ve

---

1) İlinek, bilme yetimizin ansal ve gelip geçici bir yetersizliğinin sonucu değildir; bizzat kendi doğası gereği ne "her zaman meydana gelen" (paro to aei), ne de "çoğu zaman meydana gelen"dir, (para to hos epi to poly). O, her türlü kanunun dışındadır. Aristoteles'in örnek olarak aldığı istisnai durumu, yani bal şerbetinin ayın ilk çıktığı gün etkisiz olma durumunu açıklamaya muvaffak olduğumuzu kabul ettiğimiz takdirde, yine ya her zaman meydana gelen veya çoğu zaman meydana gelenle karşılaşmış oluruz ve o artık bir ilinek olmaktan çıkar. Başka deyişle ilineğin ilinek olarak koşulları belirlenemez; çünkü aksi takdirde bu koşullar, bir yasaya, kendisi de daha genel bir yasaya itaat eden bir yasaya boyun eğmiş olurlar ve böylece karşımızda artık salt bir ilinek söz konusu olamaz. – Bu pasajla ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 452, 34 vd., ve Ross, I, 361.

2) Aristoteles yukarda (2, 1026 b 22; *şununla da karşılaştırın:* B, 5, 1002 a 32 ile ilgili not) ilineklerin ansal olarak doğdukları ve ortadan kalktıkları ve bir oluş ve yok oluş sürecinin sonucu olmadıklarını gösterdi. Nedenleri ile ilgili olarak da aynı şey söz konusudur. Örneğin evin sağlığa uygunluğu (ilineksel neden) "zaman-dışı (akronas)" olarak ortaya çıkar (Ps. Alek., 453, 32) ve derhal evi sağlıklı kılar (ilinek). O halde ilinek bir oluş sürecinden geçmeksizin ortaya çıkar ve kendisi de bir oluşa tabi olmayan ve kendisini zorunlu-olmaksızın meydana getiren ilineksel bir nedeni vardır. İlineksel bir sonuç, birbirinden bağımsız ve doğaları bakımından bu biçimde bir işbirliğine girmek üzere düzenlenmiş olmayan nedenlerin rastlantısal birleşmelerinin sonucudur.

Aristoteles'in akıl yürütmesi şu olacaktır: Eğer bütün olayların ilineksel-olmayan nedenleri olduğu farzedilirse, bunun sonucu neden ve eserler zincirinde sarsılmaz bir zorunluluğun varlığı olacaktır. Eğer bazı olayların zorunluluğun dışında kaldığı ortaya konabilirse, aynı şekilde ilineksel nedenlerin varlığı da kanıtlanmış olacaktır. Bunun arkasından gelen örnek, zorunlu olanla ilineksel olarak ortaya çıkan şey arasında yapılan ayrımdan hareket etmektedir. Aristoteles böylece katı bir determinizmin karşısına, varlığının kendisini bir olay olarak takdim ettiği ve nedensel bağın dışında kalan bir "ilke"yi teşkil eden ilineğin (Aristoteles'in örneğinde bu ilinek, baharatlı yemekler yeme olayı olacaktır) yumuşattığı ılımlı bir determinizmi koymaktadır. Canlının ölmesi, zorunlu bir olaydır (1027 b 8); Ancak o, hastalıktan mı ölecektir, yoksa cinayetten mi? Burada belirsiz ve olumsal olanın payı işin içine karışmaktadır.

Aristoteles'in örneğini iyi anlamak için akıl yürütmenin eserden nedene doğru gittiğini görmek gerekir. Krş. *Fizik,* II, 5, 196 a 24. – Tüm bu güç bölümle ilgili olarak *Peri Hermeneias,* 9 ve Ross, I, 362'ye başvurun.

yok oluş süreci ile birlikte varlığa gelen veya ortadan kalkan her şeyin,
30 zorunlu olarak ilineksel-olmayan bir nedeni olması gerektiğinden eğer birinci tür varlıklar olmamış olsaydı, her şeyin zorunlu olması gerekirdi. Gerçekten acaba filanca şey olacak mıdır? Eğer şu diğer şey olursa olacak, olmazsa olmayacaktır. Bu ikinci şey de bir üçüncü şey olursa olacaktır. Böylece ilerleyerek ve sınırlı bir zaman parçasını sürekli olarak küçülterek içinde bulunduğumuz ana erişeceğimiz açıktır.
1027 b O halde filanca adam, acaba hastalıktan mı ölecektir, yoksa cinayetten mi? Eğer evinden dışarı çıkarsa cinayetten ölecektir. Susuzluk duyarsa çıkacaktır ve eğer şu diğer şey ortaya çıkarsa da susayacaktır. Böylece içinde bulunduğumuz andaki bir olaya veya daha önceden gerçekleşmiş olan bir olaya varmış olacağız. Örneğin sözünü ettiğimiz adam susarsa, dışarı çıkacaktır; eğer baharatlı yemekler yerse, susaya-
5 caktır. Bu son olay ya vardır ya da yoktur.[1] O halde bu adam ya zorunlu olarak ölecek veya zorunlu olarak ölmeyecektir. Geçmiş olaylar içine atlarsak da aynı şey geçerlidir.[2] Çünkü bu, yani geçmiş olay, herhangi bir varlıkta zaten mevcut bulunmaktadır. O halde gelecekte meydana gelecek her şey, zorunlu olarak meydana gelecektir. Örneğin canlı olan, zorunlu olarak ölecektir. Çünkü o şimdiden kendisinde ölümünün koşulunu, yani aynı bedende karşıtların var-
10 lığını[3] taşımaktadır. Ancak onun hastalıktan mı, yoksa cinayetten mi öleceği konusunda henüz hiçbir şey bilmiyoruz. Çünkü o, bir başka *şeyin ortaya çıkmasına* bağlıdır. O halde böylece belli bir ilkeye kadar gittiğimiz,[4] ancak bu ilkenin kendisinin hiçbir başka ilkeye indirgenmediği açıktır. İşte rastlantıdan ileri gelen her şeyin ilkesi bu olacaktır ve onun ortaya çıkışının da kendisinden başka bir nedeni olmayacaktır. Ancak böylece rastlantıyı, ilineksel olanı ne tür bir ilkeye, ne tür bir nedene indirgemekteyiz, yani onu
15 maddeye mi, ereksel nedene mi, hareket ettirici nedene mi indirgemekteyiz? Bu, dikkatle incelememiz gereken bir sorundur.[5]

---

1) O halde zorunlu değildir.

2) İçinde bulunduğumuz anın olayları üzerinden atlayarak. Böylece yok oluş ve ölümün ilkeleri canlının içinde mevcut bulunmaktadır.

3) Sıcak ve soğuk, yaş ve kuru.

4) Örneğin bir "ilineksel anlamda" (kata symbebekos) neden olan baharatlı yemekler yeme olayına. O halde nedensel zincir burada kopmaktadır.

5) Krş. *Fizik*, II, 6, 198 a 2 vd. – Aristoteles formel nedeni zikretmiyor. Bu, doğrudur, çünkü ilinek, özden çıkmayan şeyin ta kendisidir. İlinek, ancak fail nedenle ilgili olabilir; çünkü olayın zaman içinde yer alması gerekir. O, salt madde olamaz; çünkü salt madde, biri veya diğerine doğru yönelmeksizin bir karşıtlar imkânıdır (Ross, I, 364).

4. Bölüm < Doğru Anlamında Varlık >[1]

İlineksel anlamda Varlık'la ilgili olarak yukarda söylediklerimizle yetinelim. Çünkü onun doğasını yeterli ölçüde ortaya koyduk. Doğru anlamında Varlık'la, yanlış anlamında var-olmama'ya gelince, onlar birleşme ve ayrılmadan ibarettirler[2] ve doğru ile
20 yanlış, birlikte çelişik yargıları paylaşırlar (çünkü doğru, özne ile yüklemin gerçek birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişiği olandır.[3] Şeyleri nasıl birleşik veya ayrı olarak düşündüğümüze gelince, o ayrı bir konudur.[4] "Birleşik" ve "ayrı" derken şeyleri, düşünceler arasında basit bir ard ardalık olacak bir biçimde düşünmeyi değil, onları, bu düşüncelerin bir birlik meydana getirecekleri bir tarzda düşünmeyi kastediyorum). Çünkü doğruluk ve yanlışlık,
25 sanki iyi, doğru; kötü, yanlış olanmış gibi, şeylerin kendilerinde değildir, düşüncededir ve basit doğalar ve özleri göz önüne alırsak, doğru ve yanlış, hatta düşüncede bile değildir. O halde bu anlamda göz önüne alınan Varlık ve var olmama ile ilgili olarak neyi bilmemiz gerektiğini daha sonra incelememiz gerekir.[5] Şimdi birleş-
30 me ve ayrılma şeylerde değil, düşüncede bulunduğuna ve bu anlamda ele alınan varlık,[6] asıl anlamda varlıktan farklı olduğuna göre (çünkü düşünce, verilen bir özne ile ilgili olarak ona bir özü veya bir niteliği veya bir niceliği veya başka bir şeyi bağlar veya onu ondan ayırır), gerek ilineksel anlamda varlığı, gerekse doğru anlamında varlığı bir tarafa bırakmamız gerekir. Çünkü ilineksel anlamda varlığın nedeni belirsizdir; doğru anlamında varlığın nedeni ise düşüncenin bir duygulanımıdır. Sonra bu her iki tür varlık, varlığın diğer cinsine[7] bağlıdırlar ve ne biri, ne ötekisi her-

1) Krş. Θ, 10.

2) Yüklem ve öznenin birleşme (synthesis) ve ayrılması (diairesis). Krş. St. Thomas, s. 369, not 1223.

3) Örneğin "insan hayvandır": doğru; "İnsan hayvan değildir": yanlış; "insan eşektir": yanlış; "İnsan eşek değildir": doğrudur.

4) Aristoteles'in tanımın birliğini inceleyeceği Z, 12'de çözülecek olan sorun. Örneğin *hayvan*, *karada yaşayan* ve *iki ayaklı* ayrı ayrı düşünülebilir veya insanın tanımında birlikte düşünülebilir. Krş. Ps.-Alek., 457, 10 vd.

5) Θ, 10.

6) Doğru ve yanlış olarak varlık.

7) 1028 a 1'deki "varlığın diğer cinsi", asıl anlamında, gerçek anlamda (kyrios) varlıktır. Bu, metafizikçinin dikkatine layık olan tek varlık türüdür. Metafizikçinin bu varlığa tabi olan şeylerden ibaret olan diğer tür varlıkları bir yana bırakması gerekir. Krş. Bonitz, 294.

1028 a hangi bir nesnel varlık cinsine işaret etmezler. Bundan dolayı onların üzerinde durmayalım ve varlık olmak bakımından varlığın kendisinin neden ve ilkelerini inceleyelim (Her terimin çeşitli anlamlarını belirlerken Varlık'ın da birkaç anlama geldiği[1] ortaya çıkmış-
5 tı).

1) Yani birçok kategoriyle ilgili olduğu (krş. A, 9, 992 b 19). Öte yandan, bu pasaj şüphelidir; daha sonraki bir ilave olabilir.

VII. KİTAP (Z)

1. Bölüm < Töz: Varlığın İlk Kategorisi – Varlığın İncelenmesi, Önce Tözün İncelenmesidir. >

Daha önce kelimelerin çeşitli anlamlarıyla ilgili kitabımızda işaret ettiğimiz gibi[1] Varlık, çeşitli anlamlara gelir: Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemlerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamında var olan bir şeyin, "bir şeyi o şey yapan şey", yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır. Çünkü herhangi bir şeyin hangi nitelikte olduğunu söylediğimizde, onun iyi veya kötü olduğunu söyleriz; üç dirsek uzunluğunda veya bir insan olduğunu söylemeyiz. Buna karşılık onun ne olduğunu belirttiğimizde onun beyaz, sıcak veya üç dirsek uzunluğunda olduğunu söylemeyiz; bir insan veya Tanrı olduğunu söyleriz. Başka bütün şeylerin varlıklar olarak adlandırılmalarının nedeni ise, bu asıl anlamında var olan şeyin ya nicelikleri veya nitelikleri veya duygulanımları veya bu türden başka bir belirlenimi olmalarıdır. Hatta bundan dolayı "gezmek", "sağlıklı olmak", "oturmak" kelimelerinin, bu şeylerin her birinin var olduğu anlamına gelip gelmediğini kendi kendimize sorabiliriz. Bu tür diğer herhangi bir şeyle ilgili olarak da aynı durum geçerlidir; çünkü bunların hiçbirinin doğal olarak ne kendi kendine yeten bir varlığı vardır, ne de tözden ayrılması mümkündür.[2] Tersine, eğer ortada bir varlık varsa, o daha çok, "gezinen", "oturan", "sağlıklı olan" şeydir. Bu sonuncu şeylerin daha gerçek varlıklar olarak görünmelerinin nedeni, her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin olmasıdır. Bu özne, böyle bir kategoride kendisini gösteren Töz veya

---

1) Δ, 7 – Γ, 2, 1003 a 33 ile ilgili notla da krş.
2) Bağımsız (kata hauto) bir varlığı olmayan şey ise, bir varlık olamaz.

bireydir. Çünkü biz "iyi" veya "oturan" kelimelerini, hiçbir zaman
30 böyle bir özne olmaksızın kullanmayız. O halde diğer kategorilerden her birinin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamında Varlık, yani herhangi bir anlamda Varlık değil, mutlak anlamda Varlık, ancak Töz olabilir.

"İlk, birincil" sözcüğünün birkaç anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ancak her bakımdan, yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür. Çünkü ilkin[1] diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz; oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz, tanım bakımından da ilktir;
35 çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunur. Nihayet her şeyi, onun niteliğini, niceliğini veya yerini değil, ne olduğunu,[2] örneğin insanın veya ateşin ne olduğunu bildiğimizde en tam bir biçimde bildiğimizi
1028 b düşünürüz. Hatta bu yüklemlerin kendilerini de ancak ne olduklarını, yani örneğin nicelik veya niteliğin ne olduğunu bildiğimizde biliriz.[3]

Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, Varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında Tözün ne olduğu sorunudur. Çünkü filozofların bazısının bir,[4] bazısının çok olduğunu – bu sonuncular arasında da bir kısmının sınırlı

---

1) Zaman bakımından (khrono). Töz, zaman bakımından, kendisini etkileyebilen ve birbiri ardından sahip olduğu niteliklerden önce gelir. Ps.–Alek.'un mükemmel açıklamasına bkz. 461, 1-7. Ps.-Alek. tözü, her gün farklı bir şarabı içine alan bir küpe benzetiyor. Aristoteles'e göre tözün, diğer kategoriler olmaksızın var olabileceğini söylemek, onun düşüncesini tahrif etmek olacaktır; çünkü Aristoteles için tözsüz bir nitelik ne kadar imkânsızsa, hiçbir belirlemesi olmayan bir töz de o kadar imkânsızdır. Aslında Aristoteles, diğer kategorilerden farklı olarak sadece tözün bağımsız varlığa sahip olabileceğini söylemek istiyor: Töz, bütün nitelik ve bağıntıları ile birlikte kendi kendine yeten, bireysel varlıktan başka bir şey değildir ve ancak bu niteliği ile bağımsız bir varlığa sahip olabilir. Birinci dereceden töz (32. satır) böyle bir şeydir. İkinci dereceden (deutera ousia) töz ise böyle değildir; çünkü o, bir tümel olduğundan içine aldığı bireylerin dışında bir varlığa sahip değildir. (Krş. Ross, I, *Introduction.*, s. XCI).

33. satırdaki "kategorema", "kategoria" anlamındadır (Krş. Δ, 7, 1017 a 24); ancak belki daha doğru olarak "durum, yüklem, nitelik" anlamına gelmektedir: Yani o, töz dışındaki bütün diğer kategoriler hakkında tasdik edilen şeydir.

2) Bilgi bakımından (gnosei) öncelik.

3) *Yüklemlerin* kendilerinin *özünün* ["ti esti", (öz) 2. satır] bilgisi ile ilgili olarak krş. Aşağıda, 4, 1030 a 17-27 ve ilgili not.

4) Milet okulu ve Elea okulu.

5 sayıda,[1] başka bir kısmının ise sonsuz sayıda[2] olduğunu ileri sürdükleri bu Tözdür. Bundan dolayı bizim için[3] de incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık'ın doğası olmak zorundadır.

2. Bölüm < Töz Hakkındaki Farklı Kuramlar >

Genel kanıya göre Töz'ün en açık biçimde kendilerine ait olduğu şey, cisimlerdir. Dolayısıyla genel olarak sadece hayvanlar, bitkiler ve onların kısımlarını değil, Ateş, Su, Toprak gibi doğal ci-
10 simleri ve bu türden diğer öğelerin her birini[4] ve gerek bu öğelerin kısımlarını, gerekse onlardan meydana gelen – gerek bu kısımlardan, gerekse cisimlerden meydana gelen – tüm varlıkları, örneğin fiziksel evren ve kısımlarını, yani yıldızlar, Ay ve Güneş'i birer töz olarak adlandırmaktayız. Acaba sadece bunlar mı tözdürler, yoksa başka tözler[5] de var mıdır? Acaba bu yukarda adı geçenlerin sadece bir kısmı mı tözlerdir, yoksa onların bir kısmı ve başka bazıları mı tözlerdir? Yoksa bunların hiçbiri tözler değildir de sade-
15 ce başka bazı şeyler mi tözlerdir? İşte bütün bunların ele alınıp araştırılması gerekir. – Bazı filozoflar[6] yüzey, doğru, nokta ve birim gibi cisimlerin sınırlarının tözler olduğu, hatta bunların fiziksel veya geometrik cisimlerden daha fazla tözler olduğu görüşündedir. – Ayrıca bazıları[7] duyusal varlıkların dışında tözsel hiçbir şey olmadığını düşünmektedirler. Başka bazıları ise gerek daha çok sayıda, gerekse daha gerçek ezeli-ebedi tözlerin varlığını kabul et-
20 mektedirler. Örneğin Platon, üçüncü bir tür tözlerle, yani duyusal

---

1) Empedokles ve Pythagorasçılar.

2) Anaksagoras ve atomcular.

3) Varlık olmak bakımından Varlığı bilmesi gereken bizim için. Özetle bireysel tözlerde, onların esas itibariyle doğalarını teşkil eden şeyin ne olduğunu belirlemek söz konusudur: Bir sonraki bölümün konusu bu olacaktır.

4) Krş. Δ, 8, 1017 b 11 ile ilgili not.

5) Cisimsel-olmayan tözler.

6) Matematiksel şeylerin (mathematatika) cisimlerin dışında olduğunu düşünen Platonculardan farklı olarak onların duyusal şeylerin içinde bulunan tözler olduğunu ileri süren Pythagorasçılar.

7) Ps.-Alek.'un dediği gibi (462, 29) sadece Hippon değil ("tanrıtanımaz" lakabına sahip Hippon hakkında krş. yukarda, A, 3, 984 a 3 ve ilgili not), genel olarak İyonya okulu.

cisimlerin tözü ile birlikte, iki tür tözün, İdealar ve matematiksel Şeylerin varlığını ortaya atmaktadır.[1] – Speusippos, daha da fazla sayıda tözleri kabul etmektedir: O, Bir olan'dan hareket etmekte, sonra sayılar için bir ilke, büyüklükler için bir başka ilke, ruh için bir başka ilke olmak üzere her türlü tözle ilgili olarak ayrı bir ilkeyi kabul etmekte, böylece devam ederek töz çeşitlerini istediği kadar
25 çoğaltmaktadır.[2] – Nihayet İdealar ve sayıların aynı doğada olduğunu, maddi evrenin tözüne ve duyusal cisimlere varıncaya kadar diğer şeylerin onlardan – doğru ve yüzeylerden – çıktığını ileri süren filozoflar vardır.[3]

Bütün bu noktalarda kim haklı, kim haksızdır? Hangi tözler vardır? Duyusal tözlerin dışında tözler var mıdır; yoksa yok mudur? Duyusal tözlerin kendileri nasıl vardır? Maddeden bağımsız
30 bir varlığa sahip olan bir töz var mıdır? Eğer varsa, niçin ve nasıl vardır? Yoksa duyusal tözlerden ayrı hiçbir töz yok mudur? Önce ana çizgileri ile tözün doğasını sergiledikten sonra inceleyeceğimiz işte bunlardır.[4]

---

1) Krş. A, 6, 987 b 14.

2) Ayrıntılar için bkz. Λ, 10, 1075 b 37; M, 2, 1076 a 21; 6, 1080 b 14; N, 3, 1090 b 19; 4, 1091 a 34. Şuna da bkz. Sext. Empir., *Adv. Mathem.*, VII, 147 – Frank'a göre (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923) Speusippos on farklı alanı birbirinden ayırdetmiştir. Ancak hipotezi kısmen tahmine dayanmaktadır (Krş. Ross, II, 163) Bununla birlikte Speusippos'un şeylerin farklı cinslerini mutlak olarak ayırmadığı, tersine sayısal çokluktan Ruh'a ve İyi olan'a doğru giden bir hiyerarşiyi benimsediği kabul edilmelidir. (Bkz. Λ, 7, 1072 b 30-1073 a 3 ve Bonitz'in bu pasaj hakkındaki yorumu: s. 503). O, bu hiyerarşiyi zaman içinde bir evrim olarak yorumlamaktaydı.

Platon'un yeğeni ve halefi olan ve İ.Ö. 395-393 yılları arasında Atina'da doğmuş, İ.Ö. 334 yılına doğru ölmüş olan Speusippos'la ilgili olarak krş. Robin, *la Pensée gr.*, s. 286. Frank'a göre Speusippos *Pythagorasçı Sayılar Üzerine* adlı bir kitabın yazarıydı ve İtalya okulunun öğretileri hakkında derin bilgiye sahipti. Onun kitabı veya dersleri, Aristoteles için Pythagorasçılık hakkındaki açıklamalarının kaynağı olmuştur. (Krş. Fragm. 4 Lang) – 22. satırdaki "daha çok sayıda" ibaresi, Platon tarafından kabul edilen üç tür tözden (İdealar, Matematiksel şeyler ve duyusal şeyler) daha da fazla sayıdaki tözleri kastetmektedir.

3) Ksenokrates'in okulu (Askl., 379, 17); Krş. M, 1, 1076 a 20. Şunlara da bkz. Theophrastos, *Metaph.*, 6 b 6–9; 313 Brandis, 12 Ross ve Sext. Empir. *Adv. Mathem.*, VII, 147 (Bekker, s. 223). Bu pasajla ilgili olarak krş. Ps.-Alek. 463, 6-8 – Speuisoppos ve Ksenokrates'in görüşleri arasındaki karşıtlık E. Brehier tarafından iyi bir biçimde belirtilmektedir: *Hist. de la Phil.*, I, 162-163.

4) *Metafizik*, cisimsel tözleri esas olarak Z ve H'de; Pythagoras ve Platoncular tarafından kabul edilen cisim-dışı tözleri M ve N'de ele alır. Λ'da ise Aristoteles sadece bizzat kendisinin gerçekliğini kabul ettiği cisim-dışı gerçekliklerle meşgul olur.

3. Bölüm < Dayanak Olarak Göz Önüne Alınan Töz >

Töz, çok sayıda anlamda olmasa da hiç olmazsa dört ana an-
35 lamda kullanılır; çünkü genellikle gerek öz, gerek tümel, gerek cins ve nihayet dördüncü olarak gerekse öznenin her varlığın tözü olduğu düşünülür.(1)

Özne, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir. Bundan
1029 a dolayı önce onun doğasını belirlememiz gerekir. Çünkü genel kanıya göre bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir. Şimdi bu ilk öznenin, bir anlamda madde olduğu, bir başka anlamda form olduğu,(2) üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşmesinden meydana gelen şey olduğu söylenir (maddeden, örneğin tuncu; formdan, onun sahip olduğu biçimi; her ikisinin bileşiminden de heykeli, somut bütünü kastediyorum).
5 Bundan şu sonuç çıkar ki eğer form, maddeden önce gelirse ve ondan daha fazla gerçekliğe sahipse,(3) aynı nedenden ötürü madde ve formun bileşiminden de önce gelecektir.

Tözün, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi oldukları şey olduğunu ifade ederken, onun doğası hakkında şematik bir açıklama vermiş olduk. Ancak onun özelliğini bu biçimde belirlemekle yetinmemeliyiz.(4) Çünkü

---

1) *Mahiyet*, 4-6 ve 10-12. bölümlerde; *tümel*, 13 ve 14. bölümlerde; *özne* bu bölümde incelenir. *Cinse* gelince o, Z'de ele alınmaz; ancak bir tümel olduğundan onun 13 ve 14. bölümlerde incelendiği düşünülebilir.

2) Formun, özne olması şaşırtıcıdır ve Bonitz (301) burada bir "lapsus"a inanmaktadır. Bununla birlikte özellik ve ilineklerin taşıyıcısı olduğu söylenerek form, özne olarak göz önüne alınabilir. Böylece Δ, 18, 1022 a 32'de ruhun, hayatın öznesi (hypokeimenon) olduğu söylenir. – 3. satırdaki "morphe" (şekil, duyusal biçim), eidos (tür, form) ve ti en einai (mahiyet) ile aynı anlamdadır (Bkz. B, 4, 999 a 16).

3) Aşağıda 28. satırda Aristoteles'in ortaya koyacağı gibi – Form, maddeden önce geldiği için, aynı nedenden ötürü somut bileşik varlıktan (syntheton) da önce gelir (St. Thomas, s. 383, not 1279).

4) Onun bir özne hakkında tasdik edilmeyen şey olduğunu söylemekle yetinmemeliyiz – Aristoteles'in genel akıl yürütmesi (11-33. satırlar) Bonitz tarafından sergilenmektedir (300-32); Burada "hypokeimenon"un (özne, dayanak) töz olma şerefine sahip olduğuna ilişkin iddiasının haklı olup olmadığını bilmek söz konusudur. Şimdi tözün iki ana özelliği vardır: a) O, başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmez (1028 b 36'da yeniden hatırlatılmaktadır); b) O, bağımsız ve bireyseldir (krş. 1. bölüm ve Δ, 8, 1017 b 23; *Kategoriler*, 5). Eğer ilk özellikle yetinilirse (9. satır) öznenin sadece başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmemesinden dolayı töz olduğu söylenirse, zorunlu olarak tözü maddeye özdeş kılma yoluna gidilmiş olur (10. satır); çünkü başka bir şeyin

10 bu, yeterli değildir. Açıklamamızın kendisi belirsizdir. Ayrıca o zaman madde, bir töz olmaktadır. Zira eğer o töz değilse, başka neyin töz olduğunu söylemek zor olacaktır. Çünkü bütün nitelikler ortadan kaldırıldığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz. Zira bir yandan, ikinci dereceden nitelikler,(1) cisimlerin salt duygulanımları, fiilleri ve güçlerinden (puissances) başka şeyler değildirler. Öte yandan uzunluk, genişlik ve derinliğin kendileri de tözler olmayıp sadece niceliklerden ibaret-
15 tirler (nicelik ise, bir töz değildir). Buna karşılık töz, daha ziyade, bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz; O halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz görün-
20 mektedir. Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum: Çünkü bu kategorilerin her birinin yüklemi oldukları ve varlığı bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır (zira tözün dışında kalan bütün kategoriler, tözün yüklemleridir; tözün kendisi de maddenin yüklemidir).(2) O halde en son özne, özü bakımından, ne belli bir şeydir; ne belli bir niceliğe, ne de başka herhangi bir kategoriye sa-
25 hip olan şeydir. O, bu kategorilerin basit inkârından bile ibaret olamaz; çünkü inkârlar da ona ancak ilineksel anlamda ait olacaklardır.

Sonra bu açıdan bakıldığında, mantıksal olarak, tözün madde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü tözün, esas olarak bağımsız(3) ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bu açıdan(4) maddeden ziyade, form

---

yüklemi olmadığı en büyük bir doğrulukla söylenebilecek şey, maddedir. Ancak ikinci özellik göz önüne alınır alınmaz (bağımsızlık ve bireysellik) maddenin bir töz olduğunu savunmak imkânsız olur (27. satır). Çünkü salt madde yoktur.

1) Kelimesi kelimesine: "uzunluk, genişlik ve derinlikten başka nitelikler". Bu salt duygulanımların, tözler olmadıkları açıktır.

2) Bu son kelimeler ile ilgili olarak krş. Askl., 380, 33. – Sylv. Maurus'un dediği gibi (173), madde "subjectum omnium mutationum, etiam substantialium"dır. O, salt kuvvedir.

3) 28. satırdaki "khoriston", pratik olarak "kata hauto" ile aynı anlamdadır; Yani bağımsızlık, mutlak olmadır.

4) Yani tözün "khoriston (bağımsız)" ve "tode ti (bireysel olma)" özelliği göz önüne alındığında. Bu açıdan form ve bileşik varlık, maddeden daha çok töz olduklarını iddia etme hakkına sahip olabilirler.

30 ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir. Bileşik töz, yani madde ile formun birleşmesinden meydana gelen tözü bir yana bırakabiliriz; çünkü o, sonra gelir ve onun doğasını bilmekteyiz.(1) Maddeyi de kendi payına belli bir anlamda bilmekteyiz. Bizim üçüncü bir tözü incelememiz gerekir; çünkü en fazla güçlük gösteren odur.

Bazı duyusal tözlerin, tözler olduğunu kabul etme konusunda görüş birliği vardır. Bundan ötürü araştırmalarımızı önce onlar üzerine yöneltmemiz gerekir. Çünkü daha az bilinebilir olandan, 1029 b daha çok bilinebilir olana geçmek yararlıdır. Öğrenmede herkes bu 3 yöntemi izler, yani doğası bakımından daha az bilinebilir olandan 5 daha çok bilinebilir olana geçilir. Nasıl ki davranışlar alanında görevimiz,(2) her birimiz için iyi olandan hareket etmek ve mutlak anlamda İyi olanın her birimiz için iyi olan olmasını sağlamaksa, aynı şekilde görevimiz bizim için daha bilinebilir olandan başlamak ve doğası bakımından bilinebilir olan şeyi bizim için bilinebilir olan şey haline getirmektir. Bu kişisel ve ilk bilgiler, çoğu zaman son derece sınırlı bilgilerdir ve çok az veya hemen hemen hiç- 10 bir gerçeklik içermezler. Ancak gene de bu mütevazı, ama kişisel bilgilerden hareket etmemiz ve yukarda dediğimiz gibi bildiğimiz şeylerin kendilerinden mutlak anlamda bilgilere erişmeye çalışmamız gerekir.

---

1) Aristoteles, konusunu sınırlandırmaktadır: O önce iki nedenden ötürü bileşik varlığı dışarı atmaktadır: Birinci olarak bileşik varlık, bileşik varlık olarak, bileşenlerinden, yani madde ve formdan sonra gelir. İkinci olarak o, açıkça "kata hauto" ve "horiston" varlıktır ve onun üzerinde durmak gereksizdir. Daha sonra madde de bir tarafa bırakılmaktadır; çünkü o da belli bir anlamda (32. satır), yani benzerlik yoluyla bilinmektedir (*Fizik*, I, 7, 191 a 7). Ps.–Alek. onun bir tür "belirsiz, karanlık akıl yürütme" (notho logismo) ile elde edildiğini söyleyerek bu bilgiyi açıklığa kavuşturmaktadır (465, 12). Krş. *Timaios*, 52 b. O halde geride sadece form kalmaktadır. O, 4-12. bölümlerin konusu olacaktır ve önce duyusal tözlerde incelenecektir. 32. satırda Aristoteles'in işaret ettiği büyük güçlük, formun, Platon'un savunduğu gibi bağımsız olarak mı var olduğu, yoksa ancak madde ile birlikte mi var olduğunu bilmekle ilgili güçlüktür.

2) Krş. Ross, II, 168: "Başlangıçta, bizde bulunan bir kusurdan dolayı, kendinde İyi bizim için iyi olmayabilir. Ancak durumun artık böyle olmayacağı ana kadar (bizim için iyi olan şeyleri seçmekle işe başlayarak) kendimizi değiştirmemiz gerekir. Aynı şekilde doğası bakımından akılsal olan, başlangıçta, bizim için akılsal değildir. Ancak daha önce akılsal olan şeyleri kavramakla işe başlayarak zihnimizi onun (doğası bakımından akılsal olanın) bizim için akılsal olacağı ana kadar aydınlatmamız gerekir."

Aristoteles doğası bakımından akılsal olanla bizim için akılsal olan arasındaki ayrımı birçok kez ele alır: *İkinci Analitikler*, 1, 2, 71 b 33; *Fizik*, I, 1, 184 a 16; *Ruh Üzerine*, bölümün başı II, 2, 413 a 11; *Nikh. Ahlâkı*, V, 1, 1129 b 5.

4. Bölüm < Hangi şeylerin Mahiyeti ve Tanımı Vardır >

1029 b1 Başlangıçta(1) tözün farklı anlamlarını ayırdettiğimize ve onlar-
2 dan biri bize "mahiyet" (quiddité) olarak göründüğüne göre, şimdi onun ne olduğunu incelemeliyiz.

13 Önce onun hakkında diyalektik türden bazı düşünceler ileri sürelim: Her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği (par soi) olduğu şeydir.(2) Çünkü sen olman, müzisyen olman değildir; çün-

---

1) 3. bölümün başı.

2) Arasından "doğabilimci"ye uygun (physikos) bir akıl yürütmenin geleceği bütün bu "diyalektik" akıl yürütme (1029 b 13-1030 a 27) çok incedir. Onun belli başlı adımları şunlardır:

a) Aristoteles önce ilineği, mahiyetin alanından dışarı atmaktadır (13-16. satırlar).

b) Aristoteles daha sonra Varlık'ın bazı özsel (kata hauto, propter se) niteliklerini de bertaraf ediyor (16-23. satırlar). Çünkü *İkinci Analitikler*'de işaret edilen bir ayrıma göre (I, 4, 73 a 34-b 5), bir niteliğin iki anlamda "kata hauto" olduğu söylenir. Birinci anlamda şeyin özüne ve tanımının kendisine ait olan nitelik "kata hauto" niteliktir: Doğru, "kata hauto", üçgene aittir; Nokta da "kata hauto" doğruya aittir. Askl.'un dediği gibi bu niteliklerin toplamı, şeyin kendisine eşittir ve onunla eşdeğerdir (383, 27). Bir bakıma bu birinciye karşıt olan ikinci bir anlamda ise, bir şeyin içinde bulunan, ancak kendi tanımı içinde de bu şeyi bulunduran bir nitelik "kata hauto" bir niteliktir. Başka deyişle, burada nitelik artık öznenin tanımı içinde vaz edilmez; tersine niteliğin tanımı içinde özne vaz edilir. Böylece nitelik, ancak özne ile tanımlanmış olur. O zaman "kata hauto" deyimi "protes"le (birincil, asli) aynı anlamdadır (Ps.-Alek., 468, 1; Askl., 381, 22; Bonitz, 304). Böylece, tek ve çift, sayının, bu ikinci anlamda "kata hauto" nitelikleridirler; çünkü onlar sayı kavramı olmaksızın tanımlanamazlar. aynı şekilde doğru ve eğri, doğrunun; beyaz, yüzeyin "kata hauto" nitelikleridir. Bu ikinci türden "kata hauto" nitelik, şeyle eşdeğer değildir ve açık olarak onun özü içine girmez: Yüzey olmaksızın beyazı tanımlayamayız; buna karşılık beyaz olmaksızın yüzeyi tanımlayabiliriz; beyazın özü, yüzeyin özü değildir. Aristoteles buna şunu ekliyor (18. satır): İkinci anlamda "kata hauto" niteliğin (Aristoteles'in örneğinde beyazlığın) bertaraf edilmesinden kaçınmak için beyazın mahiyeti ile beyaz yüzeyin mahiyetinin bir ve aynı olduğunu ileri sürmek hiçbir işe yaramayacaktır; Onlar, aynı değildirler; çünkü her tanıma, totoloji yapmaksızın, tanımlanacak isim sokulamaz (Bununla ilgili Ps.-Alek.'un tüm açıklaması çok açıktır: 468, 9-21).

21-23. satırlarda Aristoteles, yüzeyin mahiyeti ile beyaz yüzeyin mahiyetini birbirine özdeş kılmanın imkansız olduğu sonucunu çıkarıyor: *Yüzey* tekrarlandığından, bu özdeşlik yüzeyin özünü vermez; o, tekrarlanmayan, ancak yerine bir eşdeğeri konulan beyazı özünü verir.

c) Aristoteles en sonunda bir töz ve nitelikten meydana gelen şeylerin (örneğin töz ve nitelik kategorisine ait olan bir nitelikten meydana gelen "beyaz insan"ın) bir mahiyeti olup olmadığını incelemektedir (23-1030 a 27). O, bir itirazı önceden görmektedir: Beyaz, bir ilinek değil midir ve öyle olması bakımından onun dışarı atılması gerekmez mi? Aristoteles buna bir niteliği, uygun olmayan bir biçimde töze ekleyip çıkarmadıkça, "beyaz insan" gibi bileşik bir kavramın, belli ölçüde bir bir öz olmasına mani olan hiçbir şeyin olmadığını söyleyerek cevap vermektedir. Bu, asıl anlamında bir öz olmayacaktır (1030 a 2. satır); asıl anlamında özü, ancak bir töz ifade edebilir. O ancak türemiş bir anlamda bir öz, ikinci dereceden bir öz olacaktır.

Daha önce adı geçen yazarlar (Ps.-Alek., 467, 33 vd.; Askl., 381, 33 vd.; Bonitz, 304) dışında şunlara da bakılabilir: Hamelin, *Le Syst. d'Ar.*, s. 121-122 ve Ross, I, *Introd.*, s. XCIV vd.).

15 kü sen, doğan gereği müzisyen değilsin. O halde senin kendi doğan gereği olduğun şey, senin mahiyetindir.

Ancak bir şeyin doğası gereği olduğu her şey de onun mahiyeti değildir. Örneğin beyazlığın, kendi doğası gereği bir *yüzeye* ait olması anlamında bir şeye ait olan şey, mahiyeti ifade etmez; çünkü yüzeyin mahiyeti, beyazın mahiyeti değildir. Bu iki kavramın bileşimi – yani "beyaz bir yüzey olma" – da yüzeyin mahiyetini ifade etmez; çünkü burada da "yüzey"in kendisi, tanıma eklenmiştir. O halde her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan (enon-
20 ciation), tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmayan beyandır. Bundan dolayı eğer beyaz yüzeyin mahiyeti, düz yüzeyin mahiyetinin aynı ise, beyazlığın mahiyeti ile düzlüğün mahiyeti bir ve aynı mahiyet olacaktır.

Tözün diğer kategorilerle birleşmesinden meydana gelen bileşikler de olduğuna göre, (çünkü nitelik, nicelik, zaman, uzay, hareket gibi her kategorinin taşıyıcı bir öznesi vardır), bu bileşiklerin
25 her birinin mahiyetinin tanımı olup olmadığını, yani bu bileşiklerin de bir mahiyeti olup olmadığını, örneğin "beyaz insan"la ilgili olarak bir "beyaz insan" mahiyetinin olup olmadığını araştırmamız gerekir. "Beyaz insan" yerine "elbise" kelimesini kullanalım.[1] "Elbise"nin mahiyeti nedir? Bu mahiyetin de bir şeye, o şeyin kendi doğası gereği *sahip olduğu şeyler sınıfına girmediği söylenebilir.*[2]
30 Buna bir şeye doğası gereği ait olmayan şeylerin iki anlamda kullanıldığını söyleyerek karşı çıkabiliriz. Bunlardan biri bir ekleme, diğeri eksik söyleme (omission) sonucu ortaya çıkar.[3] Birinci durumda tanımlanacak terimin kendisinin bir başka şeye eklenmesinden dolayı bir şeye doğası gereği ait olan şey ortada yoktur. Buna

---

1) "elbise" (himetion) basit deyiminin "beyaz insan" bileşik deyimi yerine keyfi olarak geçirilmesinin amacı, "beyaz insan"ın (leukos authropos) bir isim değil, *söz* (discours) olduğunu, bir sözün ise tanımının yapılamayacağını ileri sürerek "beyaz insan"ı tanımlamanın tüm imkanını ta baştan bertaraf ettiğini iddia edecek bir itirazı önlemektir. Krş. Ps.-Alek., 469, 26-29.

2) İnsan ile "beyaz" arasında özsel bir bağlantı yoktur.

3) 1029 b 29'dan 1030 a 2'ye kadarki tüm akıl yürütme, zordur. "Beyaz insan"ın hiç şüphesiz "kata hauto" bir şey olmadığı ve dolayısıyla bir mahiyetinin olamayacağı söylenecektir. Aristoteles bir şeye doğası gereği ait olmayan şeylerin iki anlamda kullanıldığını ve bu iki anlamın hiçbirinin üzerinde konuşulan durumla ilgili olmadığını belirterek "beyaz insan"ın "kata hauto" şeyler sınıfına girdiğini göstermeye çalışacaktır. Birinci anlam, ilineği (beyaz) tanımlamak isterken, bu ilineğin öznesi olan somut bileşik bütünü, yani beyaz yerine beyaz insanı tanımlamaktır: Burada tanımlanacak şeye, uygun olmayan bir biçimde

örnek olarak "beyaz"ın mahiyetini tanımlayan birinin, bunun için "beyaz insan"ın tanımını vermesini gösterebiliriz. İkinci durumda ise onun nedeni, tanımlanacak terimin kendisine, aslında, bir başka şeyin eklenmesinin gerekli olmasıdır. Buna örnek olarak da "elbise"nin, "beyaz insan" anlamına geldiğinin kabul edilmesi durumunda "elbise"nin "beyaz" diye tanımlanmasını gösterebiliriz. Evet, "beyaz insan" beyazdır, ama onun mahiyeti "beyaz"ın mahi-
1030 a yeti değildir.

Ancak elbisenin özü, asıl anlamında mahiyet midir?(1) Bu soruya daha ziyade olumsuz yönde bir cevap vermek gerekmez mi? Çünkü bir varlığın mahiyeti, onun bireysel ve belirli özüdür. Şimdi bir şeyin, bir yüklem olarak başka bir şeye yüklenmesi durumunda ortaya çıkan bileşik varlık, bireysel, belirli bir özü ifade et-
5 mez. Örneğin "beyaz insan" bireysel, belli bir öz değildir.(2) Çünkü bireysel öz, ancak tözlere aittir. O halde yalnızca beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır.(3) Bir isimle aynı şeyi ifade eden beyan, tanım değildir. Çünkü bu takdirde *her* beyanın tanım olması gerekir. Zira herhangi bir beyanla aynı şeyi ifade eden bir

---

bir şey (insan) eklenmiştir ve dolayısıyla beyaz, insana, yani kendisini taşıyan özneye ait olduğu için, doğası gereği olmayan bir şey olarak tanımlanmıştır. İkinci anlama gelince o, bunun tersine, bir bileşik kavramı (beyaz insanı) tanımlamak isterken, sadece ilineği (beyaz) tanımlamaktır: Burada da tanımlanacak kavramda, uygun olmayan bir biçimde bir şey eksik söylenmiştir; dolayısıyla insandan ayrılmış olan beyaz, artık bir "kata hauto" olamaz.

Tüm bu pasajın sonucu o halde şudur: Beyaz insan (veya elbise) bir "kata hauto" varlıktır ve bu bakımdan belli bir mahiyet kabul edilebilir.

1) Aristoteles biraz önce bir şeyin uygun olmayan bir biçimde bir başka şeyin ilineği olduğunun söylenmesinin mümkün olduğu iki durumdan hiçbirinin beyazın insan hakkında tasdik edilmesi durumunun aynı olmadığını gösterdi. O halde "beyaz insan" (elbise) bileşiminin bir mahiyetinin olması imkanına engel teşkil eden hiçbir şey yoktur. Ve Aristoteles yeniden daha önce sorduğu soruya (1029 b 25. satır) dönüyor: Ancak bu kabul edilen mahiyet asıl anlamında bir mahiyet midir? Aristoteles bu soruya olumsuz cevap veriyor; çünkü asıl anlamında, ancak tözün tanımı vardır. Oysa beyaz adam bir töz değil, töz ve ilinekten meydana gelen bir bileşimdir.

2) "beyaz insan", tam anlamında "kata hauto" değildir; o, "insanın içinde" (en to antropo)dir. (Ps.-Alek., 471, 14-15). *Bileşik varlık, herhangi bir şeyin kalıcı temel doğasını göstermez; böyle bir doğaya işaret eden bir terimin ilineksel bir nitelikle birleşmesini gösterir* (Ross, I, *Introd.*, XCVI). Aristoteles'in genel akıl yürütmesi ile ilgili olarak krş. Bonitz, 308.

3) "logos" kelimesinin kesin anlamı ile ilgili olarak krş. Δ, 29, 1024 b 26. Onu biz "beyan" olarak çevirmekteyiz. Ancak *formül, açıklama, açıklayıcı söz* olarak da karşılanabilir. Asıl anlamında tanım, mahiyeti ifade eden ve ekseriya onunla karışan tanım, "horismos"dur. O halde bu ve başka birçok pasajda (özellikle aşağıda 10. bölüme bkz.) "lo-

isim var olabilir. Bu durumda "İlyada"nın bir tanım olduğunu
10 söylemeye gidilecektir.(1) Gerçekte aynı beyanı, bir ilk nesnenin beyanı olan şeyin, yani bir şeyin başka bir şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen bir şeyin tanımı vardır.(2) O halde bir cinsin türünü ifade etmeyen hiçbir şeyin mahiyeti olmayacak, sadece cinslerde bulunan formların mahiyeti olacaktır. Çünkü yalnızca bu sonuncular, bir başka öğeye bu başka öğeden pay alma yoluyla onun bir duygulanımı veya ilineği olarak yüklenmeyen şeyler(3)
15 olarak görünmektedirler. Bununla birlikte(4) diğer varlıkların her birinin, eğer bir adları varsa,(5) bu adın işaret ettiği şeyi ifade eden, yani filanca niteliğin filanca özneye ait olduğunu belirten bir beyanı olabilecektir. Veya yine basit bir beyanın yerine, ondan daha

---

gos"tan, gerek kavramın kendisini, gerekse onun bir önermede, sözde açılması, açıklanmasını anlamak gerekir. Zaten "logos"un bu iki anlamı (insan=hayvan-akıllı-ölümlü) arasında gerçek hiçbir fark yoktur. Kavram, tek kelime içine sıkıştırılmış sözdür; söz, bir önerme içinde açılmış, yayılmış kavramdır. Krş. St. Thomas, s. 341, not 1460. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, "logos"u (zorunlu kayıtları yapmak şartıyla) *kavram* veya *tanım* olarak çevirmekte hiçbir anlam yanlışı yoktur. Çünkü nihayet bir kavramın, tanımda ifade edilen ve açıklığa kavuşturulan kısımları vardır. Zaten Aristoteles'in terminolojisinde "horismos" ve "logos", ekseriya eşanlamlı olarak kullanılırlar.

1) Bir kelimeler topluluğu (logos) olan tüm şiir, *İlyada* isminin bir tanımı olacaktır (Homeros'un şiiri, Aristoteles için, sadece bir arada bulunmaklıktan ileri gelen (syndesmos) bir birliğe sahip olan şeylerin tipik örneğidir).

2) O halde ancak doğası gereği var olan şeyin, tözün tanımı vardır; bir özneye bir yüklem olarak yüklenen şeyin tanımı yoktur (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 85, not 92) Hamelin, *Le Sys. d'Aris.*, 121)

3) 12. satırdaki "cinsin türünü ifade etmeyen şeyler (ta me genousi eide)"den (krş. A, 6, 987 b 8 ile ilgili not) Aristoteles, kendisinin tasarladığı biçimde duyusal şeylerin içinde bulunan türsel formlara (ta genous eide) karşıt olarak duyusal varlıklardan ayrı olarak bulunan Platoncu İdeaları kastetmektedir. Yalnızca birinciler, mahiyetlerdir; çünkü saf tümeller olan Platoncu İdealar, ancak duyusal şeylerin nitelikleri veya ilinekleridir. İdealar doğrudan doğruya kendi kendileriyle var değildirler; ancak tanımları içine giren ve kendilerinin biçim (mode) veya ilinekleri oldukları daha genel İdealardan pay alma yoluyla vardırlar. O halde Platonculuk, kendisinin zannettiği gibi İdealara tözsel bir varlık tanıması şöyle dursun, formlar hiyerarşisi görüşü ile onları İdeal modelleri karşısında duyusal şeyler gibi ele almaktadır [Robin'in yorumu, *La Th. Platon.*, s. 85, not 92; 13. satırdaki "pay alma yoluyla" (kata metokhen) ifadesi, bu noktada Ps.-Alek. (472, 14) ve Askl.'u (385, 8) takip eden Bonitz'in (308) düşündüğünün tersine olarak, Platon'un pay alma teorisini kastetmektedir. Ps.-Alek.'un kendisi de bunu hissetmişti: 472, 17].

4) İlke olarak ancak tözlerin tanımı ve mahiyeti olduğunu ortaya koyduktan sonra Aristoteles "beyaz insan" gibi bileşik varlıkların da ikinci dereceden, asli olmayan bir anlamda tanımları olabileceğini kabul etmektedir.

5) Örneğin eğer "beyaz insan", "elbise" olarak adlandırılırsa.

doğru, daha kesin bir beyan konulabilecektir.[1] Ancak burada ne tanım, ne de mahiyet[2] söz konusu olacaktır.

Tanımın da bir şeyin mahiyeti gibi birkaç anlamı olduğu söylenemez mi? Çünkü bir şeyin özü, bir anlamda tözü ve belirli var-
20 lığı, bir başka anlamda ise yüklemlerden her birini, yani nitelik, nicelik ve benzerlerini ifade eder. Çünkü nasıl ki "vardır" kelimesi aynı anlamda olmamakla birlikte bütün kategorilere aitse – zira o asıl, gerçek anlamında töze, ancak ikinci dereceden bir anlamda diğer kategorilere aittir–, aynı şekilde "öz"[3] de mutlak anlamda töze ve sadece belli bir ölçüde, diğer kategorilere aittir. Çünkü bir nitelikle ilgili olarak da onun "ne" olduğunu sorabiliriz. O halde nitelik de, mutlak anlamda olmamakla birlikte, özler sınıfına girer.
25 Niteliğin durumu, bazı filozofların[4] diyalektik bir akıl yürütmeyle var olduğunu, yani mutlak anlamda değil de var-olmayan anlamında var olduğunu ileri sürdükleri var-olmayanın durumunun aynıdır.

Her konuda düşüncelerimizi nasıl dile getirmemiz gerektiğini hiç şüphesiz incelememiz gerekir. Ancak bu, olayların kendilerinin nasıl olduklarını bilmekten daha önemli değildir.[5] Bundan ötürü şimdi artık öz sözcüğünün gerçek anlamını açıklığa kavuşturduğumuza göre, mahiyetin de öz gibi gerçek ve mutlak anlamda töze ve
30 ancak ikinci dereceden, diğer kategorilere ait olacağını söyleyebiliriz. O halde bu ikincilerde mutlak anlamda mahiyet değil, bir ni-

1) "Beyaz adam" demek yerine.

2) Asıl anlamında bir tanım, asıl anlamında bir mahiyet.

3) Ve onu ifade eden tanım – Bu pasajda sergilendiği biçimde Aristoteles'in öğretisinden (şunlarla da krş. Yukarda 1, 1028 b 1; *Topikler,* 1, 9, 103 b 27-39) şu sonuç çıkmaktadır ki öz (ti esti) özellikle ilk kategoriye ait olup, onu bütün diğerlerinin karşısına koyma ödevini görüyorsa da, bu sonuncular içinde de yer almaktadır. O halde nitelik, nicelik vb. de de, onları ne iseler o şey kılan bir yarı-tözün varlığı ayırdedilebilir. Sonuç olarak Ross'un iyi bir biçimde işaret ettiği gibi (I, *Introd.*, s. LXXXVIII), Aristoteles, töz kategorisinde birinci dereceden tözle ikinci dereceden töz arasında yaptığı ayrımı ikinci dereceden, kategorilere de taşımaktadır (Krş. *Kategoriler,* 5, 2 a 11-19; 7, 8 a 13 vd.). H. Maier, (*Syllogistik,* II, 2, 321) bu konu ile ilgili olarak kategoriler öğretisinin bir değişmesinden söz etmiştir; ancak burada daha ziyade Aristoteles'in töz hakkındaki analizinde erişmiş olduğu sonuçları diğer kategorilere teşmil etmesi söz konusudur – "ti esti"nin, (öz) "protos" (asli anlamda) "ousia"ya (töze) ait olması, "to ti"nin (veya onun daha tam bir ifadesi tarzı (plenior formula) olan "to ti esti"nin (öz) çoğu zaman "ousia" ile aynı anlamda olmasını açıklar (örneğin A, 8, 989 b 12; H 1, 1045 b 323 vb.).

4) Platon, *Sofist,* 237, 256 vd. (*Peri Hermeneias,* 11, 21 a 32).

5) Diyalektik akıl yürütme burada bitmektedir. "Ti en einai" deyiminin farklı nüanslarını ayırdettikten sonra Aristoteles şimdi doğabilimci (physikos) olarak akıl yürütecektir.

telik veya niceliğin mahiyeti söz konusudur. Çünkü tözler ve diğer kategorileri varlıklar olarak adlandırdığımızda, bu ikinciler ile ilgili olarak ya salt bir eşsesliliğin (homonymie) veya bilinemez bir şeyin bilinebilir olduğunu söylediğimiz anlamda "varlık"a bir belirlemenin eklenmesi veya ondan bu belirlemenin çıkarılmasının söz konusu olması gerekir.(1) Daha doğrusu kategoriler tözle, ne aynı anlamda vardırlar, ne de öte yandan onlarla töz arasında yalnızca bir eşseslilik mevcuttur. Burada durum, çeşitli anlamları bir ve aynı şeyle ilgili olan, fakat bir ve aynı şeyi ifade etmeyen,(2) bununla birlikte eşsesliler de olma-
35 yan "tıbbi" kelimesinde olduğu gibidir: Çünkü "tıbbi" kelimesi,
1030 b bir hasta, bir ameliyat, bir alet hakkında kullanılır; ancak o ne birbirinden ayrı şeyleri ifade eden eşsesli (homonyme) bir kelime, ne de bir ve aynı şeyi ifade eden eşanlamlı (synonyme) bir kelime olarak kullanılır. O, sadece ortak bir doğayla(3) ilgilidir. Kaldı ki bu konuda hangi kanıya sahip olursak olalım,(4) fazla bir önemi yoktur. *Açık olan, tanım ve mahiyetin, asıl ve mutlak*
5 anlamda ancak tözlere ait olduklarıdır. Diğer şeylerin de tanım ve mahiyetleri olduğu kabul edilebilir; ancak bu artık asıl anlamında değildir.

O halde herhangi bir beyanla aynı şeyi ifade eden bir kelimenin bir tanım olması zorunlu değildir; bu kelimenin *belli bir türden* bir beyanla aynı şeyi ifade etmesi gerekir. Bu koşulu yerine getiren beyan, İlyada gibi süreklilik bakımından bir olan veya parçalarının bir bağla bağlanmış olması anlamında bir olan bir şeyin değil, "Varlık"ın farklı anlamlarına tekabül eden Bir
10 olan'ın gerçek anlamında bir olan bir şeyin beyanıdır. İmdi Varlık, ya töz veya nicelik veya nitelik anlamına gelir.(5) O hal-

1) Töz ve diğer kategoriler salt çift anlamlılığı (veya başka deyişle basit benzerliğe) dayanan varlıklardır; İkinci dereceden kategoriler söz konusu olduğunda, bilinemez olanın bilinemez olduğunun bilinebilirliği anlamında bilinebilir olması gibi, varlığı, nicelik veya nitelik belirlemesine eklemekteyiz. Töz söz konusu olduğunda ise bu belirlemeyi çıkartmakta ve basit olarak tözün var olduğunu söylemekteyiz [Ps.-Alek.'un (474, 16 vd.) ve Askl.'un (387, 6) yorumu].

2) Yani eşanlamlı olmayan.

3) Yani tıp sanatı ile, "Pros hen legomena"lar (ortak bir doğa ile ilgili şeyler, kavramlar) ile ilgili olarak krş. Γ, 3, 1003 a 34 ve ilgili not.

4) O, ister 32-34. satırlardaki, isterse 34-b 3. satırlardaki kanı olsun.

5) Şeyin bir olması ve bu birliğin sun'i olmayan, doğal bir birlik olması gerekir. Açıklaması mükemmel olan St. Thomas, s. 398, not 1340'a bkz. 10. satırda hatırlatılan Varlık'la Birlik arasındaki karşılıklı bağıntı ile ilgili olarak krş. Γ, 2, 1003 b 22 vd.

de[1] "beyaz"ın veya bir tözün tanımının oldukları anlamda olmamakla birlikte "beyaz insan"ın da beyanı veya tanımı olacaktır.[2]

5. Bölüm < Bir İkilik İçeren Doğaların Tanımı Hakkında >[3]

Fakat önümüzde bir sorun bulunmaktadır: Eğer bir ekleme sonucunda meydana gelen beyanın bir tanım olmadığı kabul edi-
15 lirse,[4] basit olmayan, tersine bir ikilik içeren bir kavram nasıl tanımlanabilecektir? Çünkü burada tanım, zorunlu olarak bir ekleme ile ifade edilebilir.[5] Bir örnek vereyim: Şimdi bir yandan "burun" ve "içbükeylik" (concavitè), öte yandan bunların birinin diğerinde bulunmasından meydana gelen "basık burun" (le camus) vardır.[6] Kuşkusuz içbükeylik ve "basık burunluluk", ilineksel anlamda bur-
20 nun nitelikleri değildirler, tersine ona özü gereği aittirler. Burada durum bir insan olan Kallias'ın ilineksel olarak beyaz olmasından dolayı Kallias'a veya insana yüklenen "beyazlık"ta olduğu gibi değildir; dişiliğin hayvana, eşitliğin niceliğe ve her türlü özsel (kata hauto) niteliklerin, öznelerine ait oldukları gibidir. Bu niteliklerle, tanımları içine bir hâli oldukları varlığın kavramı veya adı giren ve özneden ayrı olarak ifade edilmeleri mümkün olmayan nitelikleri

---

1) Üçüncü bir anlamda – Sözü edilen tanım örneğin asıl anlamında bir özle, bir niteliğin özünün birleşmesinden meydana gelecek olan "beyaz insan"ın tanımıdır. "Beyaz insan" kavramı, belli bir mahiyeti ve belli bir tanımı mümkün kılan belli bir birliğe sahiptir (krş. Ross, I, *Introd.*, s. XCVI).

2) Bu bölümdeki tüm kanıtlamadan – ister doğabilimsel (physikos), ister diyalektik (logikos) kanıtlamadan – ortaya çıkan sonuç şudur ki a) önce tözün, b) sonra diğer kategorilerin, c) daha sonra "syntheta"ların (töz ve başka bir kategorinin birleşmesinin örneğin "beyaz insan"ın) tanımı olacaktır. 5. bölüm bunların yanında (ancak yine asli olmayan anlamda) d) bir "kata hauto" nitelikle öznesinin birleşmesinden meydana gelen "syndedyasmena"ların da tanımının olduğunu gösterecektir – Basit kavramın tanımından bir çokluğun birliğinin kavramı olan "fonksiyon kavramı"na geçişle ilgili olarak krş. Hamelin, *Le Sys. d'Ar.*, s. 120 vd.).

3) "basit doğalar"a (apla) karşıt olan bileşik doğaların tanımının meşruluğu sorunu: Aristoteles, bu sorunu, olumlu yönde cevap vererek çözmektedir. Krş. Hamelin, *le Sys. d'Ar.*, s. 118 vd. – "Syndedyasmena"ların ikiliği, bir özne ile bir "kata hauto" niteliğin birleşmesinden meydana gelen ikiliktir.

4) Bizim de yukarıda 4, 1029 b 18 ve 30'da kabul ettiğimiz gibi.

5) Yüklemin özneye eklenmesi ile. Ancak (1029 b 18 ve 30) "ekleme" (prosthesis) kabul edilemez; çünkü o her türlü gerçek (haplos) tanımı imkânsız kılar: A, A+B olarak tanımlanamaz.

6) Burun ve basık burun örneği ile ilgili olarak krş. Yukarda, E, 1025 b 31.

25 kastediyorum. Örneğin "beyazlık", insandan bağımsız olarak açıklanabilir; ama "dişilik", hayvandan bağımsız olarak açıklanamaz.(1) Bundan dolayı ya bu şeylerin hiçbirinin özü ve tanımı olmayacaktır(2) veya eğer onların özleri ve tanımları varsa, bu, yukarda dediğimiz gibi, bir başka anlamda olacaktır.(3)

Bileşik doğalarla ilgili ikinci bir sorun daha vardır: Eğer "basık burun"la (nez camus), "içbükey burun" (nez concave) aynı şey iseler, "basıklıkla" (le camus), "içbükeylik" (le concave) aynı şey olacaklardır.(4) Eğer özü gereği kendisine ait bir niteliği olduğu şey olmaksızın "basıklık"tan söz etmenin imkânsız olmasından dolayı 30 (çünkü "basıklık", bir burundaki "içbükeyliktir"(5)) "basıklık" ile "içbükeylik" aynı şey değilseler, o zaman da ya "basık burun"dan söz edilemeyecek veya aynı şeyi iki defa tekrarlamak, yani "içbükey burun olan burun" demek gerekecektir (çünkü "basık burun" (nez camus), "içbükey burun olan burun" (nez, nezconcave) olacaktır). O halde bu tür şeylerin bir özü olduğunu kabul etmek saçmadır. Eğer onların bir özü olursa, sonsuza 35 gitmek gerekecektir; çünkü "basık burun olan burun"da içerilmiş bir başka "burun" olacaktır.(6)

1031 a O halde Töz'ün tanımının olduğu görülmektedir. Çünkü eğer diğer kategorilerin de bir tanımı varsa, onun ekleme ile yapılan bir

---

1) Bunlar, özsel nitelikler, hassalardır (propres). Beyazı, tanımına insan kavramını sokmaksızın tanımlayabiliriz; ancak dişiyi, hayvan; basık burunluluğu, burun kavramını işin içine sokmaksızın tanımlayamayız (krş. Ps.-Alek., 472, 2 vd.).

2) Pratik bakımından imkânsız çözüm; çünkü bu, tüm nesneleri "basık burun" gibi olan Fizik'i ortadan kaldırmak demektir (E, 1, 1025 b 34).

3) Bu kavramların hiçbiri (ne basık burun, ne dişi, ne de beyaz) "kata hauto" değildir. Oysa ancak "kata hauto"ların asıl anlamda (protos) tanımları vardır. Ve eğer onların tanımı varsa, bu ancak asli olmayan anlamda, ikincil anlamda (hepomenos) bir tanım olabilir – Aristoteles'in yaptığı atıf, bir önceki bölümedir (özellikle 1030 a 17-b 13e). Bu sözü edilen yerde beyaz insanın "protos" tanımının olamayacağı, ancak "hepomenos" tanımının olacağı kanıtlanmıştı. Şimdi aynı durum tüm "syndedyasmena"lar için de geçerlidir; bunun da nedeni tanıma tanımlanacak kavramdan başka bir şeyi sokan "ekleme" (prosthesis)dir.

4) Bu ise açık olarak yanlıştır.

5) Oysa içbükeylik (koilon) bir odunda, tunçta vb.'de de olabilir.

6) St. Thomas (s. 399, not 1349) "basık burun" örneğini iyi bir biçimde açıklamaktadır. Ross'a da bkz. II, 173). Demek ki bu tür şeyler ile ilgili olarak bir mahiyetin ve bir tanımın varlığı kabul edilemez. "Basık burun"un ikiliği, her türlü mahiyeti dışarı atan basit bir totolojidir (krş. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 14. bölümün tümü ve 31 182 a 4). Öte yandan sonsuza kadar gitmek te imkânsızdır.

tanım olası zorunludur. Örneğin nitelik, böyle tanımlanır; tek (sayılık) da böyle tanımlanır; çünkü o, sayıda bağımsız olarak tanımlanamaz ("ekleme" ile yapılan tanımlarla, verdiğimiz örneklerde olduğu gibi mantıksal olarak aynı şeyi iki defa tekrarlamak zorunda kaldığımız tanımları kastediyorum). Fakat eğer bu doğruysa, bir ikilik içeren bir şeyin, örneğin tek sayının da tanımı olmayacaktır. Ne var ki kavramlarımızın düzgün bir biçimde belirlenmemiş olmalarından ötürü, bu bizim gözümüzden kaçmaktadır. Eğer bu tür tanımların da mümkün olduğunu kabul edersek,[1] o zaman ya onlar farklı doğadırlar veya daha önce dediğimiz gibi[2] tanım ve özün birkaç anlamı olduğunu kabul etmemiz gerekir. O halde bir anlamda yalnızca tözlerin mahiyetleri ve tanımları olacaktır. Ancak bir başka anlamda diğer şeylerin de tanımları ve mahiyetleri olacaktır. O halde tanımın, mahiyetin tanımı olduğu ve mahiyetin sadece tözlerde bulunduğu veya hiç olmazsa asıl anlamında, birinci derecede ve mutlak olarak tözlerde bulunduğu apaçık bir doğrudur.

6. Bölüm < Her Varlığın, Mahiyetinin Aynı Olduğuna Dair>[3]

Her varlık, mahiyetinin aynı mıdır? Yoksa bunlar birbirlerinden farklı gerçeklikler midir? İncelememiz gereken budur; çünkü bu incelemenin, tözün incelenmesine büyük yararı vardır; zira her varlığın, kendi tözünden farklı olmadığı düşünülür. Her varlığın tözü ise onun mahiyeti diye adlandırılır.

Bir tözle ilineksel anlamda bir yüklemden oluşan kavramlarda genellikle mahiyetin varlıktan farklı olduğu düşünülebilir.[4] Örneğin "beyaz insan", "beyaz insanın mahiyeti"nden farklıdır. Çünkü eğer onlar aynı iseler, "insanın mahiyeti" ile "beyaz insanın mahi-

---

1) Burada "protos" tanımla "hepomenos" tanım arasındaki ayrımı yeniden ele alan Aristoteles'in kendisi ile birlikte.

2) 1030 a 17-b 13.

3) Aristoteles, mahiyetin ne olduğunu belirledikten ve kavramını belli bir anlamda diğer niteliklerden ayırdıktan sonra şimdi onun, mahiyetini teşkil ettiği şeyle ne tür bir ilişki içinde olduğunu araştıracaktır.

4) Önce "ilineksel anlamdaki varlıklar"ı (ta legomena kata symbebekos: 19. satır), yani bir töz (insan) ve ilineksel anlamda bir yüklemden (beyaz) meydana gelen kavramları inceleyen Aristoteles, 21-24. satırlarda bu ilineksel birliklerin, kendi mahiyetleri olmadıklarını ortaya koymaktadır.

yeti" de aynı şey olacaktır. Zira, denildiği gibi, "bir insan" ile "beyaz bir insan" aynı şeydirler. O halde bu takdirde "beyaz insanın mahiyeti" ile "insanın mahiyeti" aynı şey olacaklardır. Ancak belki ilineksel anlamda bir olanların mahiyeti ile "özü gereği" (par soi) varlıkların mahiyetinin aynı olması zorunlu olarak gerekmez;[1] çünkü (kıyasın) büyük ve küçük terimleri (orta terimle) aynı an-

---

Buradaki akıl yürütmesi aşağıdaki biçimde bölümlerine ayrılabilecek olan bir abese irca, saçmaya indirgemedir (reductio per absurdum):

Eğer "beyaz insanın mahiyeti" = "beyaz insan" ise, o zaman "beyaz insan" = "insan" ve "insan" = "insanın mahiyeti" olduğuna göre, "beyaz insanın mahiyeti" = "insanın mahiyeti" olacaktır ki bu saçmadır.

Veya eğer istenirse Bonitz, (716-317) ve Ross'la (II, 170-177) birlikte, bu "reductio per absurdum"u kıyaslar biçimine sokabiliriz:

1. Kıyas:

"Beyaz insan" = "beyaz insanın mahiyeti"

"İnsan" = "beyaz insan" (Askl., 369, 36 ve 392, 16) bu önermeyi Sofistlere izafe etmekte (gerçekten de krş. Yukarda E, 2, 1026 b 15) ve şöyle açıklamaktadır: Eğer "insan", "beyaz insan"dan farklı olursa, "insan" ve "beyaz insan" olan Kallias, kendi kendisinden farklı olacaktır ki bu saçmadır).

O halde "insan" = "beyaz insanın mahiyeti".

2. Kıyas:

"İnsan" = "beyaz insanın mahiyeti" [Birinci kıyasın sonucu. Bonitz ve Ross (aynı yer) bizce büyük öncül olarak "beyaz insan" = "beyaz insanın mahiyeti"ni almakta haksızdırlar; çünkü bu durumda akıl yürütme zincirinin kopması dışında, kıyas hem kip (modus) hem de şekil (figura) bakımından kusurlu olmaktadır.]

İnsanın özü = insan (Bonitz, haklı olarak bu öncülün açıkça beyan edilmediğine dikkati çekmektedir.)

İnsanın özü = beyaz insanın özü - Bu ise açıkça saçmadır. Askl.'un işaret ettiği gibi (392, 23-25) *insan* ve *beyaz* insan ancak "özne bakımından" (kata to hypokeimenon) aynıdırlar; "tanım, öz bakımından" (kata ton horismon) farklıdırlar.

O halde böylece "beyaz insan"ın, mahiyetinden farklı olduğu ortaya konmuştur.

1) Aristoteles derhal bu "saçmaya indirgeme"ye dayanan akılyürütmenin kusursuz olmadığını belirtmektedir (24-25. satırlar): İlineksel bir yükleme sahip olan varlıkların (beyaz insan) mahiyeti, bu varlıklara tekabül eden "kata hauto" basit terimin mahiyetinin aynı değildir. Beyaz insanın mahiyeti ile beyaz insanın aynı olmasından, beyaz insanın mahiyeti ile insanın mahiyetinin de aynı olması gerektiği sonucu zorunlu olarak çıkmaz. Ve Aristoteles şunu eklemektedir (25. satır): Çünkü birinci kıyasın büyük öncülünün terimleri ile ikinci kıyasın küçük öncülünün terimleri arasında (ta akra = kıyasın uçları, yani küçük terim: "ta elatton" veya "ta esk haton akron" ve büyük terim: "to meizon" veya "to proton akron") "özsel bakımdan" (kata ousian) bir özdeşlik bulunduğu halde, birinci kıyasın küçük öncülünün terimleri arasındaki özdeşlik, sadece "ilineksel bakımdan" (kata symbebekos) bir özdeşliktir.

25 lamda özdeş değildirler. Şüphesiz hiç olmazsa büyük ve küçük terimlerin, yani ilineklerin, örneğin beyazın mahiyeti ile müzisyenin mahiyetinin aynı şey olmaları gerektiği düşünülebilir. Ancak herkes onların böyle olmadıklarını kabul eder.(1)

"Özleri gereği var olan varlıklar" (êtres pour soi) diye adlandırılan varlıklara gelince, acaba onların tözlerinin, mahiyetleri ile özdeşliği zorunlu mudur? Örneğin başka hiçbir tözün, başka hiçbir gerçekliğin kendilerinden önce gelmediği tözleri (bazı filozoflara 30 göre İdealar bu türden sözlerdir) ele alalım: Gerçekten eğer kendinde İyi'nin mahiyeti, kendinde İyi'den; kendinde Hayvan'ın ma- 1031 b hiyeti, kendinde Hayvan'dan; kendinde Varlık'ın mahiyeti, Kendinde Varlık'tan farklı ise, birinci olarak, bu saydıklarımızın dışında başka tözler, başka gerçeklikler ve başka İdealar olacak; ikinci olarak da mahiyet töz olduğuna göre bu tözler, onlardan önce gelecektir.(2)

Eğer böylece İdeaları mahiyetlerinden ayırırsak a) artık İdeaların bilimi olmayacak, b) onların mahiyetleri artık varlıklar olmaya- 5 caktır. ("Ayrılık"dan, kendinde İyi'nin artık kendinde İyi'nin mahiyetine sahip olmamasını ve kendinde İyi'nin mahiyetinin artık

---

1) Aristoteles şu konuda ısrar etmektedir (25. satır): "müzisyen insan"la "beyaz insan"ın her ikisinin de orta terim olan "insan"la, aynı anlamda yani "ilineksel anlam"da (kata symbebekos) özdeş olduklarından kalkarak ilineksel bir birliğin, mahiyetine özdeş kılınmasının, zorunlu olarak ilinekleri (kıyasın büyük ve küçük terimini), yani beyazın mahiyeti ile müzisyenin mahiyetini de birbirlerine özdeş kılmak sonucunu doğurduğu düşünülebilir. Ancak burada da apaçık bir imkansızlıkla karşılaşmaktayız: Beyaz, müzisyen değildir. Çünkü onları birbirlerine özdeş kılmaya yönelen akıl yürütme [Bonitz'den (317) daha iyi bir biçimde farklı aşamaları gösteren Ross'a (çevirisinde aynı yer) göre] şu olacaktır:

Müzisyen insan = müzisyen insanın mahiyeti
İnsan = Müzisyen insan
Beyaz-insan = insan
Beyaz insanın mahiyeti = beyaz insan
Beyaz insanın mahiyeti = müzisyen insanın mahiyeti
Beyazın mahiyeti = müzisyenin mahiyeti (bu ise saçma bir sonuçtur.)

Tüm bu birinci kısımdan ortaya şu sonuç çıkmaktadır: İlineksel anlamda varlıkla onun mahiyeti arasında özdeşlik yoktur. Buna karşılık özleri gereği var olan varlıklarla (28. satır: ta kata hauto legomena) ilgili olarak durumun tamamen farklı olduğunu göreceğiz.

2) Krş. Askl., 390, 19-24: "Eğer kendinde İyi, kendinde İyi'nin mahiyetinden farklı ise, iki şeyden biri söz konusu olacaktır: ya bu gerçeklikler birliktedirler; o zaman İdealar basit değil, bileşik (synhetoi) olacaklardır – ki bu, İdeaların özsel basitliklerine aykırıdır – veya bu gerçeklikler, ayrıdırlar; o zaman da İdealardan önce gelen başka tözler var olacaktır – ki bu da sistemin içinde imkansızdır –.

kendinde İyi'nin içinde bulunmamasını kastediyorum); çünkü a) her varlığı ancak bu varlığın mahiyetini bildiğimizde biliriz,[1] b) öte yandan bütün geri kalan İdealarla ilgili olarak kendinde İyi ile ilgili olan şey söz konusudur: Dolayısıyla eğer İyi'nin mahiyeti İyi değilse, Varlık'ın mahiyeti de varlık değil, Bir olan'ın mahiyeti de
10 bir değildir. Şimdi mahiyet ya bütün İdealarla ilgili olarak şeyin aynıdır veya onların hiçbiri ile ilgili olarak şeyin aynı değildir. O halde eğer Varlık'ın mahiyeti Varlık değilse, geri kalan bütün İdeal mahiyetlerin durumu da aynı olacaktır.

Sonra İyi'nin mahiyetinin kendisine ait olmadığı şey, iyi değildir.[2] O halde zorunlu olarak İyi'nin, İyi'nin mahiyeti, Güzel'in, Güzel'in mahiyeti ile bir olması ve bir başka varlık hakkında tasdik edilmeyip kendi kendisiyle var ve ilk olan her şeyle ilgili olarak da durumun böyle olması gerekir. Eğer böyle varlıklar varsa, İdealar
15 var olmasalar da onlar yeterlidir. Hatta belki İdealar olsalar da onlar yeterlidirler.[3] Sonra eğer İdealar, bazı filozofların ileri sürdükleri gibiyseler,[4] öznenin bir töz olamayacağı açıktır. Çünkü İdea-

---

1) Mahiyet ve varlığın birbirinden ayrılması (bunun Platoncu anlamda ayrım olduğunu unutmayalım) iki sonucu doğurur:

a) Mahiyet, Varlık'ın kendisinden başkası olduğundan, Varlık'ı bildiğimizde özü bilmeyiz ve özü bildiğimizde de artık Varlık'ı bilmeyiz. Böylece İdeaların bilimi imkansız olur ve dolayısıyla da duyusal şeylerin bilimi imkansız olur (çünkü Varlık ve Mahiyet ayrımının onlarda da kendisini göstermesi gerekir, Ps.-Alek., 482, 21).

b) Varlıklardan ayrı olduklarından dolayı İdeaların mahiyetleri artık varlıklar değildirler. Bu sonuç özellikle kendinde Varlık'la (veya onun bir korelatifi olan kendinde Bir'le) ilgili olarak önemlidir: Eğer Varlık'ın mahiyeti Varlık değilse veya başka deyişle var değilse, İdealarından ayrı olan diğer mahiyetlerin hiçbiri de artık var olmayacaktır; çünkü diğer mahiyetleri farklı bir biçimde ele almak için hiçbir neden yoktur (Ps.–Alek., 482, 33 vd.).

2) Bu ise saçmadır – "kata hauto" tözler olarak ortaya konmuş olan İdealardan hareket eden Aristoteles akıl yürütmesini, bir istisna yapmaksızın, bir başka varlık hakkında tasdik edilmemiş olan bütün varlıklara, başka deyişle "syntheta"lara teşmil etmektedir (krş. Askl., 383, 23; Bonitz, 318).

3) "Bu, İdaların hiçbir şeye yaramadıklarını söylemek demektir" (Robin, *La Th. platon.*; s. 56, not 59). şeylerin, mahiyetlerinin aynı olmaları için, İdealara ihtiyaç olmaksızın "kata hauto" varlıklar olmaları yeterlidir.

4) Yeterli bağımsız varlıklar (kata hautas) ve tözler (ousiai) iseler. Eğer İdealar böyle iseler, "hypokeimenon", yani İdeanın hakkında tasdik edildiği duyusal özne, bir töz olmayacaktır. Bu ise tözün doğası hakkında bildiğimiz şeye aykırıdır (krş. 3, 1029 a 1). Ancak Robin'in haklı olarak işaret ettiği gibi (*La Th. Platon.*, s. 46, not 60), "Aristoteles burada Platon'u, Bonitz'in düşündüğü gibi duyusal şeylerin tözsel varlığını kabul etmiş olmasından dolayı eleştirmiyor; tersine İdealardan vaz geçmedikçe onların tözsel varlığını reddetmek zorunda olmasından dolayı eleştiriyor. Bu, onun çürütmek için kendisinden yararlandığı sistemin zorunlu bir sonucudur". Ve eğer

ların tözler olmaları ve bir özne hakkında tasdik edilmemeleri zorunludur. Çünkü aksi takdirde onlar ancak pay alma yoluyla var olacaklardır.

Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mahiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı ortaya çıkmaktadır.(1) Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek, onun
20 mahiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım(2) da zorunlu olarak onların her ikisinin bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık "müzisyenlik" ve "beyazlık" gibi ilineksel anlamda varlığa gelince, iki anlamı olduğundan(3) onun varlığının, mahi-
25 yeti ile aynı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü o, hem beyazlığın ilineği olduğu şey, hem de ilineğin kendisi anlamına gelir. Dolayısıyla bir anlamda ilinekle, mahiyeti arasında aynılık varsa da bir başka anlamda yoktur. Çünkü "beyazlık"ın mahiyeti, insanın veya beyaz insanın aynı değildir, beyazlık niteliğinin aynıdır.(4)

Şeyle mahiyetin birbirinden ayrılmasının imkânsızlığı, mahiyetlerin her birine bir ad verildiğinde de açıkça ortaya çıkar: Çünkü bu takdirde bu ilk mahiyetin dışında ayrı bir mahiyet var olacaktır. Örneğin kendinde At'ın mahiyetine, bir başka mahiyet ait olacaktır.(5) Ancak töz, bizce mahiyet olduğuna göre, varlıkların ta
30 işin başında kendi mahiyetleri olmalarına engel olan nedir? Sonra yalnızca töz ve mahiyet bir tek şey değildirler; yukarda söyledikle-
1032 a rimizden açıkça ortaya çıktığı üzere, onların tanımları da aynı şey-

---

İdeaların ancak "kata meteksin" (18. satır), yani duyusal öznelerinden "pay alma yoluyla" var olduklarını kabul edersek, bu kez de sistemin tam bir tersine çevrilmesine gitmiş oluruz: Bu durumda duyusal şeylerden pay olanlar İdealar olacaklardır. Böylece İdeaların hiçbir faydasının olmadığı görülmektedir.

1) O, özsel, "kata hauto" bir aynılıktır.

2) 21. satırdaki "ekhtesis" kelimesi, Bonitz ne düşünürse düşünsün (318-319) teknik ve Platoncu bir anlama sahip görünmemektedir. Ps.-Alek., (484, 10) onu "tümevarım" (epagoge) anlamına gelen ve basit olarak "örnekler aracılığıyla kanıtlama"yı ifade eden bir şey olarak yorumlamaktadır. Özet olarak Aristoteles şunu söylemek istemektedir: Neyi düşünürseniz düşünün, bir şeyi bilmenin, onun özünü bilmek olduğunu göreceksiniz (aynı yönde olmak üzere krş. Ross, II, 179).

3) Hemen arkadan gelen 24. satırda belirtilen anlamlar: "Müzisyen", aynı zamanda hem Sokrates'in ruhundaki nitelik, hem de Sokrates'in kendisi anlamına gelir (Ps.-Alek., 484, 14-15).

4) Bu son cümle ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 484, 23-25.

5) Ve böylece sonsuza gidilecektir. Krş. Ps.-Alek., 484, 30: Mahiyetinden ayrı bulunan kendinde At örneğini alalım: Onun mahiyetine bir ad verelim, örneğin elbise (himation) diyelim. Öte yandan her ad bir mahiyeti ifade ettiğine göre, bu durumda karşımızda at ve atın mahiyeti yanında elbiseden ayrı olarak elbisenin mahiyeti olacaktır. Şimdi bu mahiyete "bitki" adını verelim. Bu durumda yine karşımızda elbise ile elbisenin mahiyetinden ayrı olarak bitkiden ayrı olan bitkinin mahiyeti olacak ve bu, böylece sonsuza gidecektir. O halde karşımızda sadece At'ın iki

dir. Çünkü örneğin Bir olan'la, Bir olan'ın mahiyetinin bir olan bir şey olmaları ilineksel anlamda bir bir olma değildir.

Ayrıca eğer mahiyet varlıktan farklı bir şey olursa, sonsuza gitmek gerekir. Çünkü bir yanda a) Bir olan'ın mahiyeti, b) diğer yanda Bir olan'ın (kendisi) olacaktır. Bu durumda bu kavramlarla ilgili olarak da aynı akıl yürütme geçerli olacaktır.[1]

5 O halde ilk ve kendi kendilerinden ötürü var oldukları söylenen varlıklarda, her varlığın mahiyeti ile kendisinin bir ve aynı şey olduğu açıktır. Tezimize yöneltilen sofistik itirazlar,[2] Sokrates'le Sokrates'in mahiyetinin aynı olup olmadığı sorusuna verilen cevapla aynı türden bir çözümle[3] çürütülürler. Çünkü ne bu soruları sorduran nedenler,[4] ne de onlara verilen cevapların gerisinde bu-
10 lunan bakış açısı bakımından arada bir fark mevcut değildir. O halde, böylece, hangi koşullarda her varlığın, mahiyetinin aynı olduğunu, hangi koşullarda aynı olmadığını belirlemiş olduk.[5]

"töz" (ousiai) ve "doğa"sı (physies) bulunmayacak, sonsuz sayıda şeyin "töz" ve "doğa"sı bulunacaktır. Ancak sonsuza kadar gidemeyeceğimize göre belli bir noktada ister istemez mahiyeti, kendisinden farklı olmayıp aynı olacak olan bir töze varmamız gerekecektir. Peki o halde bunu neden işin ta başında yapmıyoruz ve tözle mahiyeti birbirine özdeş kılmıyoruz? (krş. *La Th. Platon.*, s. 54, not 57).

1) Eğer mahiyetti, şeyden ayırırsak, bu mahiyetin kendisi bir mahiyet gerektiren bir şey olur. O zaman bu mahiyetin bir mahiyeti olması gerekir ve bu böylece sonsuza gider [Robin'in yorumu: *La Th. Platon.*, s. 55. Robin, 2. satırdaki "ayrıca" (eti) edatından dolayı burada oldukça müphem bir biçimde olmakla birlikte yeni bir kanıtın söz konusu olduğunu, Ps.-Alek., (485, 22-28) ve Askl.'un (396, 11-15) düşündükleri gibi bir önceki kanıtın basit bir tekrarının söz konusu olmadığını kabul etmektedir.].

2) Aristoteles'in burada kastettiği sofistik itirazlar, Ps.-Alek.'a göre (485, 36) şu türdendir: Eğer Sokrates, mahiyetinden farklı ise, kendi kendisinden farklı olacaktır. Eğer Sokrates'le mahiyeti aynı ise ve Sokrates beyazsa, Sokrates'in mahiyeti, beyaz Sokrates'in mahiyetinin aynı olacak dolayısıyla bir töz, ilineğin aynı olacaktır ki bu da saçmadır.

3) Yani "tözsel" (kata hauto) varlıklarla "ilineksel" (kata symbebekos) varlıklar arasında yapılan ayrımla.

4) Sorunların her ikisi de töz ve ilinekler arasında bir karıştırmadan ileri gelmektedir ve bu karıştırma, töz ve ilinekler arasında ayrım yapmaya dayanan Aristoteles'in cevapları ile ortadan kalkmaktadır.

5) Tüm bu bölüm için özellikle bkz. robin, *La Th. Platon.*, s. 50 vd. – Onun genel anlamı İdealar kuramının çok sıkı bir eleştirisi olmasıdır. Platoncular, tümeller olan İdeaların aynı zamanda her şeyin mahiyeti anlamına gelmesini istemektedirler. Ancak bu filozofların yaptıkları gibi mahiyeti, formu olduğu şeyden ayırabilir miyiz? Bu ayırma "ilineksel" (kata symbebekos) kavramlar için mümkündür. Ancak Platoncu İdealar gibi "tözsel" (kata hauto) bir varlığa sahip olan varlıklarla ilgili olarak mümkün değildir. O halde İdeaların aşkınlığı yerine formların içkinliğini geçirmek gerekir.

7. Bölüm < Oluşun Analizi – Farklı Türleri >(1)

Olan şeyler içinde bazıları doğanın, bazıları sanatın, nihayet başka bazıları rastlantının ürünleridirler.(2) Olan her şey, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur. Bu "bir şey"den de 15 her kategori (yani töz, nicelik, nitelik veya yer kategorisi) bakımından olmayı kastediyorum.(3)

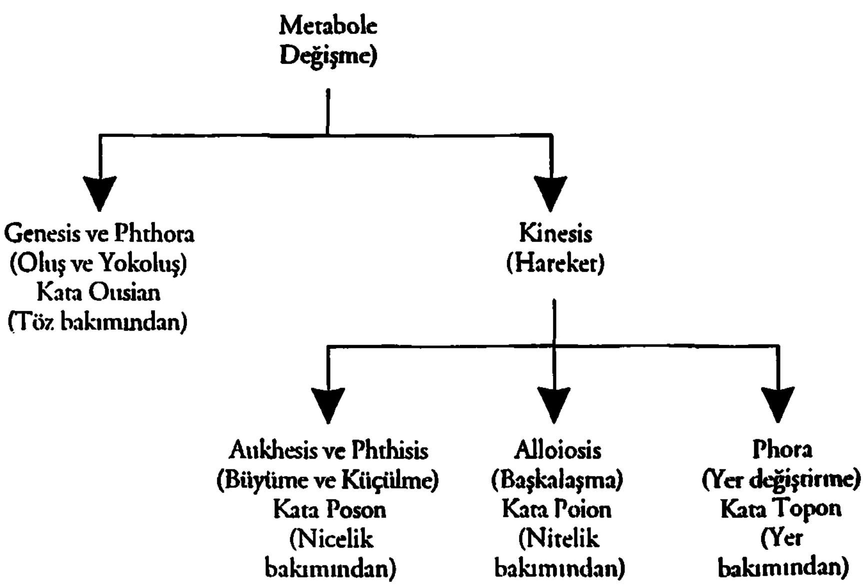
---

1) 7-9. bölümler oluş (devenir) ve tarzları üzerine bir tür bağımsız bir incelemeyi teşkil ederler. Bununla birlikte, öte yandan, Z kitabına bağlanmaktan geri kalmazlar ve 15. bölüm (1039 b 26) açıkça ona atıfta bulunur. Konusu, formun meydana gelmemişliğini kanıtlamak olduğundan Aristoteles'in önce bizzat kendisinde oluşu incelemesi gerekmekteydi. Daha sonra o meydana gelmemiş olan formun, somut bileşik varlığa içkin olduğunu, Platon'un savunduğu gibi aşkın bir gerçeklik olmadığını ortaya koyacaktır (Bonitz'le de (320) krş.).

2) Örneğin sırasıyla hayvanlar ve bitkiler, ev ve heykel, sağlık (Ps.-Alek., 478, 3-6).

3) Başka deyişle şey, *töz* veya *nicelik* vb. olur. Bu pasajla ilgili olarak krş. Bonitz, 320.

Aristoteles'in terminolojisinde genel olarak *değişme*, "metabole"dir. O, "genesis"le "kinesis"in türleri oldukları cinstir. Farklı kategoriler bakımından farklı tür değişmelerin bir tablosu aşağıda verilmektedir:



Doğal meydana gelişler (generations),[1] doğal olarak olan şeylerin meydana gelmeleridir. Onların kendilerinden meydana geldikleri şeye madde adını veririz. Onların kendileriyle meydana geldikleri şey, doğal olarak var olan bir şeydir. Onların oldukları şey de bir insan veya bir bitki veya bu tür diğer bir şeydir ve bizim esas olarak tözler adını verdiğimiz şeyler, bu varlıklardır.[2] Ayrıca gerek doğa, gerekse sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü onların her
20 biri aynı zamanda hem olma, hem de olmama imkânına sahiptir ve bu imkân onlarda bulunan maddedir. Genel olarak, varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey, doğadır. Onların kendisine göre meydana geldikleri şey de doğadır. Çünkü meydana gelen şeyin, örneğin bir bitki veya hayvanın bir doğası vardır. Nihayet meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştiği şey de doğadır. Ancak bu, bir başka varlıkta bulunmakla birlikte, form ve tür bakımından aynı olan[3] anla-
25 mında doğadır. Çünkü insanı meydana getiren, insandır.

O halde doğal şeylerin meydana gelişleri böyledir. Diğer bütün meydana gelmelere "yapmalar, gerçekleştirmeler" (ma-

---

Aristoteles "töz bakımından" değişme olan ve içine "oluş"u ve karşıtını alan asıl *mutlak anlamda* (simpliciter) *oluş, meydana gelme* (genesis haplos) ile; hareket olan ve içine, Aristoteles'in 14. satırda yanlış olarak söylediği şeyin tersine olarak sadece "nicelik kategorisi bakımından" değişmeler (auksesis ve phthisis: büyüme ve küçülme), "nitelik kategorisi bakımından" değişmeler (alloiosis: başkalaşma) ve "yer kategorisi bakımından" değişmeleri (phora: yer değiştirme) alan, *ikincil anlamda* (secundum quid) *oluş, meydana gelmeyi* (genesis tis) birbirinden ayırır – Aristoteles'in *Fizik*'in birçok pasajı ile (özellikle III, 1, 200 b 32; V, 1 ve başka yerler) *Metafizik*'in birçok pasajında (bu pasaj; H, 2, 1042 b 8 ve diğerleri) ileri sürülen alışılagelen öğretisi budur. Ancak bazen "genesis" (veya "phthora") kavramının benzerlik yoluyla bütün kategorilere uygulandığı da olur (krş. örneğin *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 3, 319 a 14-17). – Oluş ve yokoluş üzerine ayrıntılı bir inceleme için, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 3; başkalaşım, nitelik bakımından değişme için I, 4; büyüme ve küçülme için I, 5'e bakınız.

1) Aristoteles sırasıyla a) doğal meydana gelişleri ("genesis physikai", 15. satır), b) sanatın ürünü olan meydana getirmeleri ("poiesexis, 26. satır), c) rastlantının sonucu olan meydana getirmeleri ("apo tautomatou", 1032 b 21. satır) incelemektedir.

2) Yani somut bileşik varlıklar (krş. *Kategoriler*, 5, 2 a 11; *Fizik*, II, 1, 193 b 5), "doğa" (physis) kelimesinin farklı anlamları ile ilgili olarak krş. *Fizik*, II, 1, 193 a 28 ve özellikle tüm bu pasajın anlamını aydınlatan Δ, 4 ve 18.

3) Bunu "meydana getirende bulunmakla birlikte meydana gelenin aynı olan" şeklinde anlamak gerekir (krş. Θ, 8, 1049 b 27). 25. satırdaki "insanı meydana getiren, insandır" (anthropos authropon genna) sözü ile ilgili olarak krş. *Ind. Arist.*, 59 b 40.

kings, realisations)[1] denir. Bütün yapmalar, gerçekleştirmeler, ya sanattan veya bir güçten veya düşünceden çıkarlar. Onlar arasında bazıları, doğal meydana gelmelerde bazen karşılaşıldığı
30 gibi rastlantının ve şansın da ürünleridir (çünkü doğada da bazı varlıklar, farksız olarak bazen spermadan ürerler, bazen onsuz meydana gelirler).[2] Bu son durumları[3] ilerde inceleyeceğiz. Sanatın ürünlerine gelince bunlar, formları sanatkârın zihninde
1032 b olan şeylerdir ("form"dan, her şeyin mahiyetini ve birinci dereceden tözünü kastediyorum).[4] Gerçekten karşıtlar bile, bir anlamda aynı forma sahiptirler:[5] Çünkü bir yoksunluğun tözü, karşıt tözdür. Örneğin hastalığın tözü sağlıktır (çünkü hasta-
5 lık, sağlığın yokluğu ile kendisini gösterir). Sağlık ise hekimin zihninde olan kavram, bilginin konusu olan kavramdır. Çünkü sağlıklı olan şu türden bir düşünceler dizisinin sonucu olarak meydana gelir: Sağlık filanca şey olduğuna göre eğer sağlıklı olmak istiyorsak, zorunlu olarak şu diğer şeyi, örneğin

---

1) Yani artık "meydana gelmeler" (générations) değil. – Sanat, güç ve düşünce ayrımı (28. satır), daha önce E, 1, 1025 b 23'de ortaya çıkmıştı (1025 b 23'le ilgili notumuza bakınız). Krş. Ps.-Alek., 480, 32-34. Düşüncenin ürünü olan meydana getirmelerin örneği olarak Ps.-Alek., (488, 29-30) erdemleri vermektedir.

2) Aristoteles'e göre balıkların (*Hayvanların Tarihi*, VII, 15, 569 a 11) ve sineklerin (*Hayvanların Oluşumu*, II, 1, 732 b 12) durumu böyledir.

3) Yani 1032 b 23-30'da ve 9, 1034 a 9-21'de incelenecek olan rastlantı ile ilgili durumları.

4) Bu pasaj, Aristoteles'in "cinsler" ve "türler" olan "ikinci dereceden tözler"e (deuterai ousiai) karşıt olarak "bireysel şey", "birey"i, "birinci dereceden töz" (prote ousia) olarak adlandırdığı diğer, sayısız pasajla ancak görünüşte bir çelişki içindedir (*Kategoriler*, 5, 2 a 11-19, 7, 8 a 13 vd.; Λ, 3, 1070 a 20 ve diğerleri. A, 3, 983, a 27 ile ilgili notumuzla Δ, 8, Bölümün başlığı ile ilgili notumuza da bkz.); Çünkü bireyde gerçek olan her şeyi meydana getirenin, madde ve formdan meydana gelen bireyin kendisinden daha dolaysız olarak töz olan öz olduğu söylenebilir. Bu Aristotelesçiliğin zihniyetine tamamen uygun olan bir görüştür. Bu zihniyete göre, öte yandan, bireyselleştirici özellikleri tümü, madde ve ilineğin alanına ait değildirler; çünkü bir aynı türün içinde form, bir bireyden diğerine farklılık gösterir (krş. Aşağıda Λ, 5, 1071 a 24-29; *Gök Üzerine*, 1, 9, 278 a 25). Özetle "ousia" form tarafından meydana getirilmek bakımından bireydir ve gerçekten töz olan, bireysel varlıktan ayrı olmamakla birlikte, formdur (ve o sadece bireysel varlıktan ayrı olmaması bakımından "deutera ousia"dır). O halde birinci dereceden töz, Platoncu İdeadır; yalnız o, maddede gerçekleşmiş olmak bakımından (bu düzeltme, önemlidir), Platoncu İdeadır. (İlerde 8, 1034 a 7'de "bireyselleştirici ilke" hakkında 15, 1040 b 4'de bireyin bir tanımışının imkansızlığı hakkında söylediğimiz şeye de bakınız).

5) Aristoteles şu itiraza cevap veriyor: Hastalık da, sağlık gibi Tıp tarafından meydana getirilemez mi? Ancak hekim, zihninde hastalığın formuna sahip değildir. Aristoteles buna şöyle cevap vermektedir: Aslında form, *bir anlamda*, (tropontina) yoksunluğun formudur, yani var olmayışı ile onun formudur (krş. Δ, 2, 1013 b 11-16; Aynı yönde Ross, II, 183).

dengeyi[1] gerçekleştirmek gerekir. Bu dengeyi meydana getirmek için de sıcaklık gerekir. Hekim böylece adım adım düşünce aracılığıyla, meydana getirilmesi bizzat kendisinin elinde olan nihai bir şeye kadar çıkar ve bu noktadan itibaren başlayan ha-
10 rekete,[2] yani sağlığı meydana getirmek üzere başlatılan sürece "yapma, gerçekleştirme" denir. O halde bundan mantıki olarak, bir anlamda, sağlığın sağlıktan, evin evden, maddi olanın maddi-olmayandan çıktığı anlaşılmaktadır. Çünkü hekimlik ve yapı sanatı, sağlığın ve evin[3] formudurlar (maddi-olmayan tözden de mahiyeti kastediyorum).[4]

15 Meydana getirme ve hareketler içinde bir aşamaya "tasarlama, düşünme", diğerine "yapma, gerçekleştirme" denir. İlkeden ve formdan çıkan şey, düşünmedir. Düşüncenin en son adımından doğan şey, yapma, gerçekleştirmedir. Diğer aracı şeylerin her biri de bu şekilde meydana gelir; örneğin sağlığın dengeyi gerektirdiğini söylüyorum. O halde bu denge nedir? Filanca şey. Bu şey de eğer sıcaklık olursa, ortaya çıkacaktır. Bu sıcaklık nedir? O da filanca başka şey.[5] Bu son şey, kuvve olarak
20 vardır ve kuvve olarak var olan şey, hekimin gücü içindedir.

---

1) Örneğin vücutta soğuğu hakim duruma geçiren hastalığın bozmuş olduğu sıcak ve soğuk dengesini. O halde bu sıcak ve soğuk dengesini (symmetria) yeniden kurmak için, sıcaklığı meydana getirmek gerekir. Bu ise ovalama suretiyle olabilir. O halde hekimin zihnindeki düşünceler zinciri şudur: Sağlık, denge, sıcaklık, ovalama. (Ps.-Alek., 489, 36-490, 9). Böylece hekim, iyileştirme sürecinde, sağlığın özünden, tanımından hareket eder ve sağlığın kesin koşulunu (yani sıcak-soğuk dengesini) gerçekleştirmek için vücuda yeniden sıcaklık kazandırmaya çalışır ve bu sıcaklığın kendisini de ovalamak suretiyle elde eder. Burada kendisini ters yönde çalışacak (ovalama, sıcaklık, denge, sağlık) "gerçekleştirme kıyası"nın tamamlayacağı gerçek bir "iç kıyas" söz konusudur.

G. Fonsegrive'in (*la Causalite Elficiente*, Paris, 1891, s. 140 vd.) nüfız edici analizleriyle krş.

2) Çıkarsamadan eyleme geçişle ilgili olarak krş. *Ruh Üzerine*, III, 10, 433 a 15 vd. ve Bonitz, 322.

3) Hekimin ve mimarın zihninde mevcut olan.

4) Mimarın ve hekimin zihninde mevcut olan evin ve sağlığın formu. Tüm bu açıklamada Aristoteles fail nedeni izole etmekte ve çağdaş düşünürlerin tasarladığı biçimde fail nedene oldukça yaklaşmaktadır. Bu önemli pasaj ile ilgili olarak Hamelin, *Essai sur le élé pr. de la Repr.*, 2. baskı, s. 264 vd.; *le Syst. d'Ar.*, s. 271-273'e bakılabilir (Ayrıca bkz. Aşağıda H, 4, 1044 b 9-12).

5) Örneğin ovalama – Genel olarak sağlığın meydana getirilmesinde sağlık fikrinden ovalamaya kadarki hareket "düşünme" (noesis), ovalamadan sağlığa kadarki hareket "yapma, gerçekleştirme" (poesis) olacaktır. (Ps.-Alek., 491, 12-13).

O halde sağlığın, sanatın ürünü olması durumunda, fail neden, yani sağlıklı olma sürecinin ilkesi, zihinde bulunan formdur.(1) Sağlığın, rastlantının ürünü olması durumunda ise neden, sanata dayanarak eylemde bulunan insanın asıl anlamında "yapma, gerçekleştirme" sürecinin hareket noktasını oluşturan
25 her şeydir.(2) Örneğin iyileştirmede ilke, hiç şüphesiz, sıcaklığın meydana getirilmesidir ve hekim sıcaklığı, ovma ile meydana getirir. O halde bedendeki sıcaklık, ya sağlığı meydana getiren bir parçadır veya (ister doğrudan), ister birkaç adım aracılığıyla, sağlığın bir parçası olan aynı türden bir şey tarafından takip edilir. Ve bu en son aracı, sağlığın parçasını gerçekleştiren şeydir; dolayısıyla sağlığın parçasıdır. Aynı durum bir ev (evde en son aracı, taşlardır) ve bütün geri kalan şeyler için de söz konusudur.(3)

30 O halde dediğimiz gibi, daha önce hiçbir şeyin var olmaması durumunda oluş imkânsızdır.(4) Meydana gelen şeyin bir parçasının daha önceden zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. Çünkü madde, oluşun içkin öznesi olmasından dolayı, bir parçadır. Fakat şeyin tanımında da daha önceden var olan
1033 a bir öğe var mıdır? (Hiç şüphesiz vardır); çünkü tunç dairelerin doğasını iki biçimde belirleriz: Tunçtan olduklarını söyleyerek onların maddesini, filanca şekilde olduklarını söyleyerek de onların formlarını belirleriz. Şimdi şekil, dairenin içine yerleşmiş
5 olduğu yakın cinstir. O halde daire, tanımında maddi öğe içerir.(5)

---

1) Daha tam olarak ifade etmek gerekirse: hekimin zihninde olan sağlığın formu – Aristoteles *rastlantının ürünü olan* (apo tautomatau) meydana getirmeleri incelemeye geçmektedir.

2) Sıcaklığı – ki bu sıcaklık, sıcak-soğuk dengesini, bu denge de sağlığı yeniden gerçekleştirecektir – meydana getirmek amacı ile hekim tarafından meydana getirilen ovalama, hastanın kendi kendisini ovalaması durumunda rastlantı sonucu olarak da meydana getirilebilir. Ovalama her iki durumda da sağlığın nedeni olacaktır.

3) 26. satırdan itibaren tüm bu pasaj, zordur. Genel anlamı şudur: Vücudun sıcaklığı, hekimin müdahalesi olmaksızın sağlığı meydana getirebilir ve sanki hekim müdahale etmiş gibi etkide bulunur. Nasıl taşlar evin yapımında zorunlu asgari koşul iseler, o, sağlığın meydana getirilmesinde zorunlu asgari koşuldur (Bu karşılaştırma için bkz. Ps.-Alek., 492, 13-16). – 27. satırdaki "aynı türden bir şey"le kastedilen, sıcak-soğuk dengesidir.

4) Tersine meydana gelen her şey, bir şeyden meydana gelir (ek tinos ginetai). Sağlık örneğinde, taşın evlerle olan durumu gibi, sıcaklık, madde rolü oynar.

5) Cins, maddedir (hyle). Onun ayrımla olan ilişkisi, maddenin formla olan ilişkisinin aynıdır.

Meydana getirmede madde rolü oynayan ilkeye gelince,[1] bazı şeylerin, gerçekleştikten sonra "şu" oldukları değil, "şundan" oldukları söylenir. Örneğin heykel, "taş" değildir, "taştan"dır. Buna karşılık sağlığına kavuşan insan, sağlığına kavuşmak üzere kendisinden hareket ettiği şeyin adını almaz. Bunun nedeni şudur: Bir şey aynı zamanda hem yoksunluğundan, hem de maddesi diye adlandırdığımız öznesinden çıkar (örneğin sağ-
10 lığına kavuşan insan aynı zamanda hem "insan", hem "hasta" olandır). Ancak onun daha ziyade yoksunluğundan çıktığı söylenir. Örneğin sağlığına kavuşan insan, insandan ziyade hastadan çıkar. Bundan dolayı sağlıklı insanın bir "hasta" olduğu

1) Kendisine Θ, 7, 1049 a 17 vd., *Fizik*, I, 7, 190 a 25 ve VII, 3, 245 b 9'un da bağlanabileceği bölümün sonunun bütünü (5-23. satırlar) çok ince bir yorum gerektirmektedir. Bizim açıklamamız Ps.-Alek. (492, 32-493, 23) ve Bonitz'in (324) şerhlerinden esinlenecektir:

Oluş hakkındaki analizinde Aristoteles her meydana gelen şeyden (gignomenon) önce zorunlu olarak var olanın öğenin, maddeden (sağlıkda ilgili olarak sıcaklık, evle ilgili olarak taşlar, tunç daire ile ilgili olarak tunç ve geometrik şeklin ifade ettiği cins) başka şey olmadığını göstermişti. 5-7. satırlarda şeyin kendisinden çıktığı maddenin (5. satır) şeye adını vermediğini, şeyin kendisinin sadece türemiş olan bir sıfatla adlandırıldığını sözlerine eklemektedir: Şey, "şu şey" (ekeino, illud) değildir, "şu şeyden"dir (ekeininon, illiusmodi) (7. satır). Heykel, "taş" (lithos, lapis) değildir, "taştan"dır (lithinos, lapidea); "tunç" (khalkos, aes) değildir, "tunçtan"dır (khalkous, aerea); "tahta" (ksylon, lignum) değildir, "tahtadan"dır (ksylinon, lignea). Ve ev "tuğlalar" (plinthoi, lateres) değildir, "tuğladan"dır (plinthine, lateritia) (18-19. satırlar). Bu çözüme, Aristoteles'in bir varlığın, maddesi ile değil, formu ile adlandırıldığını söylediği 10, 1035 a 7-9 arasındaki pasaj bağlanabilir – Aristoteles şöyle devam etmektedir (7. satır): Başkalaşma, nitelik bakımından değişmede (alloiosis) durum tamamen farklıdır. Başlangıçtaki hastalık halinden tamamen sağlıklı insan (hygianon) haline geçen hasta insanın (kamnon), "hasta" olduğu söylenmez; "insan", "sağlıklı insan" olduğu söylenir; o, böyle adlandırılır; yani burada halin adı, *madde*'nin bizzat kendisinden çıkarılır. Bu farklılığın nedeni nedir? Aristoteles onun nedenini 8. ve daha sonraki satırlarda açıklamaktadır: Bir şey aynı zamanda hem yoksunluğundan, hem de maddesinden çıkar [*ek tinos* (bir şeyden çıkma, meydana gelme)nin çeşitli anlamları ile ilgili olarak krş. Δ, 24], ancak o maddesinden ziyade, yoksunluğundan çıkar; çünkü bir şeyin kendisinden çıktığı şey, devam eden bir şey değil, değişen bir şeydir (21. satır – krş. Askl., 402, 25-28). Ancak şeyin gerçekleştiği anda tamamen ortadan kalkan yoksunluk, ona adını veremez: Ad, sadece maddeden gelir (o madde ki aslına bakılırsa şeyin kendisinden çıktığı şey değildir) Kural budur ve bu kuralın niteliknitelikdeğiştirmeye uyduğunu gördük: Sağlıklı insan, bir "insan"dır, bir "hasta" değildir. Eğer asıl anlamında meydana gelişte (genesis) böyle değilse ve eğer heykelin "tunç" olduğu söylenmiyorsa, bunun nedeni, yoksunluğun belirsiz ve adsız ("adelos" ve "anonymos", "incerta" ve "adefinita") olmasıdır (14. satır); şu anlamda ki o, heykelden başka bir sürü formun yoksunluğudur ve sağlığın yoksunluğunun adının hastalık olmasına karşılık, heykelin yoksunluğunun bir adı yoktur. O halde doğru olmayan bir biçimde olmakla birlikte, bu durumda meydana gelen şeyin (gignomenon) kendisine yoksunluktan daha fazla adını vermesi mümkün olmayan maddeden çıktığı söylenebilir: Olsa olsa "taştan" veya "tunçtan" deyimlerinde olduğu gibi asıl anlamda olmayan bir anlamda, türemiş anlamda bir ad kabul edilebilir. Krş. Ps.-Alek., 493, 19-23.

söylenemez; bir "insan", "sağlıklı bir insan" olduğu söylenir. Tunçta herhangi bir biçimin, taşlar veya mertekte herhangi bir belli evin olmaması anlamında yoksunluğun belirsiz ve adsız ol-
15 duğu durumlara gelince, bunlarda da şeyin bu maddi öğelerden çıktığı düşünülür. Böylece nasıl ki birincilerle ilgili olarak şeyin, kendisinden çıktığı şey olduğu söylenemezse, aynı şekilde burada heykelin "tahta" olduğu söylenemez; bir isim değişikliği ile "tahtadan" olduğu söylenir. Heykel "tunç" değildir, "tunçtan"dır; "taş" değildir, "taştan"dır. Ev de "tuğla" değil, "tuğladan" olacaktır. Çünkü iyice düşünülürse, aslında gerçek anlam-
20 da heykelin tahtadan veya evin tuğlalardan çıktığı söylenemez. Zira bir şey diğer bir şeyden çıktığında, bu diğer şeyin devam etmemesi, değişmesi gerekir. O halde bu türlü konuşmamızın nedeni budur.

8. Bölüm < Oluşun Analizine Devam – Madde ve Form, Meydana Gelmemişlerdir. Sadece Somut Bileşik Varlık, Meydana Gelmiştir >

Meydana gelen, bir hareket ettirici nedenden ötürü ("hareket ettirici neden"den, meydana gelmenin ilkesini kastediyorum),
25 bir özneden hareketle (öznenin de yoksunluk değil, madde olduğunu kabul edelim; çünkü ona verdiğimiz anlam yukarda belirlendi)(1) meydana gelir ve bir şey(2) (örneğin bir küre veya daire veya başka herhangi bir nesne) olur. Böyle olduğuna göre nasıl özne, yani tunç, meydana getirilmezse, aynı şekilde küre de(3) – tunç kürenin bir küre olması ve tunç kürenin meydana getirilmesi ile ilineksel anlamda meydana getirilmesi müstesna(4)
30 – meydana getirilemez. Çünkü belli bir şeyi meydana getirmek, kelimenin tam anlamında alınan tözden(5) hareketle belli bir şeyi meydana getirmek demektir. Şunu demek istiyorum: Tun-

1) 7, 1032 a 17 ve 1033 a 13-16.
2) "Syntheton", yani madde ve formdan meydana gelen somut bileşik varlık.
3) Bundan hiç şüphesiz meydana gelmiş olan belli bir küreyi değil, "kürenin formu ve özü"nü anlamak gerekir (Ps.-Alek., 495, 2).
4) Krş. St. Thomas, s. 418, not 1418.
5) 31. satırdaki "kelimenin tam anlamında (holos) alınan töz", verilmiş olan bir madde ile verilmiş olan bir formu içine alan bir somut bütündür (synolon) (Ps.-Alek., 495, 9).

cu, yuvarlak bir biçime sokmak, yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek demek değildir; o, başka bir şeyi meydana getirmek, yani bu formu, farklı bir şeyde[1] meydana getirmektir. Çünkü eğer formun kendisini meydana getirirsek, onu da, kendi payına bir başka şeyden meydana getirmemiz gerekir. Zira
1033 b yukarda bu başka şeyin varlığını kabul ettik.[2] Örneğin bir tunç küreyi meydana getirmek, tunçtan yapılmış olan bir şeyi,küre 'olan bir başka şey haline getirmek demektir. Eğer burada öznenin kendisini de meydana getirirsek,[3] hiç şüphesiz,
5 onun kendisini de aynı şekilde meydana getirmemiz ve böylece bu sürecin sonsuza kadar gitmesi gerekir. O halde formun[4] – veya duyusal şeylerde bulunan şekle (configuration) hangi adı vermemiz gerekiyorsa onun-oluşa tabi olmadığı,[5] meydana gelmediği ve kendisini mahiyet olarak göz önüne aldığımız takdirde de aynı durumun geçerli olduğu açıktır; çünkü o ya sanat, ya doğa veya basit bir güç aracılığıyla,[6] bir başka varlıkta meydana getirilen şeydir. Ancak bizim meydana getirdiğimiz, örneğin, bir tunç küredir. Çünkü o, tunç ve küreden yapılmıştır, yani form özel bir madde içinde gerçekleştirilmiş ve ortaya tunç
10 küre çıkmıştır.[7] Eğer bunun tersine, genel olarak kürenin özünün bir meydana gelişi kabul edilirse, onun bir başka şeyden çıkan bir şey olması gerekir. Çünkü meydana gelen şey, daima

---

1) Yuvarlaklığı tunçta.

2) 25.satıra atıf: Kendisi de bir form ve maddeden meydana gelen tam anlamında (holos) bir özne gerekecektir. Krş. St. Thomas, s. 418, not 1420.

3) Burada formun öznesi, kendisi de form ve maddeden meydana gelen somut bütün (synolon) kastediliyor: Form da kendi payına bir diğer form-maddeden çıkacak ve bu, böylece sonsuza kadar gidecektir. Krş. St. Thomas, s. 418, not 1420.

4) Sadece maddenin değil.

5) Bundan her formun ezeli-ebedi olduğu sonucu çıkmaz. Ezeli-ebedi olan formlar sadece, *duyusalın içinde bulunmayan formlarla (Tanrı, gök kürelerinin Akılları, insan aklı)*, yeni bir tözü meydana getirdikleri için aynı türden bir başka varlıkta önceden var olmaları gereken formlardır. Buna karşılık bir tözün içinde yeni bir nitelik veya nicelik vb. ortaya çıktığında, bu nitelik veya nicelik ezeli-ebedi değildir. Yalnız o, oluşa tabi değildir, ilinek gibi ansal olarak [Ps.-Alek., "zaman-dışı bir biçimde" (akhronos) veya "bir anda" (en atomo nun) diyor: 4595, 23] ortaya çıkar: Form, biraz önce var değildi; şimdi vardır. Beyaz bir şey, siyah olabilir; ama beyaz, siyah olmaz. "Olan, meydana gelen, parça parça olur. Formun ise parçaları yoktur. O, bütünün yapısıdır" (Ross, *Aristotle*, s. 175; II, 188'e de bkz.). O, özün devamlı ve değişmez özelliklerinin bütünüdür ve ne oluş, ne gelişme, ne de derece farklılığı içerir.

6) Sanat (tekhne) ve güç (dynamis) arasındaki ayrımla ilgili olarak krş. E, 1, 1025 b 23 ve 1025 b 19'la ilgili notun son kısmı.

7) Kürenin mahiyeti değil.

bölünebilir ve onun bir parçasının filanca şey, diğer parçasının filanca diğer şey, yani bir parçasının madde, diğer parçasının form olması gerekir. O halde eğer küre "çevresinin bütün noktaları merkezinden aynı uzaklıkta olan bir geometrik şekil"se, bu tanımda, bir yandan meydana gelen şeyin içinde gerçekleşe-
15 ceği cinsi, diğer yandan bu cinsin içinde bulunan ayrımı, nihayet somut tunç küre örneğinde olduğu gibi meydana gelmiş olan türle ilgili bütünsel formu[1] birbirlerinden ayırmak gerekir.

Bu söylediklerimizden form veya töz denen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını formdan alan, form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin, bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

20 O halde duyusal kürelerin dışında bir küre, tuğlaların dışında bir ev mi vardır?[2] Aslında tersine eğer böyle olsaydı, herhangi bir bireysel varlığın hiçbir zaman meydana gelemeyeceğini söylemek gerekmez mi? Çünkü form belli bir nitelikte bir varlığa işaret eder; kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Formun bir şey üzerine gelmesi, belli bir varlıktan hareket-

---

1) Tunç kürenin madde ve formdan meydana geldiği gibi, cins ve ayrımdan meydana gelen türle ilgili bütünsel form.

2) Meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey olmasından dolayı, formun Platoncularla birlikte, ezeli-ebedi ve bireysel tözlerden bağımsız olarak var olduğu görüşü ileri sürülmek istenebilir. Aristoteles buna cevap olarak (21. satır) bireysel ve belli, bağımsız bir formun varlığının sonucunun somut tözlerin meydana gelişini engellemek olacağını söylemektedir. Neden? Çünkü İdeaların töz olmalarının, duyusal varlıkların töz olmalarını imkansız kıldığı daha önce (6, 1031 b 15-18) kanıtlanmıştı. Öte yantan bilfiil iki tözün, bilfiil bir tözü meydana getiremeyeceklerini ilerde (13, 1039 b 3) göreceğiz. O halde eğer bir yanda kendi başına ve bağımsız bir formun, öte yanda maddenin varlığını kabul edersek, onlardan somut varlığı meydana getiremeyiz (Bu nokta ile ilgili olarak krş. Bonitz, 327). Gerçekte (22. satır) form, hiçbir zaman bir töz, bir "şu şey" (tode), bireysel ve belirli bir şey değildir. O, ancak madde ile birliğinde vardır. O yalnızca kendisinin ancak bir fiili, gerçekleşmesi, tamamlanması olduğu ve yine kendisinden ancak düşünce ile ayırdedilmesi mümkün olan şeyin iki meydana getirici parçasından biridir. O, salt niteliğe (poion) değil, *bir niteliğe sahip olan varlığa*, bir "toionde"ye (quale quid) işaret eder (22. satır). (*Kategoriler*, 5, 3 b 20 – krş. Ps.–Alek., 496, 38-497, 11). "Aristoteles, maddeyi kuvveye özdeş kılmıştır. Onun bizzat kendisi bakımından kavranamaz olduğunu, göreli bir kavramdan ibaret olduğunu söylemiştir" (Hamelin, *Essai sur les Elem., pr. de la Repr.*, s. 180, 2. baskı). Hamelin şu noktaya işaret etmektedir: "Böyle bir keşif, her şeyi balta ile keser gibi birbirinden ayırmak isteyen bu mutlakçı ve ayırıcı zihniyete indirilen bir darbedir". Aristoteles şöyle devam etmektedir (23. sa-

le belli bir varlığı meydana getirir ve bu meydana gelmeden sonra bu varlık, belli bir niteliğe sahip olan bir varlık olur. Kallias veya Sokrates gibi her bireysel bileşik varlığın durumu her-
25 hangi bir bireysel tunç kürenin durumunun aynıdır. İnsan ve hayvanın durumu ise, genel olarak tunç kürenin durumunun aynıdır. O halde bazı filozofların genellikle İdealara izafe ettikleri neden olmaklık, bireylerden ayrı bu tür gerçekliklerin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, hiç olmazsa tözlerin meydana gelişi ve yapıları ile ilgili olarak hiçbir işe yaramaz. O halde İdealar, hiç olmazsa bu nedenden ötürü, kendinde tözler olamazlar.
30 Hatta bazı durumlarda meydana getiren şeyin, meydana gelen şeyle aynı türden olduğu açıktır.[1] Ancak burada sayısal bakımdan bir ve aynı şey olma değil, sadece form bakımından aynı şey olma söz konusudur; Doğal varlıkların meydana gelişinde karşılaşılan durum budur: Çünkü insanı meydana getiren insandır. Gerçi doğaya aykırı meydana geliş lehine bir istisnanın varlığını kabul etmek gerekir: Örneğin katırı, at meydana getirir.[2] Ancak burada da meydana getirmenin kanunu aynıdır. Çünkü burada meydana gelme, at ve eşekte ortak olan bir
1034 a tipe, hem ata, hem eşeğe yaklaşan ve ikisi arasında aracı olduğu anlaşılan, katıra benzer olan adı konulmamış bir cinse[3] uygun olarak gerçekleşir.

Demek ki doğal varlıklar için bir modelin bir form sağlamasına kesinlikle ihtiyaç yoktur (gerçekten de ona esas olarak

---

tır): Bu form, bizzat kendisi daha önceden belirlenmiş olan bir töz (belli bir tunç) üzerinde somut bir şeyi (belli bir tunç küre, belli bir insan) meydana getirmek üzere ya bir sanatkar (poiei) veya meydana getiren varlık veya baba olarak (23. satır: genna) etkide bulunmaktadır. (Krş. Yukarda 1033 a 31 ve Askl., 405, 17-20). Aristoteles formu alarak belirli bir şey (belli bir tunç küre) olan maddenin (belli bir tunç) kendisinin, daha önceden belirlenmiş bir madde olduğunu, *genel olarak madde* olmadığını, çünkü bu genel maddenin, ancak *genel olarak kürenin* maddesi olabileceğini, genel olarak kürenin ise *genel olarak insan*'dan daha fazla mevcut olmadığını söyleyerek düşüncesini açıklığa kavuşturmaktadır (24-26. satırlar) [Krş. Askl., 405, 23-24]. Genel olarak insanın kendisi (insan türü) de madde içerir; ancak bireyi meydana getiren, Skolastik bilginlerin "materia signata" dedikleri şeydir; Bu şey, daha önceden belirlenimlere sahip olan madde, dolayısıyla gelecekte olacağı formu bekleme halinde olan gerçek bir varlıktır. Böylece Aristoteles şu sonuca varmaktadır ki Platoncuların ileri sürdükleri İdeaların modeller olarak nedenler olmaları tözlerin, yani bireysel tözlerin meydana gelişlerini açıklamada faydasızdır (26. satır).

1) Ps.-Alek., 497, 15-17'de bunu açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca St. Thomas, s. 420, not 1432 ile krş.

2) O halde meydana getirenle meydana gelen arasında tür bakımından özdeşlik mevcut değildir.

3) Bu tür *soyut* tümele (Ross, II, 189).

bu varlıklardan dolayı başvurulur; çünkü doğal varlıklar en mükemmel tözlerdir): Aslında meydana getirmek için, meydana getiren varlık yeterlidir. Maddede formun gerçekleşmesinin nedeni odur. O halde meydana gelen bütün, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias ve Sokrates, (yani) maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı,(1) formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form, bölünmez) şeydir.

---

1) Bu bölümün son satırları önemli "bireyselleştirme sorunu"nu ve bu soruna Aristotelesçilik tarafından getirilen çözümü ortaya atmaktadır.

Bireyselleştirme ilkesi sorununun, belli bir varlığı, örneğin Sokrates veya Kallias'ı aynı türün içindeki diğer bireysel varlıklardan ayıran şeyin ne olduğunu, onun nihai bir türsel ayrımla mı (bu takdirde bireyselleştirmeyi meydana getiren form olacaktır), yoksa maddi bir ilkenin işe karışması ile mi ayrıldığını (madde aracılığıyla bireyselleştirme) sormaktan ibaret olduğu bilinmektedir.

(Bu pasaja, ayrıca Δ, 6, 1016 b 32; Z, 10, 1035 b 27-21; Λ, 8, 1074 a 33'e ve kısmen *Gök Üzerine*, I, 9, 278 a 7–b 3'e dayanan) geleneksel yorum, Aristoteles'e göre bireyselleştirmenin madde ile meydana geldiğini ileri sürmektedir: Form, türsel olduğundan, türün içindeki bütün bireylerde aynıdır. Bu bireyler, sayısal bakımdan, ancak formu paylaşan madde ile birbirlerinden ayrılırlar. Bundan çıkan sonuç, bireyi meydana getiren bütün ek öğelerin maddenin alanı içine girdikleri ve basit ilinekler olmalarından dolayı yalnızca en son türün, tümel ve ikinci dereceden töz olarak aklın ve bilimin konusunu teşkil ettiğidir.

Ancak Aristoteles'in bunun tersini bireyselleştirmeyi forma izafe ettiği metinler de daha az kesin değildir (B, 4, 999 b 21 ve Z, 13, 1038 b 14 [her ikisinde kullanılan açıklama aynıdır]; Z, 7, 1032 b 1 ve özellikle Λ, 5, 1071 a 27-29: *Ruh Üzerine*, II, 1, 412 a 6-9) ve çağdaş yorumcular (Ross, I, *Introd.*, s. CXVI-CXIX; Robin, *Sur la Notion d'Individu chez Aristote*, *Revue des Sc. Philos. et Theol.*, XX, 1931 ve özellikle *Aristote*, s. 90-98) onların Aristoteles'in gerçek düşüncesini ifade ettiği görüşündedirler: Salt form olan Tanrı, en mükemmel birey değil midir? Bunun tersine madde, belirsizlik ve düzensizliğin ilkesi, dolayısıyla özü itibariyle fiil ve form olan birinci dereceden tözü, bireysel tözü temellendirmekten aciz bir şey değil midir? Form, özneyi belirlerken, aynı zamanda onu gerçekleştirir ve bireyselleştirir. Öte yandan en alt türün kendisine bölündüğü maddenin salt bir madde olmayıp, bir "signata", yani daha önceden, ancak formdan ileri gelmesi mümkün olan pozitif nitelikler, belirlemeler almış bir "madde" olduğunu hatırlamak gerekir. Bu ise bir aynı türün içinde formun, bir bireyden diğerine farklı olması demektir. Nihayet Robin (*La Penseé Hell.*, s. 486 ve 519), *Hayvanların Kısımları*'nın, kendisiyle ilgili olarak aşağıdaki açıklamayı teklif ettiği bir pasajı (I, 4, 644 a 23-b7) üzerine dikkati çekmiştir: "Doğa bilgini Aristoteles'in hayvanlarla ilgili olarak en son türün, kendisinin altında daha alt bir türü izlemenin mümkün olmadığı bir tümel olduğu, buna karşılık insanlar söz konusu olduğunda, gerçek en son türler olan bireyler arasında ayrım yapılacağı görüşünü belirttiği görülmektedir. O halde birinci durumda bireyler birbirlerinden ancak madde ile, yani en son türün içinde özelleştiği bedenle ayrılmaktadırlar. Buna karşılık ikinci durumda, bireyler birbirlerinden kişilikleri, "ben"leri ile, yani onları bireyselleştirerek özelleştiren formel bir şeyle ayrılmaktadırlar... Çünkü eğer madde mutlak olarak bireyselleştirme ilkesi olsaydı, ayırarak belirleyecek olan belirsiz olan olurdu ve bu durumda Tanrı'nın en gerçek birey olması anlaşılamazdı". Ancak bu yorum, Robin'in kendisinin de kabul ettiği gibi, gerçekliğin Platoncu anlayışı ile sonuçlanmaktadır; çünkü o, "saf düşüncenin tedrici karanlıklaşması" anlamına gelmektedir. – Bireylerin İdealarını kabul eden Ploti-

9. Bölüm < Oluşun Analizinin Sonu – Kendiliğinden Meydana Gelme ve Farklı Kategoriler Bakımından Meydana Gelme >

Sağlık gibi bazı şeylerin gerek sanat, gerekse rastlantı sonucu ola-
10 rak meydana gelmelerine karşılık, bir ev gibi başka bazı şeylerin neden aynı şekilde meydana gelmediklerini kendi kendimize sorabiliriz. Bunun nedeni, bazı durumlarda, sanat tarafından gerçekleştirilen veya meydana getirilen her şeyin meydana getirilmesini yöneten ve kendisinde meydana gelen şeyin bir parçası bulunan maddenin,(1) diğer durumda sahip olmadığı bir hareket kendiliğindenliğe (spontaneite) sahip olmasıdır. Birinci durumda, filanca maddenin diğerinin sa-
15 hip olmadığı özel bir hareketi olabilir; Çünkü birçok varlık spontan bir harekete sahip olduğu halde herhangi bir belli hareketi yapamaz, örneğin dans edemez. O halde taşlar gibi bu cinsten bir maddeye sahip olan şeyler, spontan olarak bir hareketi yapma imkânına sahip oldukları halde dış bir nedenin etkisi olmaksızın başka bir belli hareketi yapmaktan acizdirler.(2) Ateşin durumu da böyledir. Bu nedenle bazı

---

nos'un kendisine katıldığı, formal bireyselleştirme öğretisi düşünce tarihinde "haecceite" (haecceitas) öğretisi ile birleşecektir; Duns Scotus bu teoriyle, Thomas'çılığa tepki olarak, bireyin, türünküne benzer bir akılsallığı olduğunu kabul etmek istemiştir. Sokrateslik (saum esse individuale) ona, formun nihai gerçekleşmesi olarak insanlık (forma subitantialis specifica) kadar gerçeklik içeren bir şey olarak görünmektedir.

Aristoteles'in düşüncesinin bu yorumunun Metafizik'inin karanlık idealist eğilimlerine uygun olduğu inkâr edilemez; çünkü madde ancak formla karşılıklı ilişkisinde vardır ve o, son tahlilde bir bağıntıdan ibarettir. Öte yandan modelciliği eleştirisiyle Aristoteles, bir tümel ve genel tip olarak tasarlanan Platoncu İdeada özü meydana getiren ilkeyi görmeyi reddetmiştir; çünkü ona göre her varlık kendi mahiyetini kendisinde taşır ve o bu mahiyetle karışır: O halde bu, maddenin bireyselliği açıklamakta yetersiz olduğunu kabul etmektir. Ancak Platon'la birlikte bir sınıfinn bütün bireyleri tek bir İdeaya bağlanmak istendiği takdirde, bireysel şeylerin varlığını açıklamak için maddeye başvurmak zorunludur: O halde Platonculuğa karşı çıkışında Aristoteles, kendi kendisiyle tutarsızlığa düşmeksizin hem özü bireysel bir şey, hem de maddeyi bireyselleştirici ilke olarak tasarlayamazdı.

Bununla birlikte realizmi o kadar kesin biçimde Platoncu modelciliğin karşısında bulunan Aristoteles'in, tözlerin bireyselleştirilmesinde maddenin pozitif rolünü ve varlık ve oluşun ayrı ve karşıt bir ilkesi olarak onun varlığını feda etmeye razı olmuş olduğu şüphelidir.

1) "İlk madde"nin değil, daha önceden pozitif belirlemelere sahip olan maddenin (materia signata).

2) Taşlar aşağıya doğru doğal ve spontan bir harekete sahiptirler; ancak bir evi teşkil etmek üzere spontan olarak birbirleriyle birleşemezler. Aynı şekilde ateşin de yukarıya doğru doğal bir hareketi vardır; ama kendiliğinden, yani demircinin fiili olmaksızın, tuncu eritemez (Ps.-Alek., 498, 19 vd.).

şeylerin sanatkâr olmaksızın var olmamalarına karşılık, bazı şeyler onun müdahalesi olmaksızın var olacaklardır. Çünkü onların bu söz konusu sanata sahip olmayan, ancak kendilerinin a) ister bu sanata sahip olmayan başka şeyler tarafından, b) ister mey-
20 dana gelen şeyde daha önceden mevcut olan bir şeyden ileri gelen bir hareketle hareket ettirilmeleri mümkün olan şeyler tarafından hareket ettirilmeleri mümkündür.(1) – Bu söylediğimizden, bir anlamda, her sanat ürünü olan şeyin de(2) doğal şeylerin meydana gelmelerinde olduğu gibi, kendisi ile aynı adı taşıyan bir şeyden veya daha doğrusu, evin zihinde olan evden çıktığı gibi (çünkü yapı sanatı, evin formudur) kendisinin, kendisi ile aynı adı taşıyan bir parçasından veya kendisinin bir parçasını içinde bulunduran, ancak yine kendisi ile aynı adı taşıyan
25 bir şeyden(3) meydana geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır (meğer ki burada salt ilineksel anlamda bir meydana geliş söz konusu olmasın); Çünkü doğrudan doğruya ve doğası gereği meydana getirmenin(4) nedeni, meydana gelen şeyin parçasıdır. Böylece ovalamanın içinde bulunan sıcaklık, vücuttaki sıcaklığı meydana getirir ve bu sıcaklık, ya sağlığın kendisidir veya onun bir parçasıdır veya sağlığın bir parçası tarafından takip edilir veya sağlığın kendisi tarafından takip edilir. Bundan dolayı ovalamanın verdiği sıcaklığın, sağlığın nedeni olduğu söylenir; çünkü o, sonucu olarak sağlığın ortaya çıktığı şeyin nedenidir.

30 Bundan çıkartılacak sonuç şudur: O halde kıyaslarla olduğu gibi, her türlü meydana gelişin nedeni, formel tözdür.(5) Çünkü kıyaslar, özden hareket ederler. Burada meydana gelmeler de ondan hareket ederler.

---

1) 19-21. satırlar arası pek emin değildir. Anlamı şudur: Ev gibi bazı şeyler, sanatkar olmaksızın var değildirler: Sağlık gibi bazı başka şeyler ise, spontan olarak mevcut olabilirler. O zaman sağlık ya bir hekim-olmayanın etkisiyle veya maddi bir nedenin etkisiyle veya hareket noktasını daha önceden var olan sağlığın bir öğesinin (örneğin sıcaklığın) teşkil ettiği bir hareketle meydana gelecektir. Bu durumda o, kendiliğinden bir harekettir (krş. Yukarda, 7, 1032 b 21). Ross, I, *Introd.*, s. CXXI'e de bkz.

2) Bir ev, bir ev tarafından değil, "evin formu" tarafından meydana getirilir. Bu form ise mimarın zihnindedir. Dolayısıyla o, doğal şeylerin meydana gelmelerinde olduğu gibi dar anlamda *kendisi ile aynı adı taşıyan bir şeyden* (ek synonymou) meydana gelmez. (ek merous homonymou) yani "kendisi ile aynı adı taşıyan bir parçasından" meydana gelir.

3) Örneğin sağlık, sağlığın bir parçasını teşkil eden sıcaklıktan çıkar.

4) İlineksel anlamda meydana getirmenin değil.

5) Daha doğrusu her türlü sanata dayanan (apo tekhnos) (Ps.-Alek., 500, 9) meydana gelişin; çünkü Aristoteles, doğal meydana gelişlerden 33. satırda söz edecektir.

Doğa tarafından meydana getirilen şeylerin durumu da sanat tarafından meydana getirilen şeylerin durumunun aynıdır: Sperma, 1034 b özetle, sanatkârın rolünü oynar. Çünkü o, bilkuvve forma sahiptir ve spermanın kendisinden çıktığı varlık, bir anlamda, meydana gelen varlıkla aynı adı taşır ("bir anlamda" diyorum, çünkü kadının da erkekten çıkmasından ötürü burada "insan"ın "insan"dan meydana gelmesinde olduğu gibi tam bir isim aynılığını (homonymie) aramamamız gerekir). Meydana gelen varlığın eksik, kusurlu bir forma sahip olduğu durumları bu kuralın dışında tutmak gerekir.[1] Katırın katır-

---

Bu sonuç ve 9. bölümün baş kısmının tümü Aristotelesçi bilimin incelemesi ile ilgili olarak ana bir önem taşımaktadır. Aristoteles burada sisteminin hakim öğelerinden biri olan nedenselliğe ilişkin analitik bir teori geliştirmektedir. Platon gibi onda da nedensel işlem, kıyasta sonucu öncüllere bağlayan bağıntıya benzer olan tamamen analitik bir bağıntı olarak tasarlanmaktadır. Her iki durumda da özün mantıksal bir gelişmesi, açıklayıcı düşüncenin dedüktif bir hareketi karşısında bulunmaktayız. Böylece nedenle (cause) sebep (raison) veya başka deyişle nedenle orta terim birbirine özdeş kılınmaya ve bilimsel düzenden her araştırma, mediasyonun keşfine indirgenmeye doğru gidilmektedir. Nedensel işlem, kıyas işleminin somut bir eşdeğeri olarak ortaya çıkmaktadır ve bu eşdeğerlik nedenselliğin bütün biçimlerinde kendisini göstermektedir: Maddi nedensellik (*İkinci Analitikler,* II, 11, 94 a 24-36), fail nedensellik (94 a 36-b 8), ereksel nedensellik (b 8-10). O halde gerçek neden her zaman form ve özdür; bununla birlikte nedensel işlemle, kıyasa dayanan kanıtlamanın özdeşliği ancak eserin nedenle hemzaman olduğu formel nedende tam olarak gerçekleşmektedir. Bu hemzamanlığın mevcut olmadığı diğer nedenlerde nedensel bağı soyutlamak için deneye başvurmak zorunludur. Themistius'un ifadesine göre o zaman artık "katothen", yani nedenden esere değil, "anothen", yani eserden nedene doğru akıl yürütmek gerekir. Ancak bu durumlarda bile gerçek neden olan sonuçta, formdur.

Aristotelesçi neden teorisinin çeşitli cepheleri hakkında *İkinci Analitikler,* II, 2, 89 b 36-90 a 24 arasındaki pasaja bakmak yararlı olacaktır. Burada orta terimin neden olduğu kanıtlanmış bulunmaktadır. Öte yandan Aristoteles'in nedensellik ve dedüksiyon sorunu karşısındaki analitik tavrının, idealist felsefenin (örneğin krş. Spinoza, *Eth.*, XLVI, ed. Appuhn, s. 219) ve belki de tümüyle Descartes'çılıktan çıkma (E. Meyerson'un epistemelojik çalışmalarını düşünüyoruz) çağdaş bilimin tavrının aynı olduğunu belirtmek gerekir. Bütün bu konularda Hamelin'in derin analizlerine [*Essai sur les Elements princ. de la Repr.*, s. 211 ve 243 (2. baskı, s. 265)] ve daha özel olarak Aristoteles'le ilgili olarak L. Robin'in hayranlık verici incelemesine [*Sur la Conception aristotelicienne de la causalite* (*La Penseé hellenique* içinde), s. 423 vd.] göndermekten daha iyi yapabileceğimiz bir şey yoktur.

1. Aristoteles 4. satırdaki "eksik, kusurlu varlık"lardan ("peroma"lardan) "teleios"a, yani *normal gelişmesine ulaşmış olan* şeye karşıt olarak *anormal, eksik, kusurlu her şeyi* anlamaktadır. Asıl anlamında anormallik [doğaya aykırı (paraphysin) meydana gelme. Krş. yukarda 8, 1033 b 33] meydana gelen şeyin meydana getirenle aynı türden olmadığı durumlar ile ilgili olarak geçerlidir (katırı meydana getiren at). Ancak basit bir benzemezlik de geniş anlamda anormalliği meydana getirmek için yeterlidir. Böylece bir erkek yerine meydana gelen dişi de bir "peroma"dır; çünkü o, "sakat edilmiş" bir erkektir. (*Hayvanların Oluşumu,* II, 3, 737 a 27) ve erkek ilkenin bir zayıflığının sonucudur (*Hayvanların Oluşumu,* IV, 3, 767 a 5). Bir çocuğun babasından çok annesine benzediği durumda da anormallik vardır. Nihayet Aristoteles "terata" adı ile "peroma"ların (perometa) aşırı durumları olan hilkat garibelerine işaret etmektedir.

dan doğmamasının nedeni budur. Biraz önce göz önüne aldığımız sanatın ürünü olan nesneler gibi rastlantının sonucu olmaları mümkün olan bütün doğal şeyler, maddelerinin, spermanın doğal bir tarzda meydana getirdiği hareketi spontan olarak yap-
5 ma gücüne sahip olduğu şeylerdir. Bu türden bir maddeye sahip olmayan varlıklara gelince, onlar ancak canlı ana babaları tarafından meydana getirilebilirler.(1)

Fakat bu akıl yürütmemiz sadece tözle ilgili olarak formun meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey olduğunu kanıtlamamaktadır;(2) o, aynı zamanda bütün ilk cinsler, yani
10 nicelik, nitelik ve diğer kategoriler için de geçerlidir. Çünkü nasıl meydana gelen şey, tunç küre olup, ne küre, ne de tunç değilse ve bu durum, meydana gelen bir şey olduğu takdirde tuncun kendisi için de geçerliyse (çünkü o her zaman daha önceden var olan bir madde ve form gerektirir), gerek töz, gerekse nicelik, nitelik ve bütün diğer kategorilerle ilgili olarak aynı şey
15 söz konusudur. Çünkü meydana gelen, nitelik değildir, filanca niteliğe sahip olan tahtadır. O, nicelik de değildir; filanca niceliğe sahip olan tahta veya hayvandır. Bununla birlikte sadece töze has olan ve bu örnekler yardımıyla kavranabilecek bir özellik vardır: Bir tözün meydana gelişinde, bu tözü meydana getiren ve ondan önce gelen bilfiil bir başka tözün, örneğin meydana gelen eğer bir hayvansa bir hayvanın varlığını kabul etmemiz gerekir. Eğer bunun tersine bir nitelik veya nicelik söz konusu ise, önce gelen bilfiil varlık zorunlu değildir, bu varlığın bilkuvve olması yeterlidir.(3)

---

1) Krş. Ps.-Alek., 501, 7; Bonitz, 331'e de bkz. Aristoteles kendiliğinden üremeyi kabul etmektedir ve onun sürecini *Hayvanların Oluşumu*, III, 11, 762 a 9 ve devamında tasvir etmiştir: Bitkiler gibi çok sayıda aşağı türden hayvanlar, özellikle sinekler, solucanlar ve bazı balık türleri bu biçimde meydana gelebilirler.

2) Tözle ilgili olarak formun meydana gelemezliğini gösterdikten sonra Aristoteles şimdi diğer kategorilere veya ilk cinslere geçiyor (9. satır "ta prote".)

3) Krş. Askl., 408, 23-27. O halde ilineklerin (nitelik veya nicelikler) meydana gelme durumlarında, form ezeli değildir. Ancak gene de o, her türlü oluş süreci dışında ansal olarak ortaya çıkar. "O, hiçbir zaman meydana gelmez: Biraz önce var değildi, şimdi vardır. Beyaz bir şey, siyah olabilir; ancak beyaz, siyah olmaz. Beyaz şey, parça parça siyahlaşır; ancak her parçada siyahlık, beyaz üzerinde ansal olarak ortaya çıkar" (Ross, I, *Introd.*, s. CXXII).

10. Bölüm < Tanımın Kısımları, Sadece Formun Kısımlarıdır >[1]

20 Tanım, bir beyan[2] olduğuna ve her beyanın kısımları[3] olduğuna göre; öte yandan beyanın şeyle ilişkisi, beyanın kısımlarının şeyin kısımları ile ilişkisinin aynı olduğuna göre kısımların beyanının, bütünün beyanı içinde bulunması gerekip gerekmediğini bilmek sorunu ortaya çıkar. Bazı durumlarda kısımların beyanının, bütünün beyanı içinde bulunduğu, bazı durumlarda ise bulunmadığı görülmektedir. Böylece hecenin beyanının, harflerin beyanını içermesine karşılık, dairenin beyanı, kı-25 sımlarının (segments) beyanını içermez. Oysa nasıl ki hece harflere ayrılırsa, daire de kısımlarından meydana gelir. – Sonra eğer kısımlar, bütünden önce gelirlerse, dar açı, dik açının; parmak, hayvanın bir kısmı olduğuna göre dar açının dik açıdan, parmağın insandan önce gelmesi gerekir. Oysa insanın ve dik açının (hem ta-30 nım, hem de varlık bakımından) onlardan önce geldikleri düşünülür; çünkü; a) tanım bakımından onların parçaları kendileriyle tanımlanırlar; b) onlar, kısımları olmaksızın var olabilirler.

Acaba daha çok "kısım" kelimesinin çeşitli anlamlarda kullanıldığını söylememiz gerekmez mi? Bu anlamlardan biri, nicelik bakımından bir şeyi ölçeni ifade eder.[4] Ancak bunu bir kenara bırakmamız gerekir. Burada incelememiz gereken, tözü meydana getiren kısımlardır.[5] Şimdi eğer madde bir şey, form

---

1) 4. ve 6. bölümlerin bir devamı olan bu bölümde Aristoteles iki sorunu tartışmaktadır: a) Bütünün tanımı, parçaların tanımını içerir mi? (1034 b 20-28 sorunu ortaya koyar. Sorun, 1034 b 32-1035 b 2 ve tekrar 1035 b 31-1036 a 12'de incelenir). b) Parçalar bütünden önce mi gelirler? (Sorun 1034 b 28-32'de ortaya konur, 1035 b 3-31'de incelenir ve 1036 a 13'te yeniden ele alınır.

2) "Horismos" ve "logos" kavramları daha önce incelendi (Δ, 29, 1024 b 26 ve Z, 4, 1030 a 7 ile ilgili notlarımızda). Burada ancak onlara bir göndermede bulunabiliriz. Aristoteles'in bu kelimeleri birbiri yerine kullandığı ve özellikle "logos" kelimesinin büyük bir anlam çeşitliliği gösterdiği bilinmektedir. Böylece bu ve daha sonraki bölümlerde o, *beyan* ve *açıklayıcı söz* yanında bazen *kavram, tanım* veya *form* anlamına da gelmektedir. Anlam onu gerektirdiğinde biz de *tanım, form* veya *kavram* benimsemek üzere *beyanı* feda etmekte tereddüt etmedik. Bu bakımdan Ross'un İngilizce çevirisinin (2. baskı) esneklikten yoksun olduğun düşünülebilir. Onun "logos" kelimesini sürekli olarak kendisiyle karşıladığı *formül*, Z kitabının birçok pasajına uygun düşmekten uzaktır.

3) Yani hiç olmazsa cins ve ayrımlar.

4) Örneğin 3 sayısı 9 sayısını ölçer (Ps.-Alek., 503, 5).

5) Diğer kategorileri değil.

1035 a başka bir şey, form ve maddenin bileşimi üçüncü bir şeyse ve yine eğer gerek madde, gerek form ve maddenin bileşimi birer töz iseler, o zaman, bir anlamda[1] maddenin de bir şeyin kısmı olduğu söylenir, ancak başka bir anlamda o söylenmez. Bu sonuncu anlamda yalnızca formun tanımı içine giren öğeler, kısımlardır. Ör-
5 neğin et, içbükeyliğin bir kısmı değildir (çünkü et, içbükeyliğin kendisinde gerçekleştiği maddedir); o, yalnızca basık burnun bir kısmıdır.[2] Tunç, form anlamında heykelin değil, bireysel somut varlık olmak bakımından heykelin bir kısmıdır (çünkü bir şeye adını vermesi gereken şey, formdur veya forma sahip olması bakımından nesnedir ve bir şeyi asla bizzat kendisi bakımından ele alınan maddi öğesiyle adlandırmamak gerekir).[3] İşte hecenin beyanının, harflerin beyanını içermesine karşılık, dairenin beyanının,
10 kısımlarının beyanını içermemesinin nedeni budur; Çünkü harfler, formun beyanının kısımlarıdır, hecenin maddesi değildirler. Oysa dairenin kısımları, daire formu tunçta gerçekleştiğinde bu forma, tunçtan daha yakın olmakla birlikte,[4] formun gelip kendilerine eklendiği maddi kısımlar anlamında kısımlardır. Bununla birlikte bir anlamda hecenin öğelerinin kendileri de her zaman hecenin beyanı içine giremezler: Örneğin balmumuna basılmış veya telaffuz
15 edilen harfler; çünkü eğer burada hecenin parçası olan bir şey söz konusu ise, o, ancak duyusal madde anlamında bir şeydir. Gerçekten doğrunun, bölündüğünde, iki yarım doğruya, insanın, kemik, sinir ve kaslara ayrılmasından, bunların doğru ve insanla ilgili olarak, onların formel tözlerini meydana getiren öğeler oldukları sonucu çıkmaz; Tersine burada daha ziyade onların maddelerinin kı-
20 sımları söz konusudur. Evet, bunlar somut bileşik varlığın kısımlarıdırlar; ama formun, yani beyanı olan şeyin kısımları değildirler. Bundan dolayı onlar, beyanlar içine de girmezler.

Demek ki bazı beyanlarda bu tür kısımların beyanları mevcut olacaktır. Başka bazılarında, örneğin, beyanın, somut varlı-

---

1) Madde, bileşik varlığın parçası olduğunda. Eğer form anlamında alınan töz söz konusu ise, madde onu meydana getiren öğeler içine girmez. Formun kısımları, sadece cins ve ayrımlardır (krş. Ps.-Alek., 503, 17-18).

2) Basıklığın form olmasına karşılık, basık burun veya içbükey burun, bileşik varlıktır. Krş. St. Thomas, s. 433, not 1472.

3) Krş. Yukarda Z, 7, 1033 a 5 vd. ve Bonitz, 333.

4) Zihinsel madde olmaları sıfatıyla daire kısımları (segments), dairenin formuna, duyusal madde olan tunçtan daha yakındırlar. Krş. Ps.-Alek., 504, 28-30.

ğın beyanı veya tanımı olmadığı durumlarda ise, onların bulunmaması gerekir. İşte bazı şeyleri meydana getiren ilkelerin onların kendilerine bölündükleri öğeler olmalarına karşılık, başka
25 bazı şeylerde durumun böyle olmamasının nedeni budur. O halde basık burun ve tunç küre gibi madde ve formun birleşmesinden meydana gelen bütün varlıklar, öğelerine bölünürler ve madde, bu öğelerden birini oluşturur. Buna karşılık bileşimlerine maddenin girmediği bütün varlıklar, başka deyişle beyanları sadece formun beyanları olan madde-dışı varlıklar ya hiçbir biçimde öğelerine ayrılmazlar veya hiç olmazsa bu tarzda ayrıl-
30 mazlar.[1] O halde ilkeler ve kısımlar olarak bu maddi öğelere sahip olanlar, yalnızca somut, bireysel varlıklardır. Forma gelince, maddi öğeler onun ne kısımları, ne de ilkeleridir. Bundan dolayı kilden yapılmış bir heykel, kile; tunç küre, tunca; Kallias, et ve kemiğe ayrılır. Yine bundan dolayıdır ki daire, kısım-
1035 b larına bölünür; çünkü maddeden meydana gelen bir tür daire vardır (zira daire kelimesi çift anlamlıdır: O, aynı zamanda hem mutlak anlamda daire, hem de – bireysel daireler için özel bir ad olmadığından – bireysel daire anlamına gelir).[2]

Böylece bu nokta üzerinde doğru tesis edilmiş oldu. Ancak sorunu yeniden ele alıp[3] onu daha da açık bir hale getirelim.
5 Beyanın[4] kendilerine bölündüğü kısımlar, ya tümü itibariyle veya sadece bazıları bakımından[5] beyanların kendilerinden önce gelirler. Bununla birlikte dik açının beyanı, dar açının beyanına indirgenmez; tersine dar açının beyanı dik açının beyanına indirgenir. Çünkü dar açıyı tanımlamak için, dik açıdan yararlanılır: "Dar açı, dik açıdan daha küçük açıdır". Daire ile
10 yarım daire arasındaki ilişkide de aynı şey söz konusudur. Yarım daire, daire ile tanımlanır. Aynı şekilde parmak da bedenin tümü ile tanımlanır; çünkü parmak, insanın "filanca kıs-

---

1) Form, öğelerine ayrılmaz; o, ezeli-ebedidir veya ansal olarak varlıktan kesilir (yukarda 8, 1033 b 5). Söylenebilecek tek şey, formun öznenin ortadan kalkması ile (corupto subjecto) ilineksel olarak yokluğa gittiğidir. (Krş. Ps.-Alek., 506, 8-11).

2) Kallias adını taşıyan ve insan kavramının tersine ortadan kalkan yegane şey olan bireysel insanla ilgili özel bir adın mevcut olmasının tersine.

3) Formun bütün kısımlarının, bütünden önce geldiklerini ekleyerek (Ps.-Alek., 506, 35-37).

4) Yani formel tözün (krş. aşağıda 13. satır) – Beyanla karşılamaya devam ettiğimiz "logos" kelimesi tüm bu pasajda şüphesiz *tanım* veya *kavram* anlamındadır.

5) Çünkü en son ayrımın türden ne önce, ne de sonra geldiği söylenebilir. O, türle hemzamandır. (Ross, II, 198).

mı"dır.[1] O halde maddi kısımlar olarak göz önüne alınan ve kendilerine bir şeyin[2] maddesine bölünür gibi bölündüğü kısımlar, bütünden sonra gelirler. Buna karşılık beyanın ve formel tözün kısımları anlamındaki kısımlar, ya tümü veya sadece bazıları ile ilgili olarak bütünden önce gelirler. Hayvanların ruhu
15 (yani canlı varlığın tözü), onların formel tözü,[3] yani form veya belli türden bir cismin mahiyeti olduğuna göre (hiç olmazsa, kendilerini iyi bir biçimde tanımlamak istediğimiz takdirde, bedenin hiçbir parçasının, işlevinden – ki bu işlev duyumdur[4] – bağımsız olarak tanımlamaması gerekir), bundan, ruhun kısımlarının, ya tümü veya bazıları bakımından,[5] form
20 ve maddeden meydana gelen hayvandan, dolayısıyla da her bireysel hayvandan önce geldiği[6] sonucu çıkar. Buna karşılık beden ve kısımları, bu ruh-tözden sonra gelirler ve maddesine bölünür gibi bu kısımlara bölünen, töz değildir, somut bileşik varlıktır. O halde bir bakıma bedenin kısımları, bütünden önce gelirler;[7] ancak bir başka bakımdan, kendi başlarına var olamadıklarından dolayı, öyle değildirler: Hayvanın parmağı, bütün durumlarında gerçekten bir parmak değildir; örneğin ölü bir parmak, ancak ismen (par homonymie) bir parmaktır.[8]
25 Hatta bedenin bazı kısımları, bütünle hemzamandır.[9] Bunlar bedenin ana organları olan ve kavram ve tözün dolaysız olarak

---

1) Ve tanımlanan, kendisiyle tanımlandığı şeyden sonra gelir (Ps.-Alek., 507, 12). Sonuç olarak, formun kısımları (*hayvan, karada yaşayan, iki ayaklı, akıllı*) bütünden (*insan*) önce gelir. Buna karşılık bileşik varlığın kısımları (*açı, yarım daire, parmak*) bütünden (*filanca dik açı, filanca daire, filanca insan*) sonra gelirler.

2) Daha doğrusu bir (syntheton)un.

3) Krş. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412 a 27, ruhun tanımı.

4) Dolayısıyla ruhtur. Krş. Ps.-Alek., 507, 30-32. Heykelin formu nasıl heykelin her parçasında ise, ruh da hayvanın her parçasındadır.

5) Ps.-Alek.'un belirttiği gibi (508, 2-3); çünkü ruhun aşağı dereceden kısımları, bileşik varlıktan önce gelir, ancak "düşünen kısmı" (to theorein) ondan önce gelmez: yukarda 1, 5 ve ilgili notla da krş.

6) Kallias'ın ruhunun kısımları. Kallias'tan önce gelirler.

7) Öğelerin, bileşik varlıktan önce geldikleri gibi.

8) Çünkü o, parmağın işlevini yapmaz (yukarda 10. satır): Krş. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412 b 31.

9) Ana organlar, somut bütünden ne önce, ne de sonra gelirler; ne onlar bütün olmaksızın, ne de bütün onlar olmaksızın var olabilir.

kendilerinde bulunduğu kalp ve beyin gibi,(1) – bu organın, biri veya diğeri olmasının önemi yoktur – kısımlardır. – Ancak gene olarak insan, genel olarak at ve tümel bir yüklem olarak bir bireyler çokluğu hakkında tasdik edilen bu tür diğer kavramlar,(2) bir töz değildirler. Onlar, tümel olarak alınan belli bir formla belli bir maddeden meydana gelen belli bir bileşik
30 varlıktırlar. Bireysel olana gelince, Sokrates, kendisinde sonuncu bir bireysel madde içerir. Bütün diğer durumlarda da aynı şey söz konusudur.

O halde(3) bir kısım, formun bir kısmı olabilir (mahiyeti, form diye adlandırıyorum), madde ve formdan meydana gelen bileşik varlığın bir kısmı olabilir, maddenin kendisinin bir kısmı olabilir. Ancak yalnızca formun kısımları, beyanın(4) kısımlarıdır ve ancak tümelin tanımı vardır. Çünkü dairenin mahiye-
1036 a ti ile daire, ruhun mahiyeti ile ruh, bir ve aynı şeydirler.(5) O halde somut varlıklar, örneğin şu daire, yani ister duyusal, isterse akılsal ("akılsal daireler" derken, örneğin matematiksel daire-

---

1) Kalp veya beynin rolü ile ilgili olarak krş. Δ, 1, 1013 a 15.

2) Aristoteles, bireysel duyusal tözlerle (Kallias, Sokrates) ilgili olarak kısımların öncelik ve sonralık ilişkileri sorununu biraz önce inceledi. Aynı sorun şimdi genel olarak insan veya genel olarak at gibi tümellerle ilgili olarak ortaya konmaktadır. Aristoteles şunu ileri sürmektedir (28. satır): Tümel kavramlar, tözler oldukları iddiasında bulunamazlar. Hiç olmazsa onlar birinci dereceden tözler olmayıp (krş. aşağıda 13. bölüm), ancak *Kategoriler*, 5, 2 a 17 anlamında ikinci dereceden tözlerdir. Bununla birlikte kavramın bileşikliği ve onu meydana getiren kısımların birbirlerinden ayrılması ile ilgili olarak tümel, birinci dereceden töz olan bireyden farklı davranmaz ve bundan dolayı onunla özel olarak meşgul olmaya gerek yoktur [Bonitz (336) haklı olarak Aristoteles'in bunu "açıkça söylemediğine, ancak böyle düşündüğünün anlaşıldığına" dikkati çekmektedir]. Tümelde de bir madde ve formun varlığı ayırdedilir. Ancak tümelin maddesi ve formu, yani cins ve ayrımları, tümel olarak göz önüne alınmışlardır (30. satır). Oysa bireyin maddesi, belli yakın bir maddedir: Duyusal maddenin bu iki anlamı onları sırasıyla duyusal veya bireysel belirlenmiş madde (materia sensibilis signata vel individualis) ve ortak duyusal madde (materia sensibilis communis) diye adlandıran St. Thomas tarafından gayet iyi bir biçimde birbirinden ayırdedilmiştir: 1497, 1499. Özetle "tümel, son tahlilde, bireyin, ancak kendisine has olan ve özelliğini belirten maddi öğelerinden soyulmuş olan bireyin kendisidir" (Robin, *La Th. Platon.*, s. 58).

30-31. satırlarda temas edilen bireyselleştirme sorunu yukarda 8, 1034 a 5-8 ile ilgili notta tartışıldı – 10 ve 11. bölümlerde tanımlandığı ve incelendiği biçimde salt formlardan (Tanrı, gök kürelerinin Akılları) bireylere kadar tözler hiyerarşisi ile ilgili olarak krş. Ross, I, *Introd.*, s. C.

3) Birinci soruna dönüş.

4) Veya tanımın.

5) Krş. Ps.-Alek., 509, 17-19.

leri, "duyusal daireler" derken, örneğin tunç ve tahtadan daire-
5 leri kastediyorum)(1) bireysel dairelerden biri söz konusu olduğu durumda, tanım yoktur. Onlar, sırasıyla sezgisel düşünce veya algı yardımıyla bilinirler. Sezgi veya algılama fiilimizle bilfiil hale getirilmedikleri zaman, genel kavramları bakımından her zaman tanımlanabilir ve bilinebilir olmalarına rağmen,(2) onların var olup olmadıklarını bilmeyiz. Nihayet madde, doğası ba-
10 kımından bilinemezdir.(3) Madde ya duyusal, ya akılsaldır. Duyusal madde, örneğin tuncun, tahtanın maddesi veya değişmeye elverişli olan maddedir. Akılsal madde ise duyusal varlıklar olarak ele alınmamaları bakımından duyusal varlıklarda, örneğin matematiksel varlıklarda, var olan maddedir.(4)

Bütün, parça ve onların öncelik ve sonralıkları ile ilgili olarak şeylerin durumunun ne olduğunu inceledik. Şimdi ikinci

---

1) Matematik daireler, daire (daire olma) ile duyusal daireler arasında aracıdır. Onlar, bu sonuncular gibi, çokturlar. 5. satırdaki "sezgisel düşünce veya algı yardımıyla" (meta noeseos e aistheseos) ifadesi ile ilgili olarak krş. Ross, II, 199: "sadece akılsal sezgi veya algı ile değil, onların yardımıyla çıkarsamacı düşünce ile". Duyusal veya zihinsel bireyin mümkün tanımı yoktur: Krş. Aşağıda 15. Bölüm. Adı geçen bölümde konusu tümel olan bilimin talepleriyle bireysel ve tekil olan gerçekliğin verilerinin birbirleriyle nasıl uzlaştırılacakları sorunu da incelenecektir.

2) Krş. Ps.-Alek., 509, 25-28.

3) Çünkü madde, belirsizdir (krş. *Fizik*, III, 6, 207 a 25).

4) 10. ve daha sonraki satırlarda Aristoteles, çeşitli madde türlerinin gerçek bir hiyerarşisini ortaya koymaktadır:

a) Önce uzaysal uzamdan başka bir şey olmayan ve diğer tür maddelere temel ödevi gören akılsal madde (hyle noete) vardır. Bu, bir şeyin sahip olabileceği en ince maddedir. "Basit bir matematiksel varlık olarak tasarlanan bir daire, aynı yarıçapa sahip olan diğer bir daireden, bir bireyin diğer bir bireyden ayrıldığı gibi ayrılır. Aynı özün farklı öznelerde çoğalmasını mümkün kılan, akılsal maddedir. Bu akılsal madde ise ancak geometrik uzay olabilir" (Mansion, "*Introd. à la phys. Arist.*," s. 81). Ross'un çok açık açıklamalarına da bkz. *Aristotetle*, s. 167-168 – Akılsal maddeyi, *Timaios*'un, Platon tarafından *evrensel kap* (to pandekhes) *hazne* (tithene), *kap* (hypodokhe) olarak nitelendirilen ve bir duyum-olmayanın (meta anaisthesias) yardımıyla hemen hemen hiç güvenilmez (mogis pistin) bir karanlık akıl yürütme (logismo notho) ile bilinen *yeri* (khora) ile karşılaştırmak yararlı olacaktır.

b) Duyusal madde (hyle aisthete); Bu da içine şunları almaktadır:

1) Aşağıdaki maddelerin dışında yalnızca göksel cisimlerin sahip oldukları "yer değiştirme"nin maddesi (hyle kinete veya topike veya pothen poi).

2) Bir öncekini gerektiren "niteliksel değişme"nin maddesi veya gücü (hyle alloiote)

3) Daha önceki iki maddeyi gerektiren "niceliksel değişme"nin (büyüme veya küçülme) maddesi veya gücü (hyle auksete, phthite).

4) Daha önceki üç maddeyi gerektiren "oluş" veya "yokoluş"un maddesi veya gücü (hylegennete, phtharte). Bu asıl ve tam anlamında maddedir (hyle malista kai kyrios).

sorunu[1] çözmemiz gerekmektedir: Dik açı, daire, hayvanın mı,
15 yoksa bunların kendilerine bölündükleri ve kendilerini meydana getiren kısımların mı önce geldiğini soran birisine, basit bir cevap verilemez.[2] Çünkü eğer ruh da hayvansa veya daha genel olarak canlı varlıksa veya her bireyin ruhu, bireyin kendisi ise; eğer dairenin mahiyeti daire, dik açının mahiyeti dik açı ise, o zaman bir anlamda bütünün, bir anlamda kısımlardan, yani beyanda içerilmiş bulunan kısımlar ve bireysel dik açının kısımla-
20 rından önce geldiğini söylemek gerekir. Çünkü tunçtan yapılmış duyusal, maddi dik açı ile bireysel doğrulardan meydana gelen akılsal maddi dik açı, kısımlarından sonra gelirler. Maddi-olmayan dik açıya gelince o, beyanı içine giren kısımlardan sonra, ancak bireysel dik açının kısımlarından önce gelir ve bu soru basit bir biçimde cevaplandırılmamalıdır. Eğer bunun tersine ruh, hayvandan farklı bir şeyse, hayvanın aynı değilse, bu durumda da yukarda işaret ettiğimiz gibi, bazı kısımların bü-
25 tünden önce geldiğini, ancak başka bazı kısımların öyle olmadıklarını söylemek gerekecektir.[3]

11. Bölüm < Formun Kısımları ve Bileşik Varlığın Kısımları >

Ortaya atılması doğal olan diğer bir sorun, hangi kısımların[4] forma ait olduğu, hangilerinin forma değil de form ve

---

Şunlarla da krş. H, 1, 1042 a 32 vd.; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 4, 320 a 2. Bu not boyunca adı geçen yazarlar dışında şunlara da bakılsın: Ps.–Alek., 510, 3 vd.; Bonitz, 337; Ross, I, *Introd.*, s. CIIII, 200; H. H. Joachim, *Gen. et Corr.* neşrine yazdığı Giriş, s. XXXIV.

"Matematiksel şeyler"in varlık tarzı ile ilgili olarak krş. M, 2 ve 3; Bunlar, töz olma iddiasında bulunamayacak olan salt soyutlamalardır.

1) 1034 b 28'de vaz edilen ve daha önce 1035 b 3-31'de de ele alınmış olan. Aristoteles burada yeni açıklığa kavuşturmalar da bulunmaktadır.

2) Ps.-Alek., (510, 16) yukarda (1034 b 32) "kısım" (meros) kelimesinin anlamları arasında yapılmış ayrımı hatırlamaktadır.

Pasaj şöyle anlaşılmalıdır: Bazı bütünler, bazı kısımlardan sonra gelirler. Örneğin bireysel ve maddi (bu madde ister duyusal, ister akılsal madde olsun) dik açı, a) tanımın öğelerinden b) bireysel dik açının (ister duyusal, ister akılsal dik açı olsun) kısımlarından sonra gelir. Buna karşılık maddi-olmayan dik açı, a) tanımın kısımlarından sonra, b) bireysel dik açının kısımlarından önce gelir.

3) Muhtemelen 1035 b 20 vd.'na (özellikle 22-23. satırlara) gönderme.

4) 26. satırdaki "poia", "hangi *tür* kısımların".

maddeden meydana gelen bileşik varlığa ait olduklarıdır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmadan, herhangi bir şeyi tanımlamak mümkün değildir. Çünkü ancak tümelin ve formun tanımı vardır. O halde hangi kısımların maddi kısımlar olduğu, hangilerinin öyle olmadığı açık olarak anlaşılmazsa, şeyin tanımının hangisi olması gerektiği de anlaşılmaz. 30

Bir dairenin tunçtan, taştan veya tahtadan[1] olabilmesi gibi, bir aynı formun, tür bakımından farklı maddelerde bulunduğu görülen durumlarda, dairenin onlarınkinden ayrı bir varlığa sahip olmasından ötürü ne tunç, ne de taşın dairenin özü içine girmediği[2] açık gibi görünmektedir. Ancak ayrı başlarına varlıkları algılanmayan şeylerde de[3] aynı durumun geçerli olmaması için hiçbir neden yoktur. Bu, örneğin görülen bütün dairelerin tunçtan olması gibi bir şeydir (ama bundan dolayı tuncun, formun bir parçası olması gerekmez). Ne var ki maddeyi, düşünce ile ortadan kaldırmak zordur: Örneğin insanın formu bize her zaman et, kemikler ve benzeri kısımlarla birlikte görünür. Bundan dolayı onlar formun, dolayısıyla tanımın kısımları mıdırlar? Yoksa böyle değildirler de daha çok maddenin kısımları değil midirler? Ancak insanın formu, başka maddelerle birlikte görünmediğinden bu ayırmayı yapma gücüne sahip değilizdir. 35 1036 b 5

O halde formu ayırmak, mümkün gibi görünmektedir. Ancak onun hangi durumlarda böyle olduğu açık olarak görünmediğinden bazı filozoflar,[4] kendilerini doğrular ve sürekli olanla tanımlamanın uygun olmadığını ileri sürerek, daire ve üçgenle ilgili olarak da aynı sorunu ortaya atmaktadırlar. Onlara göre,

1) Yani tür bakımından farklı olan maddelerden.

2) Dolayısıyla tanımdan dışarı atılması gereken maddi kısımlar oldukları.

3) Bir önceki durumdan farklı olarak formun, kendisiyle birlikte bulunduğu maddeden hiçbir zaman bağımsız olarak algılanmadığı (örneğin insan, hiçbir zaman kemikler, et ve sinirlerden ayrı olarak var değildir ve genel olarak bütün hayvanlarda da aynı şey söz konusudur) ve kendisini maddeden ayırmanın güç olduğu durumda, maddenin alanına ait olan ve dolayısıyla tanım içine girmeyen kısımların hangileri olduğunu anlamak zordur. Ancak ne kadar değişmez olurlarsa olsunlar gene de maddi öğelerin (kemikler, et ve sinirlerin) şeyin özü ve tanımı içine girmelerinin mümkün olmadığını kabul etmek gerekir. (Krş. Ps.-Alek., 511, 38-512, 14; St. Thomas, s. 443, not 1505).

4) Bazen özle ilgili kısımları maddi kısımlardan ayırmamızın güç olmasından yararlanan Pythagorasçılar, her şeyin özünü sayılara indirgemek istemişler ve geri kalan her şeyi maddenin kısımları sınıfına sokmuşlardır.

doğrular ve sürekli olan şeyler,[1] daire ve üçgene olan durumları
10 et ve kemiklerin insana, tunç ve taşın, heykele olan durumunun aynı olan niteliklerden ibarettirler. Böylece onlar bütün matematik kavramları sayılara indirgemekte ve doğrunun formel kavramının, ikinin kavramının kendisi olduğunu söylemektedirler. İdeaların varlığını kabul edenler içinde de bazıları,[2] Kendinde Doğru'yu iki olana indirgemekte, başka bazıları ise onun doğrunun İdeası ol-
15 duğunu söylemektedirler. Çünkü onlar şöyle demektedirler: Öyle şeyler vardır ki onlarda İdea ile onun İdeası olduğu şey, örneğin iki olanla iki olanın ideası, aynı şeydirler. Ancak doğruda durum böyle değildir. – Bundan, Pythagorasçıların öğretilerinden ortaya çıkmış olan bir sonuç, yani birbirlerinden tür bakımından farklı olan birçok şeyin tek bir İdeası olacağı sonucu ortaya çıkar.[3] Nihayet yine bundan bütün İdeaların tek bir Kendinde İdeayı mey-
20 dana getirmelerinin mümkün olacağı sonucu ortaya çıkar. Bu ise bu İdeadan farklı olan her şeyi İdea olarak ortadan kaldırmak ve böylece her şeyi tek bir şey haline getirmek demektir.

Her halükarda bu, işaret ettiğimiz ve nedenini bildiğimiz, tanımlarla ilgili bir sorundur.[4] Yine bundan dolayı,[5] bütün şeyleri, bu biçimde İdealara indirgemek ve maddeyi ortadan kaldır-

---

1) Sürekli olan şeyler (synekhos), yani büyüklükler (Askl., 419, 27). O halde Pythagorasçılara göre ne daire, ne üçgen, ne de doğru tanımlanabilir. Çünkü doğru ve büyüklük, maddenin alanına aittirler ve matematiksel kavramlar ancak formları ile, yani sayılarla tanımlanabilirler. O halde doğrunun tanımı (12. satır), iki sayısıdır. Çünkü maddesinden ayrılmış olan doğru, artık ancak saf bir iki olmadır (zira öte yandan nokta bir, yüzey üç ve geometrik cisim dörtle tanımlanmaktadır), ilk büyüklüktür (to praton diastaton).

2) Platon ve Platoncular. Bazıları doğruyu ikiye özdeş kılmaktadırlar (ki bu onları Pythagorasçılara bağlamaktadır). Başka bazıları ise doğrunun iki olarak değil, doğrunun İdeası olarak tanımlanması gerektiğini söylemektedirler. Çünkü formun kesin olarak her türlü maddeden arınmış olduğu iki sayısıyla ilgili olarak formla, onun formu olduğu şeyi birbirinden ayırmak imkansızsa da, doğru ile ilgili olarak aynı şey söz konusu değildir.

3) İki ile doğrunun formu arasındaki özdeşlik, iki saçma sonuç doğurur:

a) Tek bir İdea (yani iki), tür bakımından farklı olan birçok şeyin (yani özel doğruların ve özel ikilerin) İdeası olacaktır. Bu ise Pythagorasçıların öğretilerini incelerken (17-19. satır) gördüğümüz gibi (A, 5, 987 a 20 ve onunla ilgili notlar) saçmadır. Bu sonuçla ilgili olarak krş. Askl., 420, 6-11.

b) Bütün İdealar tek bir İdea olacak ve dolayısıyla İdealardan pay alan bütün varlıklar tek bir şey olacaklardır (Krş. Ps.-Alek., 513, 19-22). O halde burada tam bir saçmalık içinde bulunmaktayız.

4) Krş. Yukarda Aristoteles'in maddi kısımlarla formel kısımlar arasında ayrım yaptığı 10, 1034 b 32.

5) Maddeyi hesaba katmaksızın sadece formla tanımlamanın güçlüğünden dolayı.

mak, gereksizdir; çünkü özleri, belli bir maddede gerçekleşen belli bir form olmak olan veya belli niteliklere belli bir tarzda sahip 25 maddeler olan varlıkların olduğu şüphesizdir.(1) Genç Sokrates'in yapma alışkanlığında olduğu karşılaştırma,(2) yani hayvanın daire ile karşılaştırılması, doğru değildir; çünkü o, bizi doğrudan uzaklaştırmakta ve dairenin tunç olmaksızın olabilmesi gibi insanın da kısımları olmaksızın var olabileceğini düşündürmektedir. Oysa durum, aynı değildir: Hayvan, duyusal bir varlıktır ve onun ne hareket, ne de dolayısıyla belli bir organizasyona sahip olan kısımları olmaksızın tanımlanması mümkün değildir. Çünkü insanın gerçek 30 anlamda kısmı olan el değildir; işini yapma gücüne sahip olan eldir, yani canlı eldir. Cansız el, insanın bir parçası değildir.(3)

Matematik kavramlarda neden kısımların tanımları, kısımlar olarak bütünün tanımı içine girmezler? Örneğin neden yarım daireler, dairelerin tanımı içine girmezler? Bunun nedeni, dairenin kısımlarının, duyusal şeyler olmaları değildir; çünkü onlar, duyusal şeyler değildirler.(4) Ancak belki bunun bir önemi yoktur: Çün-

---

1) Platoncuların kendilerinin de kabul ettikleri gibi, formları kendilerinden ayrılması mümkün olmayacak bir biçimde maddeden meydana gelen şeyler varsa (evin formu, taşlar ve tahtada; heykelin formu, tunçtadır), *her şeyin* bağımsız "horista" ve "kata hauto" İdeaları olduğu görüşünü savunmak doğru değildir. (Ps.-Alek., 513, 33 vd.).

2) Genç Sokrates, Theaitetos'un çağdaşı olan bir Sokratesçi idi. Hakkında az bilgiye sahibiz. Platon tarafından *Theaitetos* (147 c) ve *Sofist*'te (218 b) zikredilir ve *Politika*'nın konuşmacılarından birisidir (257 c). St. Thomas, Ps.-Alek.'a dayanarak Genç Sokrates'in Platon'un kendisi olduğunu düşünmüştür (s. 445, not 1518). Ancak bu teşhis, savunulamaz. Ps.-Alek. bu faraziyeyi göz önüne alır (514, 4); ancak hemen arkasından reddetmek için göz önüne alır.

Genç Sokrates'in karşılaştırmasının amacı birbirinden ayrılmaz bir biçimde form ve maddeden meydana gelen özlerde, İdeaların varlığını kurtarmaktır. Bu karşılaştırma şudur: Et ve kemiklerin insanın formuna olan durumu, tuncun, dairenin formuna olan durumunun aynıdır. İnsanı, daireyi tanımladığımız gibi, maddi kısımları olmaksızın tanımlayabiliriz. Aristoteles bu karşılaştırmanın yanlış olduğunu söyleyerek cevap vermektedir (28. satır): Daire, aralarında bir fark olmaksızın, şu veya diğer bir maddede gerçekleşebilir; oysa duyusal varlık olan insan, ancak belli ve muayyen bir biçimde organize olmuş olan maddede gerçekleşebilir (Ps.-Alek., 514, 10 vd.).

3) Bkz. yukarda 10, 1035 b 24. Maddenin kendisi ancak form ve işlevle insanın parçası (el) olduğundan, madde ile form arasında çözülmez bir bağ vardır.

4) Ps.-Alek. (515, 8) ve Bonitz (341) bu paragrafın (32-1037 a 5) düşünceler zincirinde bir kopukluk meydana getirdiğini ve yerinde olmadığını düşünüyorlar. Ama bu temelsiz bir görüştür. Dairenin *duyusal* maddesinin dairenin tanımı içinde bulunmaması gerektiğini ortaya koymuş olan Aristoteles şimdi neden ötürü yarımdairelerin de dairenin tanımı içine girmediklerini kendi kendisine sormaktadır. Öte yandan cevabı aynıdır: Yarım-daireler, dairenin *akılsal* maddesidirler; akılsal madde olduklarından ötürü de tanımın dışındadırlar. O halde bir maddenin duyusal olması zorunlu değildir, onun akılsal olması yeterlidir (krş, Ross, II, 203).

35 kü duyusal olmayan varlıklarda da madde olabilir. Çünkü mahiyet ve salt form olmayan, bununla birlikte bireysel bir varlığa
1037 a sahip olan her şeyin maddesi vardır.(1) O halde yarım-daireler, genel olarak dairenin değil, yukarda dediğimiz gibi, bireysel dairelerin kısımları olacaklardır. Çünkü biri duyusal, diğeri akılsal olmak üzere iki tür madde vardır.

5 Ruhun, birinci dereceden töz olduğu,(2) bedenin madde olduğu, genel olarak insan veya genel olarak hayvanın, her biri tümel olarak ele alınan ruh ve bedenden meydana geldiği de apaçıktır ve Sokrates veya Koriskos kelimesi de, eğer Sokrates'in ruhu Sokrates diye adlandırılabilirse,(3) ikili bir anlama sahiptir (çünkü onunla bazen ruh, bazen somut bileşik varlık kastedilir). Eğer Sokrates veya Koriskos, sadece şu özel, bireysel beden ve şu özel, bireysel ruh anlamına geliyorlarsa, o zaman birey, bileşimi bakımından tümele tekabül eder.(4)

10 Bu tür tözlerin maddesi dışında başka türden bir madde var mıdır? Bu tözlerden başka bir tözün, örneğin sayıların veya benzeri bir şeyin var olup olmadığını aramamız gerekir mi? Bunu daha sonra inceleyeceğiz. Çünkü duyusal tözlerin doğasını da aslında bunun kendisi için belirlemeye çalışıyoruz. Çünkü bir anlamda, duyusal tözlerin araştırılması, doğabilimcinin, yani
15 İkinci Felsefenin işidir. Zira doğabilimcinin yalnız maddeyi değil aynı zamanda ve tercihen tanımda ifade edilen tözü incelemesi gerekir. – Tanımlara gelince, tanımda içerilmiş bulunan öğeler nasıl tanımın kısımlarıdırlar ve tanım neden dolayı bir olan bir sözdür (çünkü tanımlanan şeyin bir olduğu açıktır.
20 Ancak nesne, kısımlardan meydana geldiği halde, neden dolayı birdir?) Bunu ilerde inceleyeceğiz.

Mahiyetin ne olduğunu(5) ve hangi anlamda özü gereği var olduğunu genel ve her durumla ilgili olarak doğru olacağı bir tarzda gösterdik. Mahiyetin tanımının neden bazen tanımlanan şeyin kısımlarını içerdiğini, bazen ise içermediğini de söyledik.

---

1) "Matematiksel şeyler"in akılsal veya mantıksal bir maddesi (hyle hoete) vardır. Örneğin doğrunun maddesi sürekli olan (basık burunun maddesinin burun olması gibi), formu ise iki İdeasıdır (basık burunun formunun içbükeylik olması gibi).

2) Yani form olduğu (to eidos) (Ps.-Alek., 515, 30). Krş. *Ruh Üzerine*, II, 1 ve 2.

3) Bu nokta ile ilgili olarak bkz. Yukarda, 1036 a 16.

4) Çünkü nasıl ki insan, beden ve ruhtan meydana gelen bir bileşik varlıksa, aynı şekilde Sokrates de şu beden ve şu ruhtan meydana gelen bileşik bir varlıktır. Krş. Ps.-Alek., 516, 2-7.

5) Ayrı bir eser teşkil eden 7-9. bölümler hariç olmaz üzere 4-11. bölümlerin genel bir özeti.

Tözün tanımına, maddi kısımlar anlamında ele alınan kısımların
25 giremeyeceğini ortaya koyduk (çünkü onlar, tözün kısımları değildirler, somut bileşik varlığın kısımlarıdırlar. Somut bileşik varlığın tanımı vardır; ancak sadece bir anlamda vardır, diğer anlamda tanımı yoktur. Gerçekten somut bileşik varlığın madde[1] ile birleşmesinde tanımı yoktur; çünkü madde belirsizdir. Onu ancak insanın ruhla tanımlanmasında olduğu gibi, birinci dereceden formel tözü bakımından tanımlamak mümkündür.[2] Çünkü töz, madde ile birleşmesi bileşik töz denilen şeyi meydana getiren içkin form-
30 dur. Örneğin içbükeylik, bu tür bir formdur; çünkü ondan ve burundan, basık burun ve basık burunluluk ortaya çıkar). Nihayet mahiyetle bireysel varlığın bazı durumlarda, yani birinci dereceden tözlerde aynı şey olduklarını ortaya koyduk.[3] Örneğin birinci de-
1037 b receden bir töz olduğu takdirde eğrilikle eğriliğin mahiyeti birbirinin aynıdır (birinci dereceden tözden, bir şeyin, maddi dayanağı olan bir başka şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen tözü kastediyorum). Ancak maddi yapıda olan veya madde ile bir bileşim
5 oluşturan şeyler, mahiyetleri ile aynı şeyler değildirler. Yalnızca ilineksel anlamda birbirlerinin aynı olan Sokrates ve müzisyenlik gibi ilineksel birliklerin de durumu böyledir.

12. Bölüm < Tanımlanan Nesnenin Birliği >

Şimdi ilk olarak Analitikler'de[4] bir tarafta bıraktığımız noktalarla yetinerek tanımdan söz edelim; çünkü bu eserde ortaya koyduğumuz sorunun,[5] tözle ilgili araştırmalarımızda faydası vardır.
10 Bununla şu sorunu kastediyorum:[6] Beyanının bir tanım olduğu-

---

1) Et, kemikler, sinirler gibi bileşik varlıkta bulunan madde ile. Çünkü madde belirsizdir ve belirsiz olanın tanımı olamaz. (Ps.-Alek., 517, 4-6).

2) Birinci dereceden formel töz, daha sonra Aristoteles'in açıklayacağı gibi, bedende bulunan formdur. Örneğin Sokrates'in gerçek anlamda tanımı yoktur; ancak o, bir insan olduğu ve insanın da tanımı olduğu için, bir anlamda, Sokrates'in tanımı vardır (Krş. Ps.-Alek., 517, 6).

3) 6. Bölüm.

4) *İkinci Analitikler*, II, 3-10, 13 – Aristoteles aynı soruna H, 6'da yeniden dönecektir ve onu *Peri Hermeneias*, 5, 17 a 12'de de ortaya koymuştur.

5) *İkinci Analitikler*, II, 6, 92 a 29.

6) E. Brehier, *Hist. de la Philos.*, I, s. 195'de şöyle demektedir: "Bu çok ciddi bir sorundur; çünkü atomcuların ileri sürdükleri gibi varlığın özünün, öğelerin basit olarak yan yana konması ile mi elde edilebileceği, yoksa özün gerçek bir birliği mi olduğunu bilmek söz konusudur".

nu söylediğimiz tanımlanan varlığın birliğini nasıl açıklayabiliriz? Örneğin "iki ayaklı hayvan"ı ele alalım; çünkü insanın beyanının bu olduğunu kabul edelim. Şimdi bu varlık niçin birdir, çok değildir, yani "iki ayaklı" ve "hayvan" değildir? "İnsan" ve "beyaz" ör-
15 neğinde, bu öğelerden birinin diğerine ait olmadığı durumda çokluk, birinin diğerinin niteliği olduğu ve öznenin, yani insanın belli bir niteliğe sahip olduğu durumda birlik vardır. Çünkü bu durumda tek bir varlık elde edilir ve bu varlık "beyaz insan"dır.(1) Ancak bizi ilgilendiren örnekte tanımın öğeleri birbirinden pay almamaktadır.(2) Gerçekten cinsin, ayrımlarından pay aldığı düşünülmez; çünkü cinsi bölen ayrımlar karşıtlar olduklarından, o zaman bir aynı şeyin, aynı zamanda karşıtlardan pay alması gerekir. Cinsin
20 ayrımlardan pay aldığını kabul etsek bile,(3) yine aynı sorun ortaya çıkacaktır: Çünkü o zaman da insanın özelliğini belirten ayrımlar (yani, "yürüyen", "iki ayaklı", "kanatsız" olma), bir çokluk meydana getirecektir. Burada neden bir çokluk değil de bir birlik karşısında bulunmaktayız? Hiç kuşkusuz bunun nedeni bir aynı cinse ait olmaları değildir; çünkü böyle bir akıl yürütmeye göre, bir şeyin *bütün* niteliklerinden bir birliğin meydana gelmesi gerekir.(4)
25 Bununla birlikte tanımın içine giren her şeyin gerçekten bir olması gerekir; çünkü tanım, bir olan bir beyan, özü dile getiren bir beyandır. O halde onun bir olan bir nesnenin beyanı olması gerekir. Çünkü töz, bir olan bir şey ve bireysel bir varlıktır.(5)

---

1) Öte yandan bu, ancak ilineksel bir birliktir. Özü konu alan asıl anlamında tanımın birliği ise niteliksel, ilineksel (kata pathos) bir birlik değildir. (Krş. Askl., 425, 14 vd.). O halde bir ilk nokta açıklığa kavuşmuştur: tanımın birliği, bir niteliğin bir özneye yüklenmesinden meydana gelmez.

2) İkinci nokta: Tanımın birliği "pay alma yoluyla" (kata meteksin) ortaya çıkan bir birlik de değildir. İnsanın tanımı örneğinde "hayvan", "iki ayaklı"dan pay almaz; çünkü o zaman hayvanın, örneğin, "dörtt ayaklı"dan da pay alması gerekir. Bu ise aynı öznede aynı zamanda karşıtların gerçekleşmesi demektir ki imkansızdır (Krş. Ps.-Alek., 518, 20). Cins ve ayrımlar arasındaki ilişki hakkında bkz. B, 998 b 17 ile ilgili not.

3) Aristoteles cinsin, karşıtlar olmayan ayrımlardan (çünkü "yürüyen", "iki ayaklı" ve "kanatsız", karşıtlar değildirler) pay almasını kastediyor (Krş. Ps.-Alek., 518, 20-32). Bir öncekinden daha az problem doğuran bu durumda da varlığın neden bir olduğu, çok olmadığını açıklamak gerekir.

4) *Bütün* ayrımları ile cinsin, bir birlik teşkil etmesi gerekir ki bu imkansızdır; çünkü o zaman "her şeyin bir olduğunu" söylemek gerekir (Ps.-Alek., 519, 1). Şununla da krş. Bonitz, 343.

5) Tanımın öğeleri, bir olan bir şey olmalıdır; çünkü tanımın konusu olan tözün kendisi, bir olan bir şeydir.

O halde önce bölmelerle elde edilen tanımları incelememiz gerekir.[1] Tanımda, ilk denen cinsle, ayrımlardan başka bir şey yok-
30 tur. Alt cinsler, kendisine eklenen ayrımlarla birlikte ilk cinstir. Örneğin ilk cins, "hayvan"dır; ondan sonraki "iki ayaklı hayvan"dır; ondan sonraki "kanatsız iki ayaklı hayvandır" ve tanımın daha fazla öğesi olması durumunda bu böylece devam edip gider.
1038 a Genel olarak tanımın çok veya az öğeyi içinde bulundurmasının bir önemi yoktur; dolayısıyla onların az sayıda olması veya sadece iki tane olması da bir şey fark ettirmez. İki öğeden biri ayrım, diğeri cinstir. Örneğin "iki ayaklı hayvan"da, "hayvan" cins, diğer öğe ayrımdır.

5 Cins, kesinlikle içinde bulunan türlerden[2] ayrı olarak var olmadığına veya eğer varsa sadece onların maddeleri olarak var olduğuna göre (çünkü örneğin ses, cins ve maddedir; ayrımları kendisinden türleri, yani harfleri meydana getirir), tanımın sadece ayrımlardan hareketle meydana gelen beyan olduğu açıktır.

Fakat aynı zamanda bölmenin, ayrımın ayrımı ile devam etmesi de gerekir. Örneğin "hayvan" cinsinde bir ayrım, "ayakları
10 olan"dır. Şimdi derhal "ayakları olan hayvan" ayrımını da ayaklara sahip olması bakımından bölmemiz gerekir.[3] Dolayısıyla eğer doğru konuşmak istiyorsak, "ayakları olanın içinde bir yanda ka-

---

1) Bölme yöntemi ve en son ayrımın önemi ile ilgili olarak krş. B, 3, 998 b 13. 28.satırda vadeder gibi göründüğü şeyin ("önce") tersine olarak Aristoteles burada sadece bölmelerle (cinsin türlerine bölünmesi ile) elde edilen tanımlardan söz edecektir. Çözüm şu olacaktır: Tanımın birliği, tanımlanan nesnenin birliğinin ifadesidir. Tanımlanan nesnede madde (cins) ve form (ayrım), bir ve aynı şeydirler; çünkü birinci, ikincinin bilfiil olarak olduğu şeyin bilkuvve biçimidir ve ancak ikinci ile vardır. – Cins ve ayrımın birliği ile ilglii olarak ayrıca krş. Ps.-Alek., 520, 14-18.

2) "cinsin içinde bulunduğu türler" (tahos genous eide) deyimi (5. satır) ile ilgili olarak krş. A, 6, 987 b 8 ve Z, 4, 1030 a 12 ile ilgili notlar.

Aristoteles'in 29. satırdan itibaren tanımın birliğini göstermek üzere yaptığı akıl yürütme üç etapta gerçekleşmektedir. Birinci olarak (29-1038 a 4) Aristoteles, tanımın cins ve ayrımlardan (ister birçok, isterse tek ayrım olsun) meydana geldiğini ortaya koymaktadır. İkinci olarak (4-9) cins (ister ayrımlarından ayrı olarak var olmasın, isterse sadece onların maddesi olsun), tanımın birliğine bir engel teşkil etmez, Tanım sadece ayrımlarla meydana gelir; çünkü madde, onlarda gerçekleşir. Nihayet (9-25. satırlar) bu ayrımların kendileri, bir dizi bölmelerle, yalnız başına şeyin tüm tanımını meydana getiren en son ayrıma indirgenir. Ross'un "el çabukluğu" diye adlandırdığı (I, *Introd.*, s. CV.) bu birliğe doğru adım adım ilerleme böylece önce cinsin, ayrımnlarında ortadan kaldırılması, sonra ayrımların en son ayrımda ortadan kaldırılması ile gerçekleşmektedir.

3) Başka deyişle, onun kendi ayrımlarını göz önüne almak gerekir.

natları olan, diğer yanda kanatsız olan vardır" dememememiz gerekir; çünkü eğer bunu dersek sadece özsel ayrımları keşfetmedeki yetersizliğimizden ötürü bunu söylemiş oluruz. Sözünü ettiğimiz bölme ancak şu olacaktır: "Ayakları olanın içinde çatal tırnaklı olan ve çatal tırnaklı olmayan vardır"; çünkü ayağın ayrımları bunlardır: Çatal tırnaklılık özelliği, ayağın bir varlık tarzıdır. Ve bu sürecin böylece adım adım ayrımı olmayan türlere varıncaya kadar devam etmesi gerekir. O zaman elimizde en son ayrımların sayısınca ayak türleri olacak ve ayağı olan hayvan türleri, ayrımlarla eşit sayıda olacaktır. Eğer durum böyleyse, en son ayrım, hiç şüphesiz, şeyin özünün kendisi ve tanımı olacaktır.[1] Çünkü tanımlarda, gereksiz olduğundan, aynı şeyleri tekrarlamamak gerekir. Ancak bunun yapıldığı olur: Örneğin "ayakları olan ve iki ayaklı hayvan" dediğimizde "ayakları olan, iki ayağı olan hayvan"dan başka bir şey söylemiş olmayız. Eğer bu sonuncu öğeyi kendisine has olan bölme ile bölersek, ayrımların sayısınca tekrarlar yapmış oluruz.[2]

O halde her aşamada bir ayrımın ayrımı karşısında bulunmamıza rağmen, onların yalnızca bir tanesi, en sonuncusu, form ve öz olacaktır. Eğer bunun tersine bölmeyi, ilineksel nitelikler bakımından yaparsak, örneğin ayaklı hayvanları, siyah ve beyaz hayvanlar olarak ikiye bölersek, bu bölmede ne kadar derece varsa, o kadar ayrım olacaktır.[3] O halde tanımın, hiç olmazsa bölmenin doğru olarak yapılması durumunda, ayrımlardan veya daha doğrusu en son ayrımdan hareketle meydana gelen beyan olduğu açıktır. Eğer bu yapıda olan tanımların öğelerinin sırası değiştirilirse, örneğin insan "iki ayaklı bir ayakları olan hayvan" diye tanımlanırsa,[4] bu derhal fark edilecektir.[5] Çünkü "iki ayaklı" dedikten sonra "ayak-

---

1) "Gerçeğe tekabül eden şey, cins değildir, en son ayrım, yani kavramların bölünmesinin ulaştığı en son bölünmez öğedir. Bu öğenin veya kavramın ötesinde bilinemez olanın çokluğu, berisinde ise zihnin bir soyutlamasından ibaret olan boş tümellik bulunur" (Ch. Werner, *Arist. et ideal. Platon.*, s. 62). En son ayrımla ilgili olarak şunlarla da krş. *İkinci Analitikler*, II, 1, 96 b 12; *Hayvanların Kısımları*, I, 4, 644 a 29.

2) En son ayrım, kendisinden önce gelen bütün ayrımları gerektirdiği gibi (bundan dolayı onları beyan etmek gereksizdir: 20-21. satır) cinsi de gerektirir. Krş. Ps.-Alek., 522, 5-9.

3) Ve artık en son ayrımla yetinilemeyecektir.

4) "Ayakları olan ve iki ayaklı hayvan" yerine. Böylece "öğelerin yerini değiştirmek" (meta taksis) suretiyle "iki ayaklı", "ayakları olan"ın önüne konulmaktadır. Şimdi eğer bu son ifadede "ayakları olan"ın gereksiz olduğu açık ise, "ayakları olan"ın "iki ayaklı"nın önüne konması durumunda da onun gereksiz olduğu açık olmalıdır; çünkü özde sıra yoktur.

5) Yani en son ayrımın yeterli olduğu fark edilecektir.

ları olan" ibaresi gereksizdir. Ancak tözde sıra yoktur; çünkü nasıl onda bir öğenin önce geldiğini, diğerinin sonra geldiğini düşünebiliriz?[1] Bölme yöntemi ile ortaya çıkan tanımların doğaları hak-
35 kında bu seferlik söyleyeceğimiz şeyler bunlardır.

13. Bölüm < Tümeller, Tözler Değildirler >

1038 b Araştırma konumuza, yani töze yeniden dönelim: Nasıl ki töz, özne, mahiyet ve ikisinden meydana gelen şey anlamına gelirse, aynı zamanda tümel anlamına da gelir.[2] Bu anlamlardan ikisini, yani mahiyetle[3] özneyi[4] daha önce inceledik ve öznenin iki anlama, yani
5 niteliklerin taşıyıcısı olan bireysel varlık (örnek hayvan) veya bilfiil gerçekliğin taşıyıcısı olan madde anlamına geldiğini söyledik.[5]

Tümel de, bazı filozofların[6] düşüncesine göre, "neden" kelimesinin tam anlamında bir neden ve bir ilkedir. O halde bu konuda da tartışmaya girelim: Çünkü hangisi olursa olsun, tümel bir öğenin töz
10 olması imkânsız görünmektedir. Birinci olarak, bir bireyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait olan şeye, tümel denir. O halde tümel, neyin tözü olacaktır? Onun ya kendilerine yüklendiği bütün varlıkların tözü olması veya hiçbirinin tözü olmaması gerekir. Ne var ki onların hepsinin tözü olması mümkün değildir; eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık aynı zamanda bütün diğerleri olacaktır; çünkü tözleri bir olan, başka
15 deyişle mahiyetleri bir olan varlıklar bir ve aynı varlıktırlar.[7] Sonra

---

1) Krş. Ps.-Alek., 522, 38-523, 3. – O halde tüm bölümün sonucu şudur: Tanımın birliği, cins ve ayrımların birbirinden ayrılamazlığı ile açıklanır: Cins, ayrımların maddesi olup her ayrım da bir sonraki ayrımın maddesidir.

2) Yukarda genel planı veren 3. bölümün baş kısmı ile krş. – Cins bir tümel olduğundan, tümel hakkında söylenen her şey, cins hakkında da söylenir.

3) 4-6 ve 10-12. bölümler.

4) 3. bölüm.

5) 3, 1029 a 2.

6) Platoncuların.

7) Aristoteles'in 10-15. satırlardaki akıl yürütmesi ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 523, 32-524, 13; St. Thomas, s. 458, not 1572-1574; Robin, *la Th. Platon.*, s. 36, not 35. – Tümel, yüklemi olduğu bütün bireylerin tözü olamaz; çünkü töz, bir varlığa has olan bir şeydir ve bir başkasına ait olamaz (10. satır), Tümel, tek bir varlığın tözü de olamaz; çünkü o zaman da bütün varlıkların bir ve aynı varlık olmaları gerekir ki bu da saçmadır.

14 ve 15. satırlarda vaz edilen bireyselleştirme problemi daha önce 8, 1034 a 7'de incelendi.

töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelir.[1] Oysa tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir.

Şöyle mi denecektir? Tümel, mahiyet anlamında töz olmamakla birlikte mahiyetin içinde bulunamaz mı?[2] Örneğin genel olarak Hayvan, insanın mahiyetinin ve atın mahiyetinin bir öğesi olamaz mı? (Buna şöyle cevap vereceğiz): O zaman bu öğenin bir
20 tanımının olduğu açıktır. Öte yandan, tözün içine giren bütün öğelerin tanımlanabilir olmamalarının bir önemi yoktur: Çünkü böyle olsa bile, nasıl ki genel olarak İnsan içinde bulunduğu bireysel insanın tözü ise, genel olarak Hayvan da bir şeyin tözü olacaktır. Yani aynı sonuçlar bir kere daha kendilerini göstereceklerdir. Çünkü tümel, örneğin genel olarak Hayvan, içinde hassası olarak *bir türde bulunur gibi bulunduğu şeyin tözü olacaktır.*

Sonra bireysel bir varlığın ve bir tözün, kısımlardan meydana gelmişseler,[3] ne tözlerden, ne de bireysel bir şeyden meydana gelmemeleri, aksine sadece nitelikten[4] meydana gelmeleri, imkânsız,

---

1) Krş. *Kategoriler*, 5, 2 a 11.

2) (Bonitz ne derse desin (317), 23-29 ve 29-30. satırlardaki kanıtlamalardan ayrı olan) bu 16-23. satırlardaki kanıtlama çok güçtür. Birçok noktada Bonitz'inkinden (347-348) ayrılan Robin'in yorumu ("*La Th. Platon.*", s. 48 vd.) şudur: Platoncular "tamam" diyorlar, "tümelin, mahiyet anlâmında şeylerin tözü olmadığını kabul ediyoruz. Tümelin, şeylerin özünde bulunan bir öğe olduğu için bir töz olduğunu söylüyoruz". Aristoteles, bunun savunulamaz bir görüş olduğunu söyleyerek cevap veriyor (19. satır): Eğer örneğin genel olarak Hayvan'ın, insanın mahiyetinin bir öğesi olduğu kabul edilirse, bireyin birliği tehlikeye düşecek ve Sokrates bir tözler "yığını" olacaktır (Ps.-Alek., 524, 31). Çünkü sınırlı sayıda olmakla birlikte (zira tözün bütün öğeleri tanımlanabilir değildir; başka deyişle onların mahiyeti yoktur). Bu tümeller, birbirlerinin tözleri olacaklardır. Nasıl ki genel olarak insan, insanın tözü ise, genel olarak Hayvan, hayvanın, yani insanın tözü olan şeyin tözü olacaktır. O halde karşımızda tözlerin tözleri olacak ve genel olarak Hayvan, bizzat kendisi insanın cinsi olan hayvanın cinsi olacaktır.

Ross, II, 210: "Nasıl ki "insan", içinde bulunduğu insanın tözü ise, tümel de bir şeyin tözü olacaktır. Böylece tümelin, tikellerinin özünde *bulunan* bir töz olduğu yönündeki yeni görüş, daha önce, 9-16. satırlarda çürütülmüş olan eski görüşe, yani tümelin öz *olduğunu* söyleyen görüşe indirgenmiş olacaktır. Çünkü tümel, örneğin hayvan, şüphesiz insanın değil, kendisine has bir şey olarak içinde bulunduğu şeyin, yani tüm hayvanları içine alan sınıfın tözü olacaktır".

Robin, 48 ve 49. sayfa, not 492: "Aynı sonuçlar bir daha ortaya çıkacaktır: Çünkü nasıl ki genel olarak İnsan, Platon'a göre, içinde bulunduğu insanın tözü ise, aynı şekilde genel olarak Hayvanın tözü olduğu bir şeyin olması gerekir. Bu içinde bir hassası olarak bir türde bulunur gibi bulunduğu hayvandır. O hayvan ki bizzat kendisi de insanın tözüdür. O halde bir insanın tözünün tözü vardır ... İnsanda bulunan hayvan, insana göre cins ise de genel olarak Hayvana göre türdür".

3) Hayvan vs. gibi.

4) Yani tümelin olduğu şeyden – Bildiğimiz üzere (yukarıda 16. satır) tümel, sadece bir yük-

25 hatta saçmadır. Çünkü o zaman töz-olmayan ve nitelik, tözden ve bireysel varlıktan önce gelecektir. Bu ise imkânsızdır; çünkü ne mantık, ne zaman, ne de oluş bakımından belirlenimler tözden önce gelemezler: Aksi takdirde onların ondan bağımsız olmaları gerekir.(1) – Sonra kendisi bir töz olan Sokrates'te bir başka tözün olması ve bu tözün, böylece iki şeyin tözü olması gerekir.(2)

30 Genel olarak bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki eğer insan bir tözse ve benzeri türler tözlerse, onların tanımlarında bulunan öğelerin hiçbiri, ne herhangi bir şeyin tözüdürler, ne de türlerden ayrı olarak başka herhangi bir şeyde var olabilirler.(3) Demek istediğim örneğin özel hayvan türlerinin dışında başka bir hayvanın var olmadığı ve tanımlarda bulunan başka herhangi bir öğenin kendi başına var olmadığıdır.

Bu düşünceler, varlıklarda tümeller olarak var olan hiçbir şeyin töz olmadığını göstermektedir. Ortak yüklemlerden hiçbirinin 35 bireysel bir varlık anlamına gelmeyip sadece şeyin bir niteliği anla- 1039 a mına gelmesi de bunun diğer bir kanıtıdır. Çünkü aksi takdirde başka birçok güçlüğün yanında Üçüncü Adam sorunu ile karşı karşıya kalınır.(4)

Bu sonuç, aşağıdaki düşünceden de açığa çıkmaktadır: Bir tö- 5 zün bilfiil var olan tözlerden meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü bilfiil olarak iki olan şeyler, hiçbir zaman bilfiil tek bir şey değildirler. Onlar ancak bilkuvve olarak iki şey oldukları takdirde tek bir şey olabilirler. Örneğin bir doğrunun iki katı olan doğru, ancak bilkuvve olarak iki yarım-doğrudan meydana gelir; çünkü fiil, ayırır.(5) – O halde eğer töz birse, o kendisinde bulunan tözlerden

---

lemden ibarettir ve bir "nitelik" (poion) gibi davranır (krş. *Kategoriler*, 3 b 18). Ps.-Alek. bu pasajla ilgili olarak iki açıklama teklif etmektedir; ancak ne derse desin (525, 12), onlardan ikincisi en iyisidir (525, 9-12).

1) "O zaman onların kendi kendileriyle tözler olmaları gerekir" (Askl., 431, 20). Krş. *İkinci Analitikler*, I, 22, 83 a 21-35.

2) Hayvan, Sokrates'te töz olarak var olacaktır; böylece hayvan, Sokrates'in ve hayvanlar sınıfının tözü olacaktır ki bu da imkansızdır.

3) 30. satırdaki insandan Ps.-Alek. bireysel insanı anlamaktadır (525, 16-20). Ancak Bonitz (348) ve Ross'la birlikte (II, 211) burada tür olarak göz önüne alınan insanın kastedildiğini düşünmek metne daha uygundur (şununla da krş. *Hayvanların Kısımları*, I, 4, 644 a 23). Robin'in düşüncelerine de bkz. *La Th. Platon.*, s. 609, not 51.

4) Üçüncü Adam kanıtı ile ilgili olarak krş. A, 9, 990 b 17.

5) Bir ve aynı özne, bilkuvve olarak iki karşıttan her biridir; Ancak bilfiil olarak, mutlaka iki karşıttan biri veya diğeridir. Başka deyişle iki karşıt aynı zamanda var olamaz. Krş. Ps.–Alek., 526, 5-9. Kanıtın temeline gelince, şudur: Töz yalnızca bilkuvve değil, bilfiil olarak var olduğun-

meydana gelemez. Demokritos'un sözü bu anlamda doğrudur: O, birin ikiden veya ikinin birden çıkmasının imkânsız olduğunu söylemektedir;[1] çünkü tözleri bölünemez cisimciklerine özdeş kılmaktadır. Aynı şeyin, eğer sayı bazılarının savunduğu gibi birimlerden meydana gelen bir şeyse,[2] sayılarla ilgili olarak da geçerli olacağı açıktır. Çünkü iki olan, ya bir olan bir şey değildir veya birlik, iki olanda bilfiil bir durumda bulunmaz.[3]

Ancak sonucumuz bir sorun doğurmaktadır. Eğer tümelin bireysel bir varlığa işaret etmeyip onun belli bir niteliği anlamına gelmesinden dolayı hiçbir şey tümellerden meydana gelmezse ve eğer bir tözün, bilfiil halde bulunan tözlerden meydana gelmesi mümkün değilse, bu takdirde her tözün bölünemez olması gerekir ve dolayısıyla da hiçbir tözün tanımı olamaz.[4] Oysa herkes tarafından kabul edilen ve bizim de yukarda söylediğimiz,[5] yalnızca tözün veya hiç olmazsa esas olarak onun, bir tanımı olduğudur. Ne var ki şimdi onun bir tanımının olmaması durumu ile karşı karşıya bulunmaktayız. O halde hiçbir şeyin tanımı yok mudur? Yoksa bir anlamda tanım vardır da bir başka anlamda mı yoktur? Bu nokta ilerde aydınlanacaktır.[6]

14. Bölüm < İdealar, Tözler Değildir >

Bütün bu söylediklerimiz,[7] İdeaların bağımsız bir varlığa sahip tözler olduklarını ileri süren, bununla birlikte onları cins ve

---

dan, eğer Platoncularla birlikte, tümellerin tözler olarak türlerin veya bireylerin yapısı içine girdiklerini kabul edersek, o zaman birçok bilfiil tözün de bir olan bir tözü meydana getirebileceklerini kabul etmemiz gerekir. Fakat bu imkânsızdır; çünkü fiil, ayırır ve gerçek bir birliğin meydana gelmesine değil, sadece bir yan yana gelişe izin verir. Krş. Bonitz, 348-349.

1) Yani iki atomdan bir atomun veya bir atomdan iki atomun çıkmasının. Dolayısıyla bir atom, iki atom içeremez. – Demokritos'un bölünemez büyüklükleri, atomlardır (ta atoma): krş. *Gök Üzerine*, III, 4, 303 a 6; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 8, 325 a 35 – Bu karşılaştırmanın anlamı ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 526, 23-16.

2) Aristoteles, Mısırlılardan alınma bir geleneği izleyerek krş. Iamblikos, *In Nicomachi arithm. introd.*, ed. Pistelli, s. 10) sayının bir "birimlerin birliği" (monadon systema) olduğunu söyleyen Thales'i kastediyor.

3) Belli bir sayıda, onu meydana getiren birimler (veya sayının kısımları: 6 = 3+3 veya 2+4) bilkuvve olarak bulunurlar, bilfiil olarak bulunmazlar.

4) Çünkü bileşik olmayan tözün, tanımı yoktur; ancak sezgisel bilgisi vardır. Krş. Askl., 429, 30-31.

5) 5, 1031 a 1-14.

6) Z, 15; H, 6.

7) 12 ve 13. bölümler.

ayrımlardan meydana gelen türler[1] kılmaktan da geri kalmayan insanları hangi güçlüklerin beklediğini göstermektedir. Çünkü eğer İdealar varsa ve eğer kendinde Hayvan, kendinde İnsan ve kendinde At da mevcutsa, ya "hayvan" sayısal olarak tek ve aynı şeydir veya o her türde farklı bir şeydir. Ancak onun tanımda bir tek ve aynı şey olduğu açıktır; çünkü "hayvan" kavramı, "insan"dan "at"a geçildiğinde aynı kalır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir var-
30 lık olan kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği "hayvan" ve "iki ayaklı" da zorunlu olarak bireysel varlıklar, bağımsız varlıklar, yani tözler anlamına gelirler. O halde kendinde Hayvan da bir tözdür.

Şimdi senin kendi kendinin aynı olman gibi kendinde Hayvanın, kendinde Atın ve kendinde İnsanın bir ve aynı şey olduğunu farz edelim. Bu takdirde bir olan şey, nasıl bağımsız varlıklarda bir
1039 b olarak kalabilecektir ve yine bu durumda bu kendinde Hayvan niçin kendi kendisinden ayrı olmayacaktır?[2] Sonra eğer kendinde Hayvanın, iki ayaklı hayvanla çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse, bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu durumda bir ve bireysel olan bir aynı şeyde, aynı zamanda karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacaktır.[3] Eğer bu pay almadan vazgeçersek, hangi anlamda, "hayvan" bir ikiayaklı ve yürüyen olabilir? Belki burada iki şeyin yan yana gelmesinden,

---

1) 26. satırdaki "to eidos", idea anlamındadır (Ps.-Alek., 527, 18). Burada üst İdealarla (örneğin hayvan cinsi ideası ile), onlara tabi olan idealar (insan türü ideası) arasındaki ilişkiler söz konusudur. Platon'da türün yapısı, bireylerin yapısı gibi meydana gelir. 27. satırda Aristoteles, birinci kısmı 1039 a 33, ikinci kısmı 1039 b 7'de incelenen bir ikilemi ortaya atmaktadır.

28-33. satırlar arasındaki akıl yürütme şudur: Kendinde İnsan ile kendinde At'ın pay aldıkları cins olan kendinde Hayvan'ın tanım bakımından her iki türde aynı olduğu açıktır. O halde eğer Sokrates veya Kallias'ın kendileri gibi belli ve gerçekten bireysel bir varlık olarak bir kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği öğeler olan kendinde Hayvan ve kendinde İkiayaklı'nın da belli, bağımsız ve bireysel tözler olmaları gerekir; çünkü onların tözsel varlığını reddetmek için hiçbir neden yoktur. O halde kendinde Hayvan vardır ve o, insanın özüne ait olan basit bir ilinek olmayıp bir tözdür. Böylece Ps.-Alek. çok haklı olarak şu sonuca varıyor (527, 30-36): Eğer durum böyleyse bir töz, bilfiil ve bağımsız olarak var olan tözlerden meydana gelmiş olacaktır. Ayrıca bu durumda yalnızca İdealar İdealardan meydana gelmekle kalmayacak, İkiayaklı ve Hayvan İdeaları da kendinde İnsan İdeasından önce gelecektir. Bonitz (350) ve St. Thomas (s. 463, not 1593) ile de krş.

2) Vaz edilen bu son sorun ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 528, 2-4 – *Parmenides*, 131 b'ye de bkz. Orada da hem akıl yürütme, hem ifade aynıdır.

3) Cinsin, ayrımlardan pay almadığını biliyoruz (12, 1037 b 18); çünkü aksi takdirde bir aynı şey, aynı zamanda karşıtlardan pay almış olacaktır.

5 yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir;(1) ancak bütün bu varsayımlar aynı şekilde saçmadırlar.

O halde kendinde Hayvan'ın her türde başka olduğunu mu kabul etmek gerekir?(2) O zaman hemen hemen tözleri hayvan olan sonsuz sayıda tür var olacaktır. Çünkü İdealar kuramına göre "insan", kendi özünde "hayvan"a ilineksel anlamda sahip değildir.(3) – Sonra bu durumda kendinde Hayvan, sonsuz bir çokluk içinde kaybolacaktır. Çünkü her türde bulunan hayvan, bu türün tözü-
10 nün kendisi olacaktır; zira her tür, adını hayvandan başka bir şeyden alamaz. Eğer başka bir şeyden almış olursa, o zaman insan türünün tözü, bu başka şey olacaktır, yani bu başka şey, insanın cinsi olacaktır.(4) Ayrıca(5) <Platoncularla birlikte>, insan türünü meydana getiren bütün öğelerin İdeaları olduğu kabul edilirse, İdealar bir şeye, töz başka bir şeye ait olmayacaktır; çünkü <sistemin içinde> bu ayrılma imkânsızdır. Dolayısıyla türlerin her birinde bulunan hayvan, kendinde Hayvan olacaktır. – Sonra <her türde bulunan> bu kendinde Hayvan da, kendi payına, hangi üst tözden çıkacaktır ve bir kendinde Hayvan'dan nasıl çıkabilecektir? Eğer
15 ondan çıkmazsa, töz olan bu kendinde Hayvan'ın, kendinde Hayvan'dan ayrı olduğu halde, olduğu şey olması nasıl mümkündür?(6)

---

1) Bunlar kabul edilemez olan mekanik türden varsayımlardır (Askl., 437, 24-25).

2) İkilemin ikinci kısmı.

3) Çünkü Platonculara göre genel olarak Hayvan, bir tözdür (krş. A, 9, 990 b 27-991 a 2). Ve Ps.-Alek. şunu eklemektedir (528, 23-24): O halde, hayvan, sayı ve tür bakımından başka olduğuna göre, insanda olan hayvanın doğası ile atta olan hayvanın doğasının hangisi olduğu söylensin. Bütün bunlar saçmadır; çünkü (krş. 13, 1038 b 14) tözleri bir olan şeyler, birdir.

4) "Örnek değişmiş olacak, ancak kanıt aynı kalacaktır" (Robin, "*la Th. Platon.*", s. 45, not 44).

5) Kendinde Hayvan'ın çok olmasının bir başka nedeni. Platoncu öğretide İdea ve tözü, ayrı gerçekliklere ait olan şeyler olarak birbirinden ayırmak imkânsızdır. Dolayısıyla hayvan türlerinin her birinde töz olarak bulunan hayvan, bir kendinde Hayvan, başka deyişle bir İdea olacaktır. Krş. Bonitz, 351: İdeaların kendileri, hiyerarşik olarak daha üst idealardan meydana geldiklerinden, örneğin kendinde Hayvan İdeası, her türde tözsel olarak var olacaktır.

6) 14-16. satırlar arasındaki pasaj çok karanlıktır. Biz Bekker'in, Christ tarafından kabul edilmiş olan okuyuşunu izleyen Robin'in yorumunu (*la Th. Platon.*, s. 46, not 47) benimsiyoruz – Eğer kendinde İnsan, kendinde At farklı türlerinde çok olan kendinde Hayvandan çıkıyorlarsa, bu çok olan kendinde Hayvan da kendi payına hangi ikinci dereceden kendinde Hayvan'dan çıkacaktır? Öte yandan eğer onu bir üst kendinde Hayvan'a bağlamayı kabul etmezsek, kendinde Hayvan'ın tözlüğünü nasıl açıklayabiliriz? O halde son kelimeleri şöyle anlamak gerekir: Eğer çok olan kendinde Hayvan, bir olan bir kendinde Hayvan'dan çıkmazsa, insan, at, vs.'de töz olan bu çok olan kendinde Hayvan'ın, bir olan kendinde Hayvan'dan ayrı olması durumunda, tözsel kendinden hayvan olmasını nasıl açıklayabiliriz? (krş. Robin, *la Th. Platon.*, s. 46, not 46).

Nihayet İdeaların duyusal varlıklarla ilişkilerini göz önüne alırsak, aynı sonuçlarla, onlardan daha da tuhaf olan diğer bazıları yeniden ortaya çıkmaktadırlar. Eğer bu sonuçlar kabul edilemez iseler, bazı filozofların kastettikleri anlamda duyusal nesnelerin İdealarının var olmadığı açıktır.(1)

15. Bölüm <Birey ve dolayısıyla İdea, tanımlanamazlar>(2)

20 Töz, somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Şunu demek istiyorum ki tözün bir türü, madde ile birleşmiş formdur, diğeri ise kelimenin tam anlamında formdur.(3) Somut bileşik varlık anlamında ele alınan her töz, oluşa tabi olduğundan, yokoluşa da tabidir. Forma gelince o, bunun tersine ortadan kalkmaz; şu anlamda ki o yokoluş sürecine tabi değildir; çünkü oluşa da tabi değildir (gerçekten de olan, meydana gelen şey, evin mahiyeti değildir; filanca özel evin varlığıdır). Formun kendisi meydana 25 gelmeksizin veya yokoluşa gitmeksizin vardır veya yoktur; çünkü onun ne meydana geldiği, ne de meydana getirildiğini yukarda gösterdik.(4)

Yine bu aynı nedenden ötürü, bireysel duyusal tözlerin(5) ne tanımı, ne de kanıtlaması vardır. Çünkü bu tözlerin, maddesi vardır; maddenin doğası ise olmak veya olmamak imkânıdır ve bun- 30 dan dolayı duyusal tözler içinde bireysel olanlarının tümü, yokoluşa tabidir.(6) O halde eğer kanıtlamanın konusu zorunlu olan ise ve eğer tanım sadece bilime aitse; öte yandan nasıl ki bazen bilgi,

1) Çünkü eğer kendinde Hayvan yoksa, ne kendinde İnsan'ın, ne de, genel olarak, ideanın olmadığı açıktır.

2) Bu bölümün konusu, tanımın imkânının incelenmesidir.

3) 22. satırdaki (holos: "tam anlamında") deyimi ile ilgili olarak bkz. Bonitz, 352-353 ve Ross, II, 215. Bu kelime, aslında "haplos" ile eşanlamlıdır: Burada form olmak bakımından form kastedilmektedir (*Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 8, 326 a 28 ve H.H. Joachim'in s. 168'deki şerhi ile krş.)

4) Krş. Yukarda 8. bölüm. B 2, 1002 a 32'ye ve onunla ilgili nottaki göndermelere de bkz.

5) Onların niteliklerinin. Zorunlu oluşundan ötürü, ortadan kalkabilen varlıkları (phtarta) değil, ancak tümelleri ve ezeli-ebedi gerçeklikleri konu olarak alabilen tanımın evrenselliği ile ilgili olarak *İkinci Analitikler* I, 8 ve özellikle 75 b 24 vd. ile krş.

6) Çünkü onların maddesinin özü, olmak veya olmamak imkânıdır. Krş. Ross, I, *Introd.*, s. CVIII: "Bireyler, tanımlanamazlar; çünkü madde içerirler ve bundan dolayı yokoluşa tabidirler. Belli bir zamanda doğru olan bir tanım, bundan ötürü, doğru olmaktan çıkabilir ve dolayısıyla bilgi değil, sadece sanı olabilir".

bazen bilgisizlik olan bir bilim olamadığı gibi (çünkü bu eğretilik, oturmamışlık durumu, sadece sanının özelliğidir), aynı şekilde olduğundan başka türlü olabilen şeyin kanıtlaması ve tanımı olması da mümkün değilse (çünkü olumsal olanı ele alan, sadece sanıdır),
1040 a bireysel duyusal tözlerin ne tanımları, ne de kanıtlamaları olamayacağı açıktır. Çünkü ortadan kalkabilen varlıklar, duyumun alanından kaybolduklarında artık bilginin konusu olamazlar. Formlarının ruhta varlığını sürdürmesine karşılık bu varlıkların artık ne tanımı, ne de kanıtlaması olur.[1] Bundan dolayı bu tür tanımlarla
5 ilgili olarak bir bireyin tanımının daima gelip geçici, eğreti olduğunu ve bu tür varlıkların gerçek bir tanımının mümkün olmadığını bilmemiz gerekir.

Yine bundan dolayı, herhangi bir İdeayı tanımlamak da imkânsızdır; çünkü İdea, varlığını savunanların söyledikleri gibi, bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Oysa tanım, zorunlu olarak kelimelerden meydana gelir ve kelimeler de eğer an-
10 laşılmaz olarak kalmak istemiyorlarsa, tanımlayan kişinin uydurduğu bir şey olmamak zorundadırlar. Fakat kullanımı yerleşmiş kelimeler, işaret ettikleri bir sınıfın bütün üyelerinde ortaktırlar. O halde onların tanımlanan varlıktan başka şeyler hakkında da geçerli olmaları gerekir. Örneğin sen tanımlansan ve senin zayıf veya beyaz bir hayvan veya başka bir şey olduğun söylense, bu, bir başka varlığa da yüklenmesi mümkün bir özellik olacaktır.[2]

Eğer biri buna "çeşitli adların yalnız başlarına birçok varlığa ait olmaları, buna karşılık birlikte tek bir varlığa ait olmalarına hiçbir şey engel değildir" diye itirazda bulunursa, ona şöyle cevap

---

1) Bireysel şeyler söz konusu olduğunda, tanımı olan şeyin kendisi, kavrama ve kanıtlamaya sahip olan zihin ve ruhta olan kavram varlıklarını sürdürdükleri, unutma ortaya çıkmadığı halde kanıtlama ve tanımın artık var olmamaları mümkündür: Çünkü kavramına sahip olduğum nesne bilfiil duyum alanından kaybolur kaybolmaz, ben, kavramına sahip olduğum nesne ve bu kavramın kendisi istediğimiz kadar varlığımızı sürdürelim; unutma istediğimiz kadar ortaya çıkmasın, nesnenin var olup olmadığını artık bilmiyorumdur ve eğer nesne ortadan kalkmışsa, nesnesi olmadığı için tanım da ortadan kalkmıştır. (Krş. Ps.-Alek., 530, 35 vd. – Şunlara da başvurulabilir: Z, 10, 1036 a 6-9; *Birinci Analitikler,* II, 21, 67 a 39; *İkinci Analitikler,* I, 6, 74 b 32-39; *Topikler,* V, 3, 131 b 21-23).

2) İdealar, bireyler olduklarından, tanımlanamazdırlar. Çünkü aksi takdirde zorunlu olarak birçok birey hakkında geçerli olan ortak isimlerden vazgeçebilmek gerekir. Bu bölümün son satırları (1040 b 2) şu düşünceye bağlıdır: O halde Platoncular, güçleri yetiyorsa, bir İdeayı tanımlamaya çalışsınlar bakalım!

15 vermemiz gerekir:(1) Birinci olarak bileşik varlığın kendisi, kendisini meydana getiren iki öğeye ait olan bir yüklemdir; örneğin "ikiayaklı-hayvan", hem "hayvan" hem de "ikiayaklı"ya aittir. "Hayvan" ve "ikiayaklı"nın ezeli-ebedi varlıklar olmaları durumunda da yine zorunlu olarak aynı şey söz konusudur; çünkü onlar, hiç ol-

---

1) 14. satırdan paragrafın sonuna kadarki (27. satır) tüm akıl yürütme, son derecede incedir. Aşağıda, yorumu Bonitz'inkinden (354-355) çok daha açık olan Robin'in (*La Th. Platon.*, s. 38 vd. ve not 39) yorumuna dayanan bir açıklamasını vereceğiz ve bu açıklamada Ross'tan (II, 215-216)da yararlanacağız.

Platoncularla birlikte bireyi tanımlamak için kullanılan çeşitli özelliklerin (Hayvan, ikiayaklı) ayrı ayrı birçok varlığa, buna karşılık birlikte (Hayvan-İkiayaklı) tek bir varlığa (insan) ait olabileceğini kabul etmek imkânsızdır. Bunun iki nedeni vardır:

a) (15-22. satırlar). Bileşik bir şey (Hayvan-İkiayaklı), cins (Hayvan) ve ayrımda (İkiayaklı) ortak olan bir yüklemdir; dolayısıyla, varsayımın tersine o, tek bir şeye (İnsan) değil, iki şeye ait olacaktır. "Hayvan-İkiayaklı", "Hayvan" hakkında tümel olarak değil, sadece bazı durumlarda, "İkiayaklı" hakkında ise tümel olarak tasdik edilir; çünkü "İkiayaklılık" özelliği, bir ayrımın sadece cinsine ait olmasından dolayı (krş. *Topikler*, VI, 6, 143 a 30), yalnızca hayvanlara aittir. İdealar dünyasına geçilirse (17. satır), kendinde Hayvan ve kendinde İkiayaklı, öz bakımından kendinde İnsan'dan önce gelirler ve böylece, mükemmelliklerinden ötürü, kendinde İnsan'dan daha fazla bağımsız varlığı hak ederler. Her halükarda, ister aşkın, ister duyusal dünya söz konusu olsun, bir bileşik şeyin sadece tek bir varlığa, öğelerinin ise birçok varlığa ait olduğu söylenemez. Çünkü (18. satır), burada bilfiil varlıklar olan bileşenler (composant) karşısında bulunmaktayız ve bu bilfiil varolma, varlıktan her türlü birliği ortadan kaldırır ve ortak bir niteliğin sadece bu varlığa ait olmasına engel teşkil eder: O, ancak onun öğelerine ait olabilir. Eğer Hayvan ve İkiayaklının her ikisi de ayrı bir özne ise, bunun sonucu, insanda bir yandan Hayvan'ın, öte yandan "Hayvan-İkiayaklı" olan İkiayaklının olması olacaktır. Robin'in belirttiği gibi (a.g.e. s. 40, not 392). "İdealar bilfiil varlıklardır. Bu, söz konusu tartışmada büyük önem taşır: Çünkü ondan, ayrım ve cinsin birliğini açıklamak üzere Platoncuların, Aristoteles'in yaptığı gibi form ve maddenin birliğini yardıma çağıramayacakları ve pay alma görüşüne başvurmak zorunda oldukları sonucu çıkar" – Ross, tüm bu akıl yürütmeyi birkaç kelime ile özetlemektedir: ... Platonculara göre "hayvan", "ikiayaklı" ve "insan", bağımsız olarak var olan idealardır ve "İkiayaklı hayvan", üçüne de ayrı ayrı yüklenebilir. Dolayısıyla o, insana özel (proper) bir tanım değildir" (II, 215-216).

b) Birinciye bağlı olan ve Bonitz'in anlamakta güçlük çektiğini itiraf ettiği (355) bu ikinci kanıt, Robin'in kabul ettiği gibi (s. 42, not 39) "son derece karanlık"tır. Ps.-Alek. (533, 9 vd.) ve Askl., (443, 15)la birlikte burada duyusal şeylerin göz önüne alınmasını işin içine karıştırmaya gerek yoktur; Çünkü sadece İdeanın, kendisini meydana getiren üst ve daha önce gelen idealarla ilişkileri söz konusudur. Aristoteles'in düşüncesi şudur: Cins ve ayrımı içeren İdea, bir idealar bileşimidir. Bu İdeaların da kendi paylarına daha basit İdealardan ("hayvan" ve "ikiayaklı", "insan"dan daha fazla İdealardır), meydana gelmeleri ve bunun böylece devam etmesi gerekir. Ancak bu meydana getiren İdeaların da bir çokluk hakkında tasdik edilmeleri gerekir; çünkü aksi takdirde bireyler olarak onlar (13, 1039 a 17 ile karşılaştırın: bileşik olmayanın tanımı yoktur), tanımlanamaz, bilinemez ve kendilerinden pay alınamaz (yani bileşenleri olmayan) şeyler olacaklardır; Bu ise Platoncu İdea kavramına aykırıdır; çünkü Platon için İdea (*Devlet*, X, 596 a), ortak bir ada karşılık olandır.

mazsa, bileşik varlıktan önce gelirler ve onun kısımlarıdırlar. Ayrıca onlar bağımsız varlıklardır; zira "insan"ın kendisi, Platonculara göre bağımsız bir varlıktır; çünkü ne "hayvan", ne de "ikiayaklı" bağımsız olarak vardırlar, ya da her ikisi de bağımsız olarak vardır.
20 Eğer ne biri, ne de diğeri bağımsız olarak var değilse, cins, türlerden ayrı olarak var olmayacaktır. Eğer cins, türlerden ayrı olarak varsa, o zaman ayrım da öyle olacaktır. İkinci olarak[1] "hayvan" ve "ikiayaklı", öz bakımdan, "ikiayaklı-hayvan"dan önce gelirler ve bileşik varlıktan önce gelen, bileşik varlığın ortadan kalkması ile ortadan kalkmaz. Sonra eğer İdealar, İdealardan meydana gelmekteyseler – ki öyle olmaları da gerekir; çünkü öğeler kendilerinden meydana gelen bileşik varlıklardan daha basittirler – ideaları meydana getiren bu ideaların, örneğin "Hayvan" ve "İkiayaklı"nın, bir-
25 çok varlık hakkında tasdik edilmeleri gerekecektir; çünkü aksi takdirde onlar nasıl bilinebileceklerdir? Zira bu takdirde ortada tek bir bireyden fazlası hakkında tasdik edilmesi imkânsız olan bir İdea olacaktır. Bu ise, mümkün görünmemektedir; çünkü sistemde her İdea kendisinden pay alınabilir bir şeydir.

O halde yukarda dediğimiz gibi,[2] ezeli-ebedi varlıklar, özellikle Güneş ve Ay gibi biricik varlıklar söz konusu olduğunda, bireysel varlıkları tanımlamanın imkânsızlığı gözden kaçmaktadır:[3] Çünkü sadece ortadan kalkmaları, Güneş'in var olmasına engel ol-
30 mayacak özellikleri,[4] örneğin "dünyanın etrafında dönme" veya "geceleri görünmeme"yi eklemek, bir hata değildir (zira bu görüşten, Güneş'in durduğu veya her zaman parıldadığı[5] takdirde, artık güneş olmayacağı sonucu çıkar ki bu saçmadır; çünkü Güneş,

---

1) Hayvan ve İkiayaklı'nın, İkiayaklı-Hayvan'dan daha büyük hakla bağımsız özneler olmaları gerektiğini gösteren ikinci kanıt.

2) Yukarda 17. satıra imâ.

3) Onları diğer diğer duyusal bireylerden ayıran ortadan kalkmazlık niteliklerinden ötürü o gözden kaçmaktadır – Bu pasajda Aristoteles, bireylerin tanımının [türlerinin biricik örnekleri (monakha) bile söz konusu olsa], her zaman için bir yanılgı olduğunu ortaya koymaktadır: O, ya fazlalıktan (tanımlanan şeye ilineksel niteliklerin, örneğin Güneş'le ilgili olarak "geceleri görünmeme"nin yüklenmesinden) veya bu varlıklara yüklenen niteliklerin, bir bireyi tanımlamak söz konusu olduğu halde kullanılan kelimelerin doğasının kendisinden ötürü, başka varlıklara da uygun düşmesinden doğmaktadır. Gizil sonuç: Birey, dolayısıyla İdea (çünkü tüm Z kitabının konusunu Aristoteles'in Platon'a karşı yürüttüğü polemik teşkil etmektedir), tanımlanamaz (Bu pasajla ilgili olarak krş. Robin, *Aristote*, s. 114-115).

4) O halde tanıma tamamen yabancı olan salt ilinekleri.

5) Geceleri de.

belli bir töz anlamına gelir;[1] aynı zamanda bir başka özneye uygun düşmesi mümkün olan nitelikleri zikretmek de bir hatadır. Örneğin bu niteliklere sahip olan bir başka varlık varlığa gelirse, o, hiç şüphesiz bir Güneş olacak ve dolayısıyla ortak bir tanım var olacaktır, oysa Güneş'in, Kleon ve Sokrates gibi bir birey olduğu farz edilmişti. – Nihayet İdeaları kabul edenlerin hiçbiri niçin herhangi bir İdeanın tanımını vermemektedirler?[2] Onu yapmaya çalıştıkları takdirde söylediğimiz şeyin doğru olduğu anlaşılacaktır.[3]

1040 b

---

1) Ve tanım, sadece bir tözün tanımıdır; oysa geceleri görünmeme bir ilinektir (Ps.-Alek., 543, 3).

2) Ps.-Alek. şöyle diyor: "Çünkü onların kendileri de bireylerin tanımı olmadığına kanidirler", (534, 18).

3) Tüm bu bölümün genel sonucu, o halde, bilimin alanı dışında kalan bireyin tanımının imkansızlığıdır; hiçbir hayvan, tanımlanamaz (*Omne animal ineffabile*). Birey, sonsuz olan içleminden ötürü tanımlanamaz. O, bilimin konusu değildir ve olamaz da. Çünkü her türlü akılsallık ve belirlenime yabancı olan bir madde içerir. Tümeller değil, gerçek bireyler olacak en son türlerin araştırılmasının bilim adamına hiçbir yararı yoktur.

Ancak o zaman bir sorun ortaya çıkmaktadır: Eğer bir taraftan birey, birinci dereceden töz olarak yegane gerçek olan şeyse ve eğer, öbür yandan, bireyin değil sadece tümelin, her türlü tözsel varlıktan yoksun olan tümelin kanıtlamacı (demonstrative) bilime varsa, mantık ile ontoloji, bilgi teorisi ile varlık teorisi, bilimle gerçek arasında kökten bir ayrılık ortaya çıkacaktır: Varlık, bireyseldir; bilim ise tümeli konu alır. *Existentia est singularium, scientia est de universabibilus.* O halde bilimin konusunun var-olmayan olduğunu söylememiz mi gerekecektir?

Güçlük, Aristoteles'in keskin kavrayışından kaçmamıştır ve o, bu güçlüğü tümeli konu alan bilkuvve bilimle, konusu birey olan bilfiil bilim arasında ayrım yaptığı M kitabı, 10, 1087 a 10'da çözmeye çalışmıştır. Buna göre görme, doğrudan doğruya belli bir rengi görür; çünkü bu renk *bir* renktir. Yine böylece gramercinin zihninde bir yeti olarak göz önüne alınan gramer bilimi, genel olarak alfanın, bilfiil olarak göz önüne alındığı takdirde ise belli bir alfanın bilimidir (1087 a 19-21): Bilfiil gramer bilimi, dilin genel kanunlarını kavramak ve onları düşüncede birbiriyle birleştirmekle yetinmez; belli, özel bir sorunu yorumlamaya ve çözmeye çalışır. Böylece tümelin, içine aldığı bireysel örneklerden ayrı olarak var olmamasından dolayı, gerçek kurtarılmış olur. Tümel, Ross'un mutlu deyimi ile "bir bireyler tümeli"dir. Tek kelime ile bilfiil bilim, ancak bilfiil gerçekliğin, yani gerçek olan tek şey olan bireyin bilimi olabilir. – Bu cevapla sorun tamamen ortadan kalkmamaktadır: Bilfiil bilimin konusu bireylerse de onlar, bilim tarafından öyle olmaları bakımından, yani bireysel gerçekliklerinde incelenmezler ve bundan dolayı da onların, bilimin alanı dışında kaldıkları iddiası doğruluğunu korur. M kitabının adı geçen pasajının "Aristotelesçiliğin ana düşüncesi"ni içerdiğini düşünen E. Boutroux ne derse desin (*Etudes d'Hist. de la Phil.*, s. 131-133), tek başına kalan bu pasajı, Aristoteles'in derin düşüncesini dile getirmeyen (krş. Bonitz, 569) "basit bir polemik unsuru" olarak görmede görüş birliği mevcuttur (Robin, *Aristote, la Penseé Hell.*, s. 520).

Bir diğer çözüm, bilgide birçok tarzı ayırdetmeden ibarettir; buna göre Sokrates ve Kallias gibi duyusal bireyler, duyusal bir sezgi olan algı (aisthesis) ile kavranırlar. Salt formlar (hiç olmazsa duyusal maddeden arınmış olan formlar) olan akılsal bireyler ise (şu daire, şu küre), entellektüel bir sezgi ile, bir "noesis"le kavranırlar. Bu sezgi, bilimden üstün, doğrudan ve somut bir bilgi tarzıdır ve ilkelerin, basit şeylerin bilgisi de bu bilginin alanına aittir (krş. Z, 10, 1036 a 2-

8; H, 10, 1051 b 17-33). Nihayet tümel tanımlardan hareket ederek aynı şekilde tümel sonuçlara varan kanıtlama yöntemi, sadece bilime aittir.

Bu açıklama kabul edilebilir ve çok sayıda pasaja dayanmaktadır. Bununla birlikte Aristotelesçiliğin temel tezlerinden biri olan türsel formun bireyden ayrılamazlığının, duyumla bilim, tikel ile tümel arasında kökten bir ayrıma engel teşkil ettiğini ve ontolojiyi mantığın karşısına yerleştiren ve birbiri ardından incelenmeleri uygun olacak olan iki karşıt tavrı belli bir ölçüde birbirine yaklaştırdığını belirtmek doğru olacaktır:

I) Sadece birey gerçektir ve o, duyumla algılanır. Şüphesiz bu doğrudur; ancak Aristoteles, bireyden neyi anlamaktadır? Duyumun konusu, bizzat kendisi bakımından tikel değildir. Benim algıladığım, Kallias değildir, Kallias'ta bulunan insandır (krş. *İkinci Analitikler*, I, 31, 87 b 30; *Ruh Üzerine*, II, 12, 424 a 23). O, bir "şöyle bir şey"dir, "niteliğe sahip olan şey"dir, (toionde), "quale quid sit"tir; bir "şu şey" (tode ti), "hoc aliquid" değildir. Duyumun kendisi bireyden, özellikle canlı bireyden, onun temsil ettiği tipin aynı olan ve bağımsız olarak var olmayan genel kavramı soyutlar. Nasıl ki balmumu yüzükten, onun kendisinden yapılmış olduğu maden ne olursa olsun sadece biçimini alırsa, duyum da tikel nesnenin maddesi değil, sadece fiilini alır. Tek kelime ile gerçek töz, Aristoteles'in bireyin kendisi gibi "birinci dereceden töz" diye adlandırmakta tereddüt etmediği öz, formdur. Çünkü bildiğimiz gibi, içinde bulunduğu bireysel varlığın tüm gerçekliğini meydana getiren şey öz, formdur. O halde duyumun kendisi, konusunun birey değil, somut olana bağlı olan türsel form, tek kelime ile onun fiili olmasından ötürü, bilginin bir başlangıcı olarak ortaya çıkar. "Töz" (ousia), sadece birey değildir, aynı zamanda Aristoteles'in "ikinci dereceden töz" diye adlandırdığı (*Kategoriler*, 5), verilmiş olan bir sınıfta ortak olan öğedir.

II) Sadece tümelin bilimi vardır; Evet ama tümel nedir? Türsel form, Platoncu soyut kavram anlamında bir tümel midir? Hayır, öyle görünmemektedir. Aristoteles, cinsin varlığına itiraz etmekle birlikte türün varlığını kabul etmektedir ve canlı varlıkların özünün kendisini teşkil eden şey, töz olma niteliğinin esas olarak kendilerine ait olduğu, bireylerin hemen üstünde olan en son türdür. O, bu niteliğiyle, yani tür olarak bilimin biricik ve birincil konusudur. Aristotelesçiliğin zihniyetinin maddeden ziyade form aracılığıyla bir bireyselleştirme anlayışına yönelik olduğunu ve aynı tür içinde bir bireyin diğerinden form bakımından ayrıldığını biliyoruz (krş. yukarda 7, 1032 b 1; 8, 1034 b 7 ve notlarımızda bulunan göndermeler). O halde bilim, formun bu çok sınırlı genelliği sayesinde mümkün olduğu ölçüde bireye yakın bir bilgiye ulaşmaktadır. Öte yandan bilimin gerçek konusu, genel olan değildir, zorunlu olandır ve eğer o aynı zamanda genelse, bunun nedeni zorunluluğun genelliği içermesidir (Rodier, *Quelques Remarques sur le Concept. Arist. de la Substance*, "Etudes de Philos gr.", 173). Tümel (katholou), (Platon'un "bütünle ilgili olan" "kata pantos"u), "zorunlu olan"a, (kata hauto), dayanır. Tümel kavram içinde bulunan bireylerin sayısının önemi yoktur. Bu sayı birden sonsuza kadar değişebilir. Kavramın genelliği, sınırsız bir kapsam imkânından başka bir şey değildir ve mutlak bir tarzda tekil olana karşıt değildir. Tümellik, zorunluluğun ilineksel bir sonucundan, Hamelin'in mutlu deyimi ile "onun deneysel karşılığı"ndan (*Essai*, s. 13) başka bir şey değildir. Başka deyişle kapsam, özün bir işaretidir ve onu gerektirir ve tanım gerçekte içlemle yapılır. Eğer bireyin bilimi yoksa, bu birey olduğu için değildir, olumsallıkla dolu olduğu içindir ve onda bulunan madde, akılsallığına karşı çıkan bu her biçime girebilen belirsizlik ilkesidir. Bu olumsallık kaybolsun, bireyin kendisi, birey olma özelliğini kaybetmeksizin gerçek bir tanımın konusunu teşkil edebilecektir. Nitekim ayüstü alemi ile ilgili olarak meydana gelen, budur. Örneğin yıldızlar, Ay, Güneş ve en yüksek töz, bireyler oldukları halde, bilimin konusudurlar ve onların özlerine dayanan tanımları, bir ikinci veya üçüncü güneşin varlığını öğrenmiş olsak da değişmeyecektir. Aynı şekilde sadece tek bir insanın var olduğunu farz etsek bile, insanın tanımı aynı kalacaktır; çünkü insan, tanımının birçok şeyle ilgili olarak doğru olmasından dolayı değil, belli bir doğaya sahip olmasından dolayı ne ise o şeydir. Öte yandan bilimsel bilginin konusu, zorunlu olarak cinse dayanan tümel değildir.

16. Bölüm <Duyusal Şeylerin Kısımları, Bir olan ve Varlık, Tözler Değildirler>(1)

5 Tözler oldukları düşünülen şeyler arasında da çoğunluğunun sadece güçler oldukları açıktır.(2) Hayvanların kısımları böyledir

---

Çünkü Γ kitabının varlık olmak bakımından bir varlık biliminin gerçekliği sorununu ortaya koyan ikinci bölümü bize kendisine has bir konusu olan ayrı bir bilimi kurmak için benzerliğe dayanan tümelliğin yeterli olduğunu öğretmişti. Aynı cinse ait olmaksızın, kesişme noktaları olarak bir asli benzerliğe dayanan (*analogume princeps*) şeyler, aynı bilimin alanına girerler. Böylece Tıp, sağlıkla ilgili olan her şeyle meşgul olur ve yine böylece bir cinsten diğerine özelleşen aksiyomlar, bu özelleşmenin değiştirmediği doğa ortaklıklarından, kendilerini bir aynı bilimin konusu kılan bir tümellik çıkarırlar. O halde kesin olarak bilimin konusunun her zaman asıl anlamında tümeller olduğu söylenemez. O, cinslerdeki kaplamsal öğe olarak cinslerden vazgeçer. Nihayet çıkarsamacı akıl yürütmenin tüm durumlarda kavramsal olmadığını unutmamak gerekir. Kıyasın ilk iki şekli içinde yer alan birçok kip (Darii, Ferio-Festino, Baroca) ve üçüncü şeklin bütün kipleri, öncüllerin birinde beyan edilmiş olan genel bir önermenin altına konmuş, olumlu tikel sonuçları meydana getirirler.

Bu düşünceler, özü gerçeklikten ayıran boşluğu büyük ölçüde doldurucu ve kanıtlayıcı bilimin alanını en alt genelliğin en uç sınırlarına kadar genişletici niteliktedirler. Ancak en alt türlere karşı gösterdiği özel ilgisinden dolayı Aristotelesçi bilim soyut ve gerçeklikten yoksun kavramlar hakkında geçerli olduğu eleştirisini üzerine çekmezse de, onun bireyi yakalamadığı bir gerçek olarak kalır ve kökten olumsallığından dolayı bilimin anlaşılabilirlik koşullarının dışında kalan birey, sonuç olarak, ne bilinebilir, ne de gerçektir. A. Rivaud'nun mükemmel bir biçimde dediği gibi (*Les grand courants de la penseé antique*, s. 129) "Aristoteles için bilmek, türü ve onun özelliklerini bilmek ve bireyde bu özellikleri görmektir. Netice olarak bilim, bir sınıflandırmadan ibarettir". O halde bireyle ilgili olarak hiçbir doğrudan bilgiye sahip değiliz ve onu açıklanamaz bir olay verisi, kendisini ne kadar belirli farz edersek edelim, "materia signata"nın bünyesinde en alt türün özelliklerini taşıyan salt kap olarak kabul etmek zorundayız. Tanımlanamazlığının sonucu olarak bireyin bu feda edilmesi, bir yandan herkesin kabul ettiği üzere insan ruhunun kişisel ölümsüzlüğünün Aristoteles tarafından reddedilmesi, öte yandan ve özellikle her türlü yaratım ve inayet anlayışının yokluğunun (krş. Λ, 9), bireysel varlığı her türlü varlık ve anlaşılabilirliğin kaynağına bağlamaya bir engel teşkil etmesi ile daha da çaresiz bir hal almaktadır. Eğer Tanrı, dünyayı bilmiyorsa (ki bunun O'nun mükemmelliğinin ve özü bakımından değişmezliğinin koşulu olduğunu göreceğiz), eğer onu yaratmamışsa, bireyin bağımsız olarak var olmadığı açıktır.

Aristotelesçi bilimin bu çok belirgin özelliğine, ondan çıkmış olan ve ancak genel olanın ve kavramın alanında rahatlıkla hareket eden çağdaş bilimde de rastlanmaktadır. Onun olağanüstü verimliliği, bireyin kanıtlayıcı bir bilimini teşkil etmek üzere organik ve ruhsal olanın alanına girilir girilmez azalmakta, hatta ortadan kalkar görünmektedir. Fikirler tarihi, Bergson'un sezgici teşebbüsünü kavramsal bilimin bu yetersizliğine bir çare bulmak amacıyla yapılmış en ilginç bir çaba olarak kaydedecektir.

Aristotelesçiliğin bu ana sorunu hakkında şunlara başvurmak yararlı olacaktır: Ch. Werner, *Arist. et l'ideal. Platon.*, s. 67 ve sonrası; *La Philos. gr.*, s. 143; Ross, I, *Introd.*, s. CVIII-CX.

1) 16. Bölüm, eleştirisini yeniden ele aldığı 2. bölümün devamıdır.

2) Askl., (444, 8 ve 445, 31) bu pasajı, Aristoteles'in bir tözün bilfiil tözlerden meydana gelmesinin imkânsız olduğunu söylediği 13, 1039 a 3 ve devamına bağlamaktadır. Ps.-Alek., 534, 23-25'le de krş.

(çünkü onların hiçbiri ayrı başına var değildir; Ayrı olsalar bile bu takdirde onların hepsi ancak madde olarak vardır).[1] Toprak, Hava ve Ateş de böyledir. Çünkü bu öğeler veya kısımların hiçbiri bir birlik değildir; tersine onlar işleninceye ve bir olan bir şey oluşturuncaya kadar salt bir yığından ibarettirler. Hayvanların eklemle-
10 rinde bulunan bir şeyden hareketle hareket ilkelerine sahip olmalarına bakarak – ki bu onların bazısının bölündükten sonra yaşamalarını açıklar[2] – canlı varlıkların[3] kısımları ile ruhun bu kısımlara tekabül eden kısımlarının hem bilkuvve, hem de bilfiil var olduklarını düşünmek eğiliminde olabiliriz. Ancak bu durumda dahi bütün bu kısımlar, birlik ve süreklilikleriṅin doğanın eseri olması, zorlamanın veya kusurlu bir doğal birleşmenin[4] eseri olmaması
15 şartıyla (çünkü bu bir doğuştan anormallikten başka bir şey değildir) ancak bilkuvve var olacaklardır.

Bir olan, Varlık'la aynı anlamlara geldiğine,[5] bir olan şeyin tözünün kendisi bir olduğuna ve tözleri sayısal bakımdan bir olan şeyler, sayısal bakımdan bir olduklarına göre, ne Bir olan, ne de Varlık'ın, şeylerin tözü olamayacakları açıktır.[6] Bu bakımdan onların durumu, genel olarak Öğe ve genel olarak İlke'nin durumu-
20 nun aynıdır:[7] Daha fazla bilinebilir bir gerçekliğe erişmek amacıyla "hangi ilke" diye sorarız. Bu kavramlar içinde Varlık ve Bir

---

1) Örneğin el, vücudun bütününden ayrı olarak var değildir; o, bir töz değildir, tözün maddesidir. Vücuttan ayrıldığında o artık sadece bir aynı doğada olan parçalar (homoimere) (kemikler, sinirler) yığınıdır.

2) Krş. *Ruh Üzerine*, I, 4, 409 a 9 ve Rodier'in notu: *Traité de l'Âme*, II, s. 141; III, 433 b 19-237 ve Rodier'nin notu: s. 547.

3) Ps.-Alek. "sadece bazı canlıların" diyerek bunu açıklığa kavuşturmaktadır: 535, 28.

4) "Symphysis" kelimesi (15. satır) burada Ross tarafından işaret edilen (II, 220) özel bir anlam kazanmaktadır (bkz. Δ, 4, 1014 b 26 ile ilgili not). Aristoteles'in *Hayvanların Oluşumu*, IV, 773 a 4 ve devamında verdiği örneklerle de (Siyamlı ikizler) karşılaştırın. St. Thomas, s. 473, not 1636 ile de krş.

16. satırdaki "perosis" ile ilgili olarak yukarda 9, 1034 b 4'de "peroma" hakkında söylediğimiz şeylere bakınız. Bu terim doğaya aykırı olan "ou kata physin" ile eşanlamlıdır. (Ps.-Alek., 536, 5)

5) Krş. Γ, 2, 1003 b 22 vd.

6) Eğer Bir olan ve Varlık, şeylerin tözünün kendisi olurlarsa, her şey bir olacaktır.

7) Örneğin öğe ("stoikheion") kelimesi, Ateş hakkında tasdik edilir (çünkü Ateş'in bir ilke olduğunu söyleriz) ve şüphesiz Ateş'in tözünün kendisinin bir ilke olmak olduğu söylenemez. Gerçekten Ateş'in tözü sıcak ve kuru olandır. Oysa ilke ve öğe ancak yüklemler ve Ateş'le ilgili olarak söylenen isimlerdir. Bir ve Varlık'ta da aynı durum söz konusudur. Bunlar da şeylerin kendilerinin tözü ve doğası olmayıp sadece onlarla ilgili basit isimlerdir.

olan, İlke, Öğe ve Neden'den daha gerçek anlamda tözdürler. Ancak gene de, varlıklarda ortak olan hiçbir şeyin töz olmamasından dolayı, tözler değildirler; çünkü töz ancak kendi kendisine ve ken-
25 disine sahip olan, tözü olduğu şeye aittir. Sonra bir olan, aynı zamanda birçok yerde olmaz; oysa ortak olan[1] aynı zamanda birçok yerde bulunur. Dolayısıyla hiçbir tümelin bireyler dışında ve ayrı başına var olmadığı açıktır.

Bununla birlikte İdeaların varlığını savunanlar, bir anlamda, yani İdeaların bireylerden ayrı olarak var olduklarını kabul etmekte haklıdırlar; çünkü onlar İdeaları tözler olarak ele almaktadırlar. Ancak bir başka anlamda, yani İdeayı bir çokluğun birliği olarak
30 ele almakta haksızdırlar.[2] Onların yanlışı, bu tür tözlerin, yani bireysel ve duyusal tözlerden ayrı olarak var olan ezeli-ebedi tözlerin doğasının ne olduğunu açıklamaktan aciz olmalarında yatmaktadır. Bundan dolayı onlar bu İdeaları tür bakımından, yokoluşa tabi olan varlıklarla aynı kılmaktadırlar (çünkü bizim bildiğimiz, bu ikinci tür tözlerdir): Kendinde İnsan ve kendinde At, duyusal insanlar ve duyusal atların aynıdırlar. Ancak onlar bunlara sadece "kendinde" kelimesini eklemişlerdir.[3] Bununla birlikte kendileri-
1041 a ni görmemiş olsaydık dahi yıldızlar, herhalde bildiğimiz tözlerden farklı ezeli-ebedi tözler olacaklardı. O halde üzerinde konuştuğumuz konuda da hangi duyusal-üstü tözlerin var olduğunu bilmesek de hiç olmazsa onların var olduklarını kabul etmemiz zorunludur.[4]

O halde böylece[5] hiçbir tümelin töz olmadığı ve bundan başka, tözlerden[6] meydana gelen hiçbir tözün var olmadığını açıklığa
5 kavuşturmuş olduk.

---

1) Varlık ile Bir olanın durumu budur.

2) Platoncular İdeaların bağımsız varlıklarını ileri sürmekte haklıdırlar; çünkü her töz, bağımsız olarak vardır. Ancak onlar İdeaları bir çokluğun birliği olarak ele almakta haksızdırlar: çünkü töz hiçbir zaman bir çoklukla ilgili olarak kullanılmaz.

3) Buna paralel pasajlar için bkz. *Nikh. Ahlakı*, I, 6, 1096 a 34-1096 b 3; *Eud. Ahlakı*, I, 8, 1218 a 10.

4) Aristoteles, bilinemez duyusal-üstü tözlerin var olduğu kabul edilse bile, Platoncuların İdeaları farz etmek ve onların doğalarını duyusal şeyler örneğine bakarak tasavvur etmek hakkına sahip olmadıklarını söylemek istemektedir. Krş. Ps.-Alek., 538, 6-8.

5) 13-16. bölümlerin sonucu.

6) Bilfiil tözlerden.

17. Bölüm <Töz, formdur>

Bir kez daha, bir başka ilkeye dayanarak, tözün doğasını, başka deyişle onun ne tür bir şey olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.(1) Çünkü belki bu yolda, duyusal tözlerden ayrı olarak var olan tözü de biraz aydınlığa kavuşturmak imkânına sahip olacağız. Töz, bir ilke ve bir nedendir: Hareket noktamız bu olmalıdır. Şimdi "niçin"i sormak, her zaman, bir niteliğin niçin bir özneye ait olduğunu sormak demektir. Çünkü müzisyen insanın niçin
10 müzisyen insan olduğunu araştırmak, ya biraz önce dediğimiz gibi, insanın niçin müzisyen olduğunu araştırmak veya bundan başka bir şeyi araştırmaktır.(2) Bir şeyin niçin kendisi olduğunu araştırmak,
15 hiçbir şeyi araştırmamaktır (çünkü "niçin" diye sormadan önce, olayın veya şeyin varlığının, örneğin ayın bir tutulmaya maruz kaldığı-

---

1) Önceki bölümlerde töz olma iddiasında olan her şeyi bertaraf ettikten sonra Aristoteles, bir başka hareket noktasına dayanarak, form olduğunu ortaya koymak üzere tözün doğası sorununu yeniden ele almaktadır.

Bu hareket noktası, neden kavramı olacaktır. Çünkü biz tözün, bir şeyi o şey yapan bir neden olduğunu biliyoruz (A, 3, baş kısım). O, niçin sorusuna cevap verir. Şimdi A'nın niçin A olduğunu sormayız; çünkü bu saçmadır (14-15. satır). Bizim sorduğumuz, örneğin göğün neden gürlediğidir (24. satır), başka deyişle bulutlarda neden belli bir gürültünün meydana geldiğidir (25. satır), başka deyişle bulutlarda neden belli bir gürültünün meydana geldiğidir (25. satır). Bu durumda biz fail nedeni aramaktayızdır. Tuğla ve taşların neden bir evi meydana getirdiklerini de sorarız (25. satır) ve o zaman da araştırma konumuz, ereksel nedendir. Bu bakımdan doğal varlık ve olaylarla, yapma şeyler arasında var olan farklılık gözden kaçmamaktadır. Ancak her iki durumda da genel açıklama ilkesi, bazen fail, bazen ereksel neden olarak göz önüne alınan form veya özdür. Bununla birlikte Aristoteles analizini daha ileriye götürmektedir: Şu kemikler, sinirler ve et yığınını biçimlendiren ve onları bir insan, Sokrates veya Kallias kılan şeyin insan formu olduğunu söylemek, şüphesiz geçerli, ancak bir tür statik ve eğreti bir açıklama vermektir. Düşünce, yapıyı işlevle açıklayarak (çünkü form, varlığı işlevini yerine getirmeye muktedir kılan şeydir) ve örneğin filanca et, kemik ve sinirlerin, insanın ereği olan şeyi, yani zihinsel ve ahlaksal etkinliğini gerçekleştirecek bir biçimde organize olduklarından dolayı bir insanı meydana getirdiklerini belirterek, gerçek bir ilerleme gösterir. Böylece *Aristoteles'in zihninde ereksel neden, formel* neden ve özle, hatta belli bir ölçüde fail nedenle karışmaya doğru gider: Çünkü Aristoteles'in kendisinden alınmış bir örnekle belirtmemiz gerekirse (*İkinci Analitikler*, II, 11, 94 b 27-31), eğer ışık lambadan geçmekteyse bu, bizim düşmemize engel olmak içindir (ereksel neden); ancak aynı zamanda bunun nedeni ışığın parçacıklarının, kendilerinden daha geniş olan deliklerin içinden geçmek zorunda olmalarıdır (fail neden). Formun bu dinamik özelliği için H, 2, 3 ve 4'e ve yukarda Z, 7, 1032 b 21 ve devamına da başvurulabilir. *Hayvanların Kısımları*, I, 1, 640 b 20 ve 35'le de krş.

2) Örneğin müzisyen insanın niçin müzisyen olduğunu. Bu ise birazdan göreceğimiz gibi tamamen anlamsız bir sorudur.

nın bilinmesi gerekir.[1] Ancak bir varlığın kendi kendisi olması, "insan, niçin insandır" veya "müzisyen niçin müzisyendir" türünden her soruya cevap olarak verilebilecek tek açıklama, tek nedendir; meğer ki insan her varlığın kendi kendisinden ayrılamaz olmasını bir neden, bir açıklama olarak vermeyi tercih etmiş olmasın.[2] Ancak bu, onun birliğini tasdik etmekten başka bir şey değildir ve kısalığından dolayı, bu tür her şey için geçerli olan genel bir cevaptır): Sorulması doğru olan soru, insanın niçin filanca yapıda bir
20 hayvan olduğu sorusudur. Bu durumda şüphesiz bir insanın neden bir insan olduğu araştırılmamaktadır; bir şeyin niçin başka herhangi bir şeye ait olduğu araştırılmaktadır.[3] Ancak sözü edilen şeyin, özneye ait olduğunun açık bir şey olması gerekir; çünkü aksi takdirde araştırmanın konusu yoktur.[4] Örneğin "gök, niçin gürler?" diye sormak, "bulutlarda niçin bir gürültü ortaya çıkar?" diye sor-
25 makla aynı şeydir. Çünkü böylece araştırılan şey, filanca şeylerin, örneğin tuğlalar ve taşların niçin bir ev olduğunu sormakta olduğu gibi, niçin filanca şeyin bir diğer şeye yüklendiğidir. O halde burada aranan şeyin, neden olduğu açıktır.[5] Şimdi neden, mantıksal bakımdan özdür; Öz de bazı durumlarda ereksel nedendir. Nitekim ev ve yatakla ilgili olarak o, ereksel nedendir. Diğer durumlarda ise öz, ilk hareket ettiricidir;[6] çünkü ilk hareket ettirici de bir
30 nedendir. Yalnız fail nedeni sadece oluş ve yokoluş söz konusu olduğu durumda araştırdığımız halde, diğer nedeni Varlık söz konusu olduğunda da ararız.[7]

---

1) Bir şeyin mahiyeti (quid sit) araştırılmadan önce varlığının (esse) tesis edilmesi gerekir. "Gök gürültüsü bulutlardaki bir gürültüdür"; "ay tutulması, ayın kısmi bir karanlıklığıdır" türünden önermeler doğrudan doğruya bilinirler ve bir kanıtlamanın konusu değildirler. Onlar normal yapıda olan her zihne kendilerini kabul ettirirler. Olayların var olduğunu ve onların hiç olmazsa kısmen doğalarını bilmek gerekir (krş. *İkinci Analitikler*, II, 8).

2) Bu ise bir şeyin kendi kendisi olduğunu söylemekle aynı şeydir. Aristoteles buna bu cevabın herşey hakkında geçerli olması anlamında genel olduğundan dolayı yetersiz olduğunu eklemektedir (19. satır). Oysa bizim sorduğumuz, özel ve belli bir tarzda, insanın niçin insan olduğudur.

3) Örneğin beyaz ve ikiayaklı, insandan farklı oldukları halde niçin insana aittirler? (Ps.-Alek., 540, 12-13).

4) Yüklemenin "niçin"inin araştırılması, şüphesiz bu yüklemenin varlığının kendisini gerektirir.

5) Formel neden, form.

6) Fail neden (gök gürültüsü, ateşin sönmesinden ötürü bulutlarda meydana gelen bir gürültüdür. Krş. *İkinci Analitikler*, II, 8, 93 b 8.)

7) Örneğin yapılan veya yıkılan bir evde rol oynayan, fail nedendir. Eğer asıl anlamında varlık araştırılmaktaysa o, diğer neden, yani ereksel nedendir (krş. Ps.-Alek., 541, 6-9).

Araştırma konumuzun en büyük bir kolaylıkla dikkatimizden kaçtığı durum, insanın ne olduğunu araştırdığımızda olduğu gibi[1] bir öğenin diğerine yüklem olarak yüklenmediği durumdur: Çün-
1041 b kü bu durumda basit bir ifade karşısında bulunuruz ve bazı öğelerin neden dolayı belli bir bütün oluşturduklarını belirlemeyiz. O halde araştırmaya girişmeden önce sorunu açık bir biçimde ortaya koymamız gerekir. Yoksa hem bir şeyi araştırmak, hem de araştırmamak durumunda kalırız.[2] Sonra şeyin kendisinin daha önce verilmiş olması ve var olması gerektiğine göre araştırmanın[3] madde üzerine, maddenin niçin filanca şey olduğu üzerine yöneleceği
5 açıktır. Örneğin şu maddeler, niçin bir evdir? Çünkü evin mahiyeti, onlara bir yüklem olarak aittir. Aynı şekilde şu varlığın bir insan olduğu veya filanca belirlemeyi alan şu cismin bir insan olduğu söylenecektir. O halde "niçin"in araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve bu neden de kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu, formdur ve töz olan, budur. O halde basit doğalarla ilgili hiçbir araştırmanın, hiçbir öğretimin mümkün olmadığı görülmek-
10 tedir. Bu tür nesnelerle ilgili araştırma yöntemi, başka bir doğadandır.

Bütünün bir olacağı bir tarzda bir şeyden meydana gelen şey, salt bir kümeye değil, heceye benzer. Şimdi hece, kendisini meydana getiren harfler değildir: Ne BA, B ve A'nın, ne de et, Ateş ve Toprak'ın aynıdır. Çünkü öğelerin çözülmesinden sonra, harfler, Ateş ve Toprak'ın var olmaya devam etmelerine karşılık, bütünler,
15 yani et ve hece, artık var değildirler. O halde hece, sadece sesli veya sessiz harflerinden ibaret olan bir şey değildir. O ayrıca, başka bir şeydir. Et de sadece Ateş ve Toprak veya Sıcak ve Soğuk olan değildir; aynı zamanda başka bir şeydir. Bu birleştirici ilkenin kendisinin de zorunlu olarak bir öğe veya öğeler bileşimi olması gerek-

---

1) 21. Satırda olduğu gibi insanın neden filanca özellikte bir hayvan olduğunu değil.

2) Kanıtlamanın anlamı ile ilgili olarak, Aristoteles'in düşüncesini çok açık bir biçimde sergileyen St. Thomas, s. 480, not 1663 ve devamına bkz. Bu pasaj "quid" (ne) sorusunu "propter quid" (niçin) sorusuna indirgemek gerekeceğini söylemek istemektedir. İnsanın ne olduğunu sormak yerine, sinirler, kemikler vs.'nin bir araya gelişinin *neden* bir insanı meydana getirdiğini soracağız (krş. Ps.-Alek., 541, 20-22) ve buna verilecek cevap şu olacaktır: Çünkü insanın formu, yani ruh, bu bileşime biçim vermektedir. Başka deyişle gerçek neden, mahiyettir.

33. satırdaki "*araştırma konumuz*", *formel nedenin araştırılması anlamına gelmektedir.* – 4-28. satırlarla ilgili olarak krş. Robin, *la Penseé Hel.*, s. 458

3) Neden araştırıldığında.

tiği mi düşünülecektir? Eğer o bir öğe ise, aynı akıl yürütme tekrar
20 edilecektir: O zaman Et Ateş, Toprak, diğer şeyle bu öğeden meydana gelecek ve böylece sonsuza gidilecektir. Eğer o bir öğeler bileşimi ise, şüphesiz tek bir öğeden değil, birçok öğeden meydana gelecektir (çünkü aksi takdirde bu biricik öğe, şeyin kendisi olacaktır); dolayısıyla et ve hece ile ilgili aynı güçlüğü yine ortaya alabiliriz. Ancak bir öğe olmamakla birlikte, hiç olmazsa, bu şeyin et, öbürünün bir hece olmasının nedeni olan bir birleştirici ilkenin
25 var olduğunu düşünebiliriz. Bütün diğer bileşik varlıklar için de aynı şey söz konusudur. Şimdi bu birleştirici ilke, her şeyin formel tözüdür (çünkü onların varlığının ana nedeni odur) ve bazı şeyler töz olmadıklarına, töz olan şeyler ise doğaya uygun olarak ve doğal bir oluşla meydana geldiklerine göre, bu sonuncuların tözünün maddi bir öğe değil, formel bir ilke anlamında "doğa" olduğu an-
30 laşılmaktadır; Çünkü öğe, hece ile ilgili olarak A ve B harflerinde olduğu gibi, bir şeyin kendisine bölündüğü ve bu şeyde madde olarak bulunan şeydir.

VIII. KİTAP (H)

1. Bölüm < Duyusal Tözler, Madde >

1042 a Söylediklerimizden şimdi sonuçlar çıkarmamız, ana noktaları özetlememiz ve soruşturmamızın sonucunu ortaya koymamız gerekmektedir.(1)

5 Soruşturmamızın konusunun tözlerin nedenleri, ilkeleri ve öğeleri olduğunu söyledik. İmdi tözler içinde bazıları herkes tarafından kabul edilmektedir. Buna karşılık diğer bazılarının varlığı açıkça yalnız bazı özel okullar tarafından tanınmaktadır. Herkes tarafından kabul edilenler Ateş, Toprak, Hava, Su vb. gibi doğal tözler ve diğer basit cisimler,(2) ayrıca bitkiler ve kısımları, hayvanlar 10 ve kısımları, nihayet Gök ve onun kısımlarıdır. Özel bazı okullarca kabul edilen tözler ise İdealar ve matematiksel varlıklardır. Ancak bir akıl yürütmenin sonucu olarak(3) mantıken öz ve dayanak (özne, substratum) gibi başka tözlerin varlığı da ortaya konabilir. Yine bir başka akıl yürütme bizi cinsin türden, tümelin bireyden daha büyük ölçüde töz olduğu sonucuna götürmektedir. Öte yandan İdealar ile tümel ve cins arasında da sıkı ilişki vardır; çünkü 15 onların tözler olarak kabul edilmeleri aynı akıl yürütmenin sonucudur.(4)

Öz bir töz olduğundan ve tanım özü belirten bir söz (discours, formula) olduğundan tanımın ve özsel niteliğin (attribut par

---

1) Bu bölümün 22. satıra kadar olan bütün baş kısmı kendisine sıkı bir biçimde sağlandığı Z kitabının bir özetidir;

4-6. satırlar = Z, 1. Bölüm
6-12. satırlar = 2. Bölüm
12-15. satırlar = 3. Bölüm, 1028 b 33-36
17-18. satırlar = 4-6, 12, 15 Bölümler,
18-21. satırlar = 10, 11. Bölümler
21-22. satırlar = 13, 14, 16, Bölümler - 1041 a5.
(Z kitabı 7-9. bölümlere hiçbir gönderme mevcut değildir.)

2) Yani Su, Hava, Ateş ve Toprak'ın farklı türleri. Krş. Δ, 8. 1017 b 11 ile ilgili not – Aristoteles'in tözler sınıflaması hakkında H.H. Joachim'in *Oluş ve Yokoluş Üzerine* hakkında yaptığı şerhteki ilginç bir notuna bkz. s. 191, 192.

3) Çünkü öz (quiddité) ve dayanak (substratum) ne duyularla algılanabilirler, ne de tanımın konusudurlar. Onlar ancak bir akıl yürütme ile ortaya konabilirler.

4) İdealar tümele ve cinse bağlıdırlar; çünkü her iki durumda da bir çokluğun birliği mevcuttur.

soi) mahiyetini belirlemek zorunda kaldık.[1] Yine tanım bir beyan (énonciation) olduğundan ve beyanın da kısımları olduğundan do-
20 layı kısım (partie) kavramını, hangi kısımların tözün kısımları olduğu, hangilerinin olmadığını,[2] tanımlanan tözün kısımlarının aynı zamanda tanımın da kısımları olup olmadığını da incelemek zorunlu oldu. Bundan başka gördük ki ne tümel, ne cins tözdürler.[3] İdealar ve matematiksel şeylere gelince, onları daha sonra inceleyeceğiz;[4] çünkü bazı filozoflar bunlarin duyusal varlıklarından ayrı tözler olduklarını ileri sürmektedirler.

25 Şimdi herkes tarafından kabul edilen tözleri inceleyelim: Bunlar, duyusal tözlerdir. Duyusal tözlerin ise tümünün maddesi vardır. İmdi dayanak (özne) bir anlamda madde olarak (maddeden, fiil değil, sadece kuvve olarak belli bir varlık olan şeyi kastediyorum), bir başka anlamda form veya biçim (configuration) olarak (ancak mantıksal bir ayrımla ayrılabilir' belli bir varlık olarak), üçüncü bir anlamda ise madde ve formdan oluşan bileşik varlık
30 olarak (oluş ve yokoluşa tabi olan mutlak anlamda bağımsız varlık olan tek şey budur; çünkü tanımlanabilir özler olarak göz önüne alınan tözler arasında ancak bazısı bağımsız bir varlığa sahiptir, diğerleri öyle değildir) tözdür.[5]

Maddenin kendisinin bir töz olduğu aşikârdır; çünkü bir zıttan diğerine giden değişmeler içinde bu değişmelerin dayanağı (öz-
35 nesi) olan bir şey vardır.[6] Örneğin yer değiştirmelerde şimdi burada olan, daha sonra başka yerde olacak olan şey; niceliksel değişmelerde şimdi şu büyüklükte olan, ancak daha büyük veya daha küçük olacak olan şey; niteliksel değişmelerde şimdi sağlıklı olan,

---

1) Çünkü programımız tözlerin nedenlerini araştırmaktır.

2) Bunlar tözün kısımları olmayıp, maddenin kısımları olan şeylerdir.

3) Veya eğer tözlerse, türemiş tözlerdir, kata pollan (çok anlamlı bir kavram olarak) özneye işaret eden ikinci dereceden tözlerdir (deutera ousia) (Krş. Δ, 8, başlıkla ilgili not; *Kategoriler*, 5, 2. b 29-39; 3 b 10-23).

4) İlerde M ve N kitaplarında.

5) Bölümün son kısmının genel akıl yürütmesi şudur: Aristoteles daha önce işaret ettiği üzere (Z, 3, 1029 a 20) maddenin töz olma hakkına sahip olduğunu kanıtlamak istemektedir. Bunu dayanak, özne (hypokeimenon, substratum) kavramından yararlanmak suretiyle başarmaktadır. Bu kavram, bildiğimiz gibi (krş. Z, 3, 1029 a 2 ve 1029 a 27 vd) ister madde, ister form, ister bileşik varlık (synolon) (26-31. satırlar) olarak göz önüne alınsın, töz olma hakkını talep edebilir. İmdi her değişme, değişmenin maddesi olarak bir hypokeimenon'u gerektirmektedir (32-b 7). Bunun sonucu da şudur ki madde bir tözdür (32 satır). Krş. Bonitz, 362.

6) Madde de işte tam bu dayanak olan şeydir.

1042 b daha sonra hasta olacak olan şey; nihayet aynı şekilde tözsel değişmelerde de şimdi oluş içinde olan, daha sonra yokoluş içinde olacak olan şey, şimdi form tarafından belirlenen bir özne olan, daha sonra formdan yoksun olma (privation) tarafından belirlenen bir özne olacak olan şey. Ve töz bakımından değişme, diğer değişmeleri içerir. Buna karşılık tözsel değişmeyi diğer değişmeler (onların
5 ne biri, ne ikisi[1]) içermezler. Çünkü yalnızca yer değiştirme maddesine sahip olan şeyin, oluş ve yokoluşun da maddesine sahip olması zorunlu değildir.[2]

2. Bölüm <Madde, Form ve Bileşik Varlık; Belli Başlı Türleri>

Mutlak anlamında oluşla muayyen bir anlamda oluş arasında ne fark vardır?[3] Bunu fizikle ilgili eserlerimizde ortaya koyduk.[4] Özne ve madde olarak alınan töz hakkında görüş birliği olduğuna,[5] bu şey ise kuvve olarak var olan şey olduğuna göre, bize
10 duyusal şeylerin fiil olarak göz önüne alınan tözünün ne olduğunu söylemek kalmaktadır. Demokritos şeyler arasında yalnızca üç tür farklılık olduğunu kabul etmiş görünüyor.[6] Özne ve madde olan

1) Diğer değişmelere nisbetle "yer değiştirme"nin (phora) ana özelliği ile ilgili olarak krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine* I, 5, 320 a 16-25. Yer değiştirme (phora) bütün diğer hareketlerde bulunur (ve yer değiştirme hareketinin çeşitleri arasında dairesel hareket, tek sürekli ve mükemmel hakeket olduğundan dolayı birincildir). Bunun nedeni diğer hareketlerin yer değiştirme hareketine indirgenebilmeleri değildir (çünkü bu Aristoteles'in düşüncesine tamamen yabancı olan Demokritosçu bir görüştür), yer değiştirme hareketinin bütün diğerlerinin koşulu olmasıdır. Örneğin büyüme, nitelik değiştirme (altération), dolayısıyla yer değiştirmeyi gerektirir. Çünkü besinin, beslenen tarafından, bizzat kendisi bir yaklaşmayı, dolayısıyla yer değiştirmeyi gerektiren bir temas aracılığıyla özümlenmesi gerekir (krş. *Fizik*, VIII, 7, başlangıç kısmı). Hatta denebilir ki Aristoteles için değişmenin temel biçimi, nitelik değiştirmedir. Çünkü o formun tedrici olarak bilfiil hale geçişini en iyi bir biçimde gerçekleştirir.

2) Yalnızca yer değiştirme maddesine sahip olan göksel cisimler, bu tür varlıklardır.

3) Duyusal şeylerin maddesinin bir töz olduğunu kabul ettikten sonra Aristoteles maddeyi belirleyen fiilin (energeia) doğasını araştırmaktadır.

4) *Fizik*, V, 1, 225 a 12-20; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 2, 317 a 17-31. Mutlak anlamda oluş, asıl anlamında oluş, töz bakımından oluştur (kata ousian). Mutlak olmayan anlamda, muayyen anlamda oluş, diğer değişme türlerini, yani yer değiştirme hareketini (phora), niteliksel değişmeyi (alloiosis), niceliksel büyümeyi (auksesis) içine alır. Krş. Z, 7, 1032 a 15 ile ilgili not.

5) Çünkü bütün Doğa Filozofları formel nedenle ilgilenmeksizin yalnızca maddi nedeni göz önüne almışlardır (krş. Ps.-Alek., 547, 33-34).

6) Aristoteles alışkanlığına uygun olarak tarihsel bir sergileme ile başlıyor. Bu pasajda kuvve ve fiil ayrımının atomcular tarafından daha önce sezinlenmiş olduğu kanıtlanmak istenmektedir.

cisim[1] bir ve aynı şey olarak kaldığına göre şeyler ya oran (pro-
15 portion), yani biçim veya yön, yani durum (position) veya içtemas, yani düzen (ordre) bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Ancak, gerçekte farklılıkların çok sayıda olduğu apaçıktır.[2] Örneğin bazı şeylerin özelliğini maddelerinin oluşum biçimi teşkil eder (örneğin karışım sayesinde meydana gelen bal şerbeti.[3] Bazılar için bu bir birlikte bağlamanın (örneğin demet), bazıları için yapıştırmanın (örneğin kitap) sonucudur. Bazılarında bu çivilerle çakarak birleştirmenin ürünü olarak ortaya çıkar (örneğin sandık). Bazılarında ise bunlardan bir kaçının birlikte sonucudur. Bazı şeyler (örneğin
20 eşik ve kapı kirişi) durum bakımından farklıdırlar (çünkü bunlar yalnızca yerleştirilme tarzları bakımından birbirlerinden ayrılırlar). Bazı şeyler (örneğin akşam yemeği ile kahvaltı) zaman bakımından, bazıları (örneğin rüzgârlar) yer bakımından,[4] bazıları (örneğin sertlik ve yumuşaklık, yoğunluk ve seyreklik, kuruluk ve yaşlık) duyusal nitelikler bakımından farklıdırlar Bazılar bu duyusal niteliklerin yalnızca bazısı bakımından, bazısı ise onların tümü bakımından farklıdır. Ve genel olarak bazıları eksiklik (tefrit), bazıla-
25 rı fazlalık (ifrat) bakımından farklıdır. Bundan dolayı şeyin varlığı (être)[5] da aynı ölçüde farklı anlamlara gelir. Çünkü filanca şey bir eşiktir, çünkü o şöyle bir durumdadır. Onun varlığı o biçimde, o durumda bulunması anlamına gelir Aynı şekilde *buz olma, o biçimde katılaşmış su* olmak demektir. Bazı şeylerde varlık aynı zamanda bütün bunlar tarafından belirlenir; yani o, onun bazı kı-
30 sımlarının karışmış, bazılarının kaynaşmış, bazılarının birleşmiş, başka bazı kısımlarının yoğunlaşmış olmasının ve nihayet başka bazı kısımların da başka farklılıklara sahip olmasının sonucudur. Örneğin el ve ayağın durumu budur. Bu koşullarda gereken şey,

---

1) Yani tek maddi neden olan atomlar. Daha sonra işaret edilen farklılıklar (krş. A, 4, 985 b 15) Aristoteles'in *form*una benzer bir rol oynamaktadırlar. Bunlar oluşturucu, meydana getirici nedenlerdir.

2) Yani sadece onların üç tane olmadığı ve Demokritos'un belirttiği farklılıklara bağlı olmadıkları aşikârdır. Daha sonra gelen satırlarda onların neler oldukları verilen örneklerle açıklığa kavuşturulmaktadır.

3) Su ve balın karışımı sayesinde. Bütün bu pasajda Aristoteles'in başka yerlerde, özellikle *Topikler*, IV, 2, 122 b 30; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 10, 328 a 8'de tesis etmiş olduğu ayrımlardan sapmış olduğu noktasına dikkat edilmelidir.

4) Rüzgarlar, maddeleri aynı kaldığı için, estikleri ana yerler tarafından belirlenir ve adlandırılırlar (krş. *Meteorologica*, passim ve özellikle II, 4-6. Ps.-Alek., 548, 27 vd.)

5) Formu.

bu farklılıkların türlerini kavramaktır (çünkü şeylerin varlığının ilkeleri bu türler olmak zorundadır). Örneğin ilke olarak daha çok ve daha az[1] veya yoğun veya seyrek olmayı ve benzeri türden farklılık-
35 lara sahip şeyleri ele alalım: Bütün bunlar eksik ve fazlanın türlerinden başka şeyler değildirler. Aynı şekilde bir şeyin biçim veya düzlük veya pürtüklülük bakımından farklı olması özelliği, onun düzlük ve
1043 a eğrilik özelliğine indirgenebilir. Nihayet bazı şeylerde onların varlığı, karışmış olmaları, yokluğu ise bunun tersinden ibaret olacaktır.

Bu sergilemeden açıkça ortaya çıkmaktadır ki töz, bir şeyi o şey yapan şey olduğuna göre,[2] bu gerçekliklerin her birini ne ise o şey yapan nedenin ne olduğunu bu farklılıklarda aramamız gere-
5 kir. Bu farklılıklar şüphesiz hiçbir zaman bir töz değildirler. Onlar madde ile birleşik olma durumlarında da töz değildirler. Bununla birlikte bütün bu durumlarda onlar töze benzerdirler[3] ve nasıl ki tözün tanımında madde hakkında tasdik edilen şey, fiilin kendisi ise, bu diğer tanımlarda da o fiile en çok benzeyen şey olacaktır. Örneğin eğer bir eşiği tanımlamamız söz konusu ise, onun *filanca tarzda, filanca durumda bulunan bir tahta veya taş parçası* olduğunu söyleyeceğiz. Bir evi tanımlamamız söz konusu ise onun *filanca tarzda veya durumda bir araya getirilmiş olan tuğla ve tahtalar* olduğunu söyleyeceğiz (yalnız bazı durumlarda ereksel nedenler de buna eklenir).[4] Bunu tanımlamak istiyorsak onun *filanca tarzda*
10 *donmuş veya katılaşmış su* olduğunu söyleyeceğiz. Bir armoni, *tiz sesle pes sesin filanca biçimde karışımı* olacaktır ve bu böyle gidecektir.

Bu düşünceler açıkça göstermektedir ki fiil, farklı maddelere göre farklıdır.[5] Aynı şekilde tanım da farklıdır. Çünkü o bazı du-

1) Başka deyişle derece farklılığını. Bu pasajın bütünü ile ilgili olarak Ps.-Alek., 549, 3-17'yi takip ediyoruz. Bu sözünü ettiğimiz yerde şerhçi, formları meydana getiren farklılıkların onların cinslerine nasıl indirgendiğini göstermekte ve indirgemenin ilginç örneklerini vermektedir.

2) Krş. Z, 17.

3) Söz konusu gerçekliklerin (eşik, donmuş su, sandık vs.) doğasını açıklayan ve belirleyen farklılıklar, ister bizzat kendilerinde, isterse özel olarak belirledikleri maddeleri ile birlikte göz önüne alınsınlar, tözün dışındaki kategorilere aittirler. Örneğin o eşikle ilgili olarak durum (veya görelilik) kategorisi, donmuş su ile ilgili olarak nitelik kategorisidir vb. Söylenebilecek olan tek şey, bu farklılıklara tabi olan çeşitli gerçekliklerin, kendilerinde madde rolü oynayan bir öğe ile (eşiğin tahtası), form rolü oynayan diğer bir öğenin (filanca durumda olma) ayırdedilebilmesi anlamında tözlere benzer olduklarıdır. Eşik örneği ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 549, 31-33.

4) Aşağıda 18. satırda olduğu gibi.

5) Böylece buzun maddesi sudur, buğday değildir; yığının maddesi de buğdaydır, su değildir. Evin maddesi tahta ve taşlardır, (bal şerbetinin maddesi olan) su ve bal değildir vb. Aşağıda 4. bölüme de bkz.

rumlarda bir birleşim,[1] bazen bir karışım, bazen ise nihayet yukarda işaret edilen tarzlardan herhangi biridir. Bundan ötürü bir ev tanımlandığında onun taşlar, tuğlalar ve tahtalar olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda kuvve olarak evden söz ederiz, çünkü bütün bunlar maddedirler. Öte yandan onu *canlılar ve mallar için bir barınak* olarak veya bu tür başka bir şey olarak tanımlarsak, ondan bir fiil olarak söz ederiz.[2] Nihayet tanımda aynı zamanda kuvve ve fiili birleştirerek üçüncü bir tözden, yani madde ve formun bileşiminden söz edilebilir (çünkü ayrımlarla yapılan tanım, form ve fiilin alanına, bileşenlerle (composant) yapılan tanım ise daha çok maddenin alanına ait bir şey gibi görünmektedir). Arkhytas'ın[3] kabul ettiği tanım türlerinde de aynı durum söz konusudur; çünkü onlar da iki şeyden, madde ve formdan meydana gelen bileşimi konu almaktaydılar. Örneğin rüzgârların dinmesi ne demektir? O, bir hava kütlesindeki sükûnettir. Burada hava madde sükûnet ise fiil ve tözdür. Denizin durgunluğu ne demektir? Bu, deniz yüzeyinin düzlüğü demektir. Burada madde olarak alınan şey deniz, fiil ve form ise deniz yüzeyinin düzlüğüdür.

Bu söylediklerimizden duyusal tözün ne olduğu, ne tarzda var olduğu açıkça görülmektedir: O bazen madde, bazen form ve fiil, üçüncü bir anlamda ise madde ve formdan oluşan bileşimdir.

3. Bölüm <Form ve Öğeler, Antisthenes'in Kuramının Reddi-Sayı ve Tanım>

Bazı durumlarda adın bileşik bir tözü mü, yoksa fiil ve formu mu ifade ettiğini görmenin zor olduğu noktasını gözden kaçırmamalıyız. Örneğin *ev* deyimi acaba madde ve formun bileşimini, filanca durumda bulunan tuğla ve taşlardan meydana gelen bir barınağı mı, yoksa fiil ve formu, yani barınağı mı ifade eder? Aynı şekilde *doğru* (ligne) deyimi uzunluk bakımından ikiyi mi,[4] yoksa

---

1) Bal şerbetinde olduğu gibi.

2) Bu aynı zamanda yapıyı (structure) işlevle (fonction) açıklamaktır. Formel neden normal olarak ereksel nedendir.

3) Platon'un çağdaşı ve dostu olan Tarentum'lu Arkhytas. O, Tarentum'da büyük bir siyasi rol oynamıştır. Onun. Aristoteles'in değişme öğretisinin temelinde bulunan tanım ve mantıksal dayanak kuramı hakkında ancak *Metafizik*'in bu pasajı sayesinde bilgi sahibi olmaktayız.

4) Çünkü burada iki form, uzunluk ise maddedir (Ps.-Alek., 551, 14)

sadece ikiyi mi, *hayvan* deyimi bir bedendeki ruhu mu, yoksa ruhu
35 mu ifade eder? Çünkü ruh, bir bedenin tözü ve fiilidir. *Hayvan* deyimi her ikisi için de doğru olabilir, ancak her iki durumda tek bir tanım aracılığıyla ifade edilebilir olması bakımından[1] değil, tek bir şey hakkında söylenmesi bakımından. Fakat başka alanlarda önemli olan bu çift anlamlılık, duyusal tözle ilgili araştırmalarımız-
1043 b da önemsizdir; çünkü öz, her halükarda ancak form ve fiile aittir.[2] Zira *ruh*la *ruhun mahiyeti* özdeştir, ama *insanın mahiyeti* ile *insan* özdeş değildir; meğer ki ruha da insan adı verilmiş olmasın. O zaman bu son durumda her ikisi bir bakıma özdeş olacaklar, bir bakıma ise özdeş olmayacaklardır.

5 Bununla birlikte araştırma sonucu ortaya çıkmaktadır ki hece, harflerden ve onların bileşiminden, aynı şekilde ev de tuğlalardan ve onların bileşiminden meydana gelmez.[3] Bu doğrudur, çünkü bileşim veya karışım, bileşim veya karışım oldukları şeyden ibaret değildirler. Geri kalan şeylerde de durum aynıdır. Örneğin eğer eşik, durumundan ötürü eşikse,[4] durum eşikten meydana gelmez,
10 tersine daha ziyade eşik durumun bir sonucudur. Aynı şekilde insan, hayvan *ve* iki ayaklı değildir, tersine eğer bunlar madde iseler, onların dışında ne öğe olan, ne de öğelerin bileşimi olan bir şey olmalıdır. Bu şey, forma ilişkin töz, maddi öğelerden söz etmekle yetinildiğinde adı zikredilmeyen birlik ilkesidir.[5] Eğer bu birlik ilkesi bir şeyin varlığının nedeni ise, varlığının nedeni de eğer onun tözü ise <birlik ilkesini zikretmeksizin> tözün kendisini zikretmek mümkün değildir.

15 Bu tözün zorunlu olarak ya a) ezeli-ebedi varlık veya b) yokluğa gitme sürecinden geçmeksizin yok olabilir ve varlığa gelme sürecinden geçmeksizin var olabilir varlık olması gerekir.[6] Ancak bir başka yerde[7] formun hiçbir zaman ne varlığa, ne meydana geldi-

---

1) Krş. Γ, 2.

2) Bileşik varlığa ait değildir.

3) Krş. Z, 7, 1041 b 12.

4) Sahip olduğu durum eşiğin formu olduğundan dolayı (krş. yukarda 2. 1042 b 26). BA, B+A değildir, BA'dır. İnsan, hayvan + iki-ayaklı değildir, iki-ayaklı hayvandır.

5) *Aristoteles'in akıl yürütmesi* çok açıktır: *Fenomenciler gibi bir bütünü onun birleştirici ilkesi olan özünü göz önüne almaksızın kısımlarının toplamı olarak tanımlayanlara hücum etmektedir.*

6) Matematiksel şeylerin, ilineklerin ve formların meydana gelişi ile ilgili olarak krş. B, 5, 1002 a 32 ile ilgili not (göndermeleri ile birlikte).

7) Z, 8, 1033 b 5; *Oluş ve Yokoluş Üzerine,* I, 4.

ği, varlığa gelen şeyin sadece belli bir varlık, meydana gelen şeyin madde ve formdan oluşan bileşik varlık olduğu kanıtlandı ve açıklığa kavuşturuldu. Yok oluşa tabi (corruptible) varlıkların bağımsız bir varlıkları olup olmadığına gelince, bu henüz açık değildir. Açık olan sadece bunun hiç olmazsa bazı varlıklar için mümkün olma-
20 dığıdır. Bunlar bir ev veya mobilya gibi bireylerden bağımsız olarak var olamayacak varlıklardır. Belki de ne bu nesnelerin kendileri, ne de doğal bir tarzda var olmayan diğer şeyler gerçek anlamda töz bile değildirler (çünkü belki de töz mevkiini hak eden biricik şey, sadece yok oluşa tabi şeylerin doğasıdır).

Bundan dolayı Antisthenes'in taraftarları[1] ile o türden eğitimsiz insanların ortaya attıkları sorunu da ele almak faydalı olacaktır. Onlar
25 özü tanımlamanın mümkün olmadığını, çünkü böylece yapılan tanımın aslında boş bir söz (verbiage) olduğunu, bir şeyin sadece ne tür

---

1) Antisthenes ile ilgili olarak krş. Δ, 29, 1024 b 32 ve onunla ilgili olarak verdiğimiz bibliyografik bilgiler. Buna Meyerson'un Kinik okulun kurucusunun cesur tezlerine tahsis etmiş olduğu nüfuz edici sayfalarını (*Du Cheminement de la Pensée* I, s. 262 vd; III, s. 848 vd.) ekleyebiliriz. Bu sayfalarda Ansthenes, önemini abartan K. Joel'e ve bunun tersine onun önemini küçülten Prantl'a göre daha hakkaniyetli, daha ılımlı bir şekilde değerlendirilmektedir (krş. Festugiere'nin zikredilen makalesi *Antisthenica, Revue des Sc. Phil. et. Théol.* Ağustos 1932, s. 345 vd.)

Bu pasajın yorumuna gelince, Bonitz, 369; Ross, II, 232-233 ve özellikle A. Dies, *Théetetè* (G. Budé baskısı), s. 153, not 3'e bkz. Ps.-Alek.'un (553, 31-554, 18) açıklamalarına gelince, onların Aristoteles'in metnine uygun olmadıklarından dolayı reddedilmeleri gerekir.

23-32. satırlar arasını şöyle anlamak gerekir: Onlar Aristoteles'in yukarda 10-14. satırlarda kanıtladığı şeyle ilişkilidirler. Bütünün, öğelerinin toplamından başka bir şey olmadığını kabul edenler, gerçekte Antisthenes'in bilinebilir hece ve bilinemez öğe adıyla adlandırılan kuramı ile görüş birliği içindedirler; çünkü Antisthenes her tanımın nesnenin özüne ulaşma gücüne sahip olmadığından dolayı imkânsız olduğunu, onun bir "dolaylama" (periphrase) olmakla yetinmek zorunda olduğunu savunmaktaydı (boş söz, fazla uzun söz, tutarsız konuşma, fazla kelimelerle açıklama, bitmez tükenmez konuşma anlamlarına gelen ve N, 3, 1091 a 7'de kendisiyle tekrar karşılaştığımız "makros logos" deyiminin kesin anlamı ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 818, 4-9; Bonitz, 582; L. Robin, *La Th. Platon.*, s. 424, not 335) Aynı şekilde tanımın yalnızca maddi öğeleri içine aldığını (hayvan + iki-ayaklı) ileri sürenler, özü ortadan kaldırmaktadırlar. Aristoteles'e göre basit öz, tanımlanamaz; çünkü her tanım bir kelimelerin birbirleriyle ilişki içine sokulmasıdır (anomaton sumplake). O, yalnızca adlandırılabilir. Örneğin gümüşün durumu budur (27. satır). Bileşik özlere gelince, onlar ancak basitt öğeleri, ama böyle olmaları bakımından tanımlanamaz olan öğeleri aracılığıyla tanımlanırlar. Örneğin insan, yani bileşik duyusal varlık, ayrıştırılamaz olan öğeler olan hayvan + iki-ayaklıya ayrışır. Akılsal bileşik varlık olan doğru (30. satır) iki ve uzunluğa ayrıştırılabilir. Bu bileşik tanımlarda bir öğe (hayvan, uzunluk) madde rolünü, diğer bir öğe (iki,ayaklı, iki) form rolünü oynar. Ross büyük bir nüfuzla 29-30. satırlarda ortaya konulan duyusal bileşik varlıkla akılsal bileşik varlık arasındaki ayrımın hiç şüphesiz Antisthenes'in düşüncesine yabancı olduğuna dikkati çekmektedir. Çünkü Antisthenes fikirler tarihinde aşırı duyumcu bir filozof olarak görünmektedir. Bu ayrım, Aristoteles'in kendi görüşüdür.

bir şey olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ileri sürüyorlar. Böylece örneğin onlara göre gümüşün ne olduğunu değil, sadece kalaya benzer olduğunu söylemek mümkündür. O halde tanımı ve kavramı mümkün olan tek bir töz vardır: O halde tanımı ve kavramı 30 mümkün olan tek bir töz vardır: Bu, ister duyusal ister akılsal olsun, bileşik tözdür. Ancak bu tözün kendilerinden meydana geldiği en genel bileşenler (composant) tanımlanamazlar; çünkü bir şeyi tanımlamak onu bir başka şeyle ilişki içine sokmak demektir ve ilişkide de tanımın bir parçasının madde, diğerinin ise form rolünü oynaması gerekir.

O halde şurası da açıktır ki eğer tözler herhangi bir biçimde sayılara özdeş kılınabilirlerse, onlar bu anlamda sayılardır,[1] yoksa bazı filozofların[2] ileri sürdükleri gibi birlerden meydana gelen şeyler olmaları anlamında sayılar değildirler; çünkü tanım, bir tür sayıdır. 35 Zira o bölünebilir ve tanımın bölünmesi sonsuza gidemeyeceğine göre,[3] bölünmezlere bölünür. O halde sayı da bu türdendir. Bir başka benzerlik: Nasıl ki sayıyı oluşturan kısımlardan biri ondan çıkarıl- 1044 a dığı veya ona eklendiğinde, bu çıkarma veya ekleme ne kadar küçük olursa olsun, o artık aynı sayı değil, başka bir sayı ise, aynı şekilde kendilerinden bir öğe çıkarıldığı veya eklendiğinde ne tanım, ne öz aynı şey kalmazlar. Sonra sayıda onu bir yapan bir ilkenin olması gerekir. Sayıyı birlerden oluşturanlar, eğer o birse neyle bir olduğunu söylemek gücüne sahip değildirler; çünkü ya sayı bir değildir, sadece bir tür yığındır (juxtaposition) veya o birdir, ancak o zaman da bu çokluğun 5 birliğini teşkil eden şeyin ne olduğunu söylemek gerekir. Tanım da birdir, ama filozoflarımız aynı şekilde onu bir yapan şeyi açıklayamazlar. Bu doğal bir sonuçtur; çünkü her iki durumda da neden aynıdır: Töz, işaret ettiğimiz anlamda birdir, bazılarının söyledikleri gibi bir birin veya bir noktanın bir olduğu anlamda bir değildir. Çünkü her töz tam bir gerçeklik (entellekheia) ve belli bir doğadır.[4] Nihayet 10 nasıl ki sayı ne daha çok, ne daha az içermezse, form olarak ele alınan töz de öyledir; meğer ki o madde ile birleşik olmuş olmasın.[5] Genel

---

1) Yani tözün, öğelerden ayrı olan form olması anlamında.

2) Pythagorasçılar ve Platoncuların.

3) Bölünemez kavramlarda duracağına göre sayı da bölünemez birlere bölünür.

4) Çünkü *entellekya*, öz, bilkuvve maddi kısımların birleştirici ilkesidir.

5) O zaman bileşik varlık derecelere elverişli olacaktır. Ancak Aristoteles bunun tersini söylemekteydi: *Kategoriler* 5, 3 b 33. Robin (*la Th. Platon.*, s. 329, not 283, 12) Ps.-Alek.'un (555, 29-31) tersine şöyle anlamaktadır: "Formel töz ne daha fazlayı, ne daha daha azı içerir; meğer ki o çoğalması veya azalması mümkün olan bir madde ile birleşik olmasın." Bu yorum bize muhtemel görünmektedir.

olarak tözlerin oluş ve yokoluşu, bu yokoluşun imkânı ve imkânsızlığı ve tözün sayıya indirgenmesi konusundaki çözümlememizi burada keselim.

4. Bölüm <Farklı Varlıklar ve Olaylarda Nedenler>

Maddi tözle[1] ilgili olarak unutmamalıyız ki her şey aynı ilk nedenden[2] çıksa veya ilk nedenleri olarak aynı şeylere[3] sahip olsa ve meydana gelen her şeyin temelinde neden olarak aynı madde bulunsa bile her bireysel şey için ona özgü olan bir yakın madde vardır.[4] Örneğin balgamın yakın maddesi tatlı ve yağlı olandır. Safranın yakın maddesi acı olan veya başka bir şeydir. Ancak şüphesiz bütün bunlar bir aynı asli maddeden gelmektedirler.[5] O halde bir maddenin diğerinin maddesi olması durumunda ortaya aynı şeyin birçok maddesi çıkabilir. Örneğin balgam, yağlı ve tatlı olandan gelir; çünkü yağlı olan, tatlı olandan gelir. Ancak o, safra ilk maddesine ayrıştığında safradan da gelir. Çünkü bir şey diğerinden iki biçimde çıkar: Ya daha sonraki bir dönemde ortaya çıkmak üzere veya bu diğer şey öğelerine ayrıştığında ondan çıkmak üzere. Öte yandan[6] veri olan tek bir maddeden fail nedendeki bir

---

1) Gerçekten nedenler bilinmek isteniyorsa bilgisi formun bilgisi kadar zorunlu olan maddi nedenle (krş. E, 1, 1025 b 30).

2) Yani maddi nedenden.

3) Dört öğeye (krş. Ps.-Alek., 556, 8).

4) Bir varlığın nedeni ve maddesi arasındaki zorunlu tekabül ile ilgili olarak krş. yukarda Z, 1033 a 13 ile ilgili not. Yine *Meteorologica*, IV, 1, 378 b 32; *De Anima*, I, 5, 410 a 1, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 6, 333 a 16'ya da bakılabilir.

5) Yani dört öğeden. Bundan sonraki satırlarda Aristoteles balgam ve safranın meydana geliş tarzlarını incelemektedir (çünkü safranın kendisi de balgamdan gelmektedir). O halde karşımıza şu tablo çıkmaktadır:

Dört Öğe
↓
Tatlı olan
Aşağı İniş ↓   ↓   ↑ Yukarı Çıkış
Yağlı olan
↓
Balgam
↓
Safra

6) Yalnızca bir aynı form birçok maddeye sahip olmakla kalmaz, bir aynı maddenin de birçok formu olabilir.

farklılıktan dolayı farklı varlıkların çıkması mümkündür. Örneğin tahtadan hem bir sandık, hem de yatak çıkabilir.[1] Ancak maddenin farklı şeyler için farklı olmasının zorunlu olduğu durumlar vardır. Örneğin tahtadan, bir bıçkı çıkmaz. Bu, fail nedenin kudreti içinde değildir. O hiçbir zaman yünden veya tahtadan hareketle
30 bir bıçkı yapamaz. Ancak aynı şeyi farklı maddelerle yapmanın mümkün olduğu durumda sanatın, yani fail neden olarak alınan ilkenin aynı olması gerektiği açıktır. Çünkü eğer gerek madde, gerekse fail neden farklı olurlarsa, ortaya çıkan eser de farklı olur.

Neden araştırıldığında "neden" birçok anlama geldiği için,[2] bü-
35 tün mümkün nedenler sayılmalıdır. Örneğin insanın maddi nedeni nedir? Aybaşı akıntısı değil mi? Fail nedeni nedir? Meni değil mi? Formel nedeni nedir? İnsanın özü. Ereksel nedeni nedir? İnsanın ere-
1044 b ği. Öte yandan bu son iki neden, belki gerçekte tek bir nedendir. Ne olursa olsun her zaman en yakın nedenleri, yani maddi neden olarak Ateş ve Toprak değil, şeyin özel maddesini zikretmek gerekir.[3]

Eğer araştırma düzgün bir biçimde yürütülmek isteniyorsa doğal ve oluşa tabi tözler için takip edilmesi gereken yol budur. Çünkü ne-
5 denlerin sayısı ve doğası budur. Doğal, fakat ezeli-ebedi tözlere gelince,[4] onlarla ilgili olarak verilmesi gereken açıklama farklıdır. Çünkü belki onların bazısının maddesi yoktur veya hiç olmazsa onların maddesi sadece yer değiştirme kabiliyeti olduğundan aynı mahiyette değildir. Doğal olmakla birlikte tözler olmayan şeylerde de[5] madde yoktur. Töz, özneleri olan şeydir. Örneğin ay tutulmasının nedeni ne-

---

1) Zihninde gerçekleştirilecek birçok fikri olan fail nedeni teşkil eden işçinin arzusuna göre.

2) Dört tür nedenle ilgili olarak krş. A, 3, 983 a 24 ve Z, 17, 1041 a 6.

3) Örneğin insan söz konusu ise dört öğeyi değil, aybaşı akıntısını (Ps.-Alek., 557, 25-26). O halde nedenlerin araştırılmasında tercihen içlem bakımından en zengin olan nedene, yani cinsten çok özel türe bağlanmak gerekir. Aristoteles'in "prote aitia", (ilk neden), "akrotaton aition" (yakın neden) diye adlandırdığı budur. O halde bazı pasajlarda *İkinci Analitikler*, I, 2, 7 a 1; *Meteorologica*, baş kısım) Aristoteles *İlk neden*lerden özel olan ve duyumlardan en uzak nedenleri anlıyorsa da tümel, cinsler arasında herhangi bir geçişin olmaması ilkesine uygun olarak herhangi bir bilimin konusunu teşkil eden cinsin sınırlarıyla sınırlandırılmış bulunur.

4) Yani Gök küreleri ve yıldızlara gelince.

5) Bunlar yalnızca "pathe" olaylardır. (Ps.-Alek., 558, 11). Bu şeylerin bir öznesi vardır, ama bir maddesi yoktur. Burada bir yarı-tözün karşısında bulunmaktayız (krş. Z, 4, 1030 a 17-27 ve ilgili not; Z, 13, 1038 b 5).Başka bir deyişle sadece tözün özü yoktur, ister matematiksel özellikler, doğal olaylar, isterse fiziksel olaylar tarafından sağlanmış olan fiil ve karmaşık bütünler söz konusu olsunlar, *ilinekler*in de özü vardır. Böylece ay tutulması olayında, Ay öznedir, olaya maruz kalandır (11. satır), madde değildir. Ps.-Alek.'un belirttiği üzere (558, 14-17) eğer Ay, ay tutulmasının maddesi olsaydı, ay tutulması form olur ve ay tutulması ortadan kalkınca Ay'ın kendisi de ortadan kalkardı.

dir? Maddesi nedir? Maddesi yoktur; çünkü sadece tutulmaya ma-
10 ruz kalan özne, Ay vardır. Işığın fail nedeni, ışığı ortadan kaldıran neden nedir? Dünya.(1) Ereksel nedene gelince, şüphesiz böyle bir şey yoktur. Formel neden, ay tutulması kavramıdır. Ancak kendisine fail neden kavramı eklenmedikçe, bu karanlık bir kavramdır.(2) Böylece ay tutulması nedir? Işıktan yoksunluk. Ancak buna "Dün-
15 ya'nın araya girmesinin sonucu olarak" cümlesini eklersek, ortaya nedeni içeren bir tanım çıkar. Başka örnek: Uyku olayında bu etkilenmenin (affection) yakın öznesinin hangisi olduğu açık değildir. Hayvan mı? Evet, ancak ne bakımdan?(3) Başka deyişle yakın özne hangisidir? Kalp veya başka bir kısım. Sonra fail neden hangisidir? Sonra bütün hayvanın değil, bu yakın öznenin etkilenmesinin mahiyeti nedir? Bu, filanca türden bir hareketsizliktir mi diye-
20 ceğiz? Peki ama o yakın öznenin hangi etkilenmesinin sonucudur?

5. Bölüm <Madde ve Zıtlar>

Bazı şeyler, örneğin eğer var oldukları söylenebilirse noktalar ve genel olarak formlar ve biçimler (configurations(4)) oluş ve yo-

---

1) Ay ile Güneş'in arasına girmek suretiyle.

2) Fail nedenle yapılan açıklamanın önemi ile ilgili olarak daha önce verdiğimiz bilgilere (Z, 17, 1041 a 6 ile ilgili not) ek olarak *İkinci Analitikler*'in iki önemli pasajına bakılabilir (II, 2, bütün bölüm, özellikle 90 a 15 ve II, 8, 93 a 23 vd.) Daha bu pasajlarda ay tutulması örneği bir analize tabi tutulur. Formel nedenle verilen açıklama Aristoteles'e, hazen, bu açıklamaya fail neden kavramı eklenmedikçe yetersiz görünmektedir. Ay tutulması örneği bu açıdan karakteristiktir. Ay tutulması kavramının kendisi ile yapılan tanımlama (bir ışık yokluğu), son derece yetersizdir; çünkü karanlığın kendisi de bir ışıktan yoksunluk olarak tanımlandığına göre ışıktan yoksunluğun ay tutulmasının özü ve formu olup olmadığı sorulabilir (krş. Ps.-Alek., 558, 23-25). Bundan dolayı bu ışıktan yoksunluğun asıl anlamındaki nedenini ilave etmek ve bunun Dünya'nın Ay ile Güneş arasına girmesinin sonucu olduğunu (14-15. satırlar) söylemek gerekir. Bilindiği gibi *Fizik*'te (III, 2, son kısım) hareket ettirici veya fail nedenin fiili, bir *temas* gibi göz önüne alınır ve Aristoteles'e göre bir temas olmaksızın hareket ettirici neden yoktur (krş. *Gen. Anim.* II, 1, 734 a 3). Üstelik bu temas karşılıklıdır; çünkü temas edenin kendisine de temas edilir. Hareketsiz ilk hareket ettirici yine bu tarzda temas yoluyla, ancak karşılıklılık olmaksızın ilk hareket eden şeyi, yani sabit yıldızlar küresini hareket ettirir. Sabit yıldızlar küresinin hareketi ise kendi payına gerek ay-üstü, gerekse ay-altı aleminin bütün hareketlerinin koşuludur (krş. *De Gen. et Corr.*, II, 6, 323 a 25).

3) Bu yakın özne, örneğin doğasını tayin etmemiz gereken (10-20. satırlar) hareketsizliği ile uykuyu meydana getiren *kalp* (krş. *De Somno*, 2, 455 a 230-26; 2, 456 a 4) veya *beyin* (*De Part. Anim.*, II, 7, 653 a 10) olabilir.

4) Krş. B, 5, 1002 a 32; Z, 15, 1039 b 26; H, 3, 1043 b 15 vb.

koluş sürecinden geçmeksizin var olduklarına veya olmadıklarına göre (çünkü oluşa uğrayan, beyaz değildir, beyazlaşan tahtadır. 25 Zira oluşa uğrayan her şey bir şeyden çıkar ve bir şey olur) bütün zıtlar birbirlerinden çıkamazlar. Ancak bir başka anlamda *beyaz bir insan, siyah bir insandan* ve *beyaz, siyah*tan çıkar.[1] Yine bütün varlıkların da maddesi yoktur,[2] ancak varlığa gelen ve birbirlerine dönüşen şeylerin maddesi vardır. Değişmeye tabi olmaksızın var olan veya olmayan şeylerin maddesi yoktur.[3]

Maddenin, her şeyin maddesinin zıtlar karşısında nasıl davran- 30 dığı sorununda bir güçlük vardır. Örneğin eğer vücut bilkuvve sıhhatli ise ve eğer hastalık sıhhatin zıddı ise beden bilkuvve sıhhatli olduğu gibi bilkuvve de hasta mıdır? Su da bilkuvve sirke ve şarap mıdır? Buna zıtlarından biri olumlu bir durum ve form olan, diğeri ise formdan yoksunluk ve doğaya karşı bir bozulma olan bir aynı maddenin olduğu cevabı verilemez mi?[4] Bir diğer güçlük şa- 35 rabın niçin ne sirkenin maddesi, ne bilkuvve sirke olduğu, ancak gene de *sirkenin şaraptan çıktığını bilmekle* ilgilidir. Sonra yine neden canlı, bilkuvve bir kadavra[5] değildir? Gerçekten öyle değil- 1045 a dirler; ancak söz konusu bozulmalar[6] tamamen ilinekseldir. Bozulması ile kadavranın maddesi ve kuvvesi olan, hayvanın maddesinin kendisidir. Sirkenin maddesi de sudur. Kadavra ve sirke hayvan ve şaraptan gecenin gündüzden çıktığı tarzda çıkarlar.[7] Böy-

1) Aristoteles "enantia", yani "zıtlar" içinde zıt *şeyler*le zıt *nitelikler* arasında bir ayrım yapıyor. Siyah bir şey (örneğin form ve maddeden meydana gelen *siyah insan*, bir "syntheton") bir oluş süreciyle beyaz olur (*beyaz insan*) ve bu anlamda bir zıddın bir zıddan çıktığı söylenebilir. Ama *siyah, beyaz* olmaz. Siyah olan, yerini beyaz olana bırakır ve siyah doğrudan doğruya, bir oluş sürecinden geçmeksizin beyaz olur. Özetle bu zıtlar arasındaki farklılık, maddenin varlığı veya yokluğundan ileri gelir.

2) Örneğin yıldızların (yukarda 4, 1044 b 6-8) ve ay tutulması gibi olayların (4, 1044 b 8-12).

3) Örneğin temaslar (aphai).

4) Krş. Ps.-Alek., 559, 35-38. Aristoteles'in düşüncesi şudur: Örneğin şarap ve sirke bir aynı maddenin, suyun ürünleridir. Ancak şarap suyun normal ürünüdür, onun *olumlu* durumunu ve *formunu* teşkil eder. Buna karşılık sirke suyun *olumsuz* ve *doğaya aykırı* bir türevidir. O halde nasıl ki canlıdan kadavraya doğrudan geçiş yoksa, şaraptan sirkeye de yoktur. Bu bozulmalar ancak ilineksel olarak ortaya çıkabilir. O halde ürünün, önce kendisini teşkil eden maddesine indirgenmesi gerekir.

5) Ve kadavranın maddesi.

6) Sirke ve kadavra.

7) Gündüzün, gecenin maddesi olmaksızın gecenin gündüzden çıktığı tarzda. Şarap ve sirke gerçekte ortak bir maddeden,sudan çıkarlar; nasıl ki gece ve gündüz de ortak bir maddeden, havadan çıkarlarsa.

lece karşılıklı değişmenin olduğu her yerde varlıkların maddelerine geri dönmeleri gerekir. Örneğin bir kadavranın hayvan olması için önce madde durumundan geçmesi gerekir ve ancak o zaman o bir hayvan olur. Yine daha sonra şarap olması için sirkenin önce suya dönüşmesi gerekir.

6. Bölüm <Tanımın Birliği>

Tanımlar ve sayılar konusunda ortaya attığımız soruna geri dönelim:[1] Onların birliğinin nedeni nedir? Çünkü bu kısımlar çokluğundan meydana gelen, ancak bütünü yalnızca bu kısımların bir yığını olmayan, tersine kısımların bir araya gelişlerinden tamamen farklı bir şey olan her şeyin bir birlik ilkesi vardır. Zira cisimlerde bile bazı durumlarda temas, bazı durumlarda akışkanlık veya bu tür başka bir nitelik, bu birlik ilkesini teşkil eder. Şimdi tanım *İlyada* gibi tek tek kısımların birbiri ardından gelişinden dolayı değil, konusunun özsel birliğinden dolayı birliği olan sözdür (discours). O halde insanı bir yapan şey nedir? O niçin birdir de hayvan + iki-ayaklı gibi çok değildir. Özellikle de hayvan + iki-ayaklı, bazı filozofların ileri sürdükleri gibi kendinde Hayvan ve kendinde İki-Ayaklı iseler. Çünkü bu durumda insan, insanların bir kendinde İnsan'dan veya tek bir İdea'dan pay almalarından dolayı değil, Hayvan + İki-Ayaklı İdealarından pay almalarından dolayı insan olacakları şekilde niçin bu iki İdeanın kendileri olmayacaktır? Genel olarak bu durumda insan bir olmayacak, ama çok, yani hayvan + iki-ayaklı olacaktır.

O halde bu filozofların alışılagelen tanım ve öğretilerini kabul edersek, bu sorunu açıklama ve çözmenin mümkün olmadığı açıktır.[2] Ancak bizim savunduğumuz gibi bir taraftan madde diğer

---

1) Z, 12 ve H, 3, 1044 a 2.- Ross'un dikkati çektiği üzere (II, 238) sayı söz konusu olmayacaktır.

2) Örneğin insanın birliği ancak insanın tek bir İdeadan pay almasıyla açıklanabilir. Oysa bu iki İdea, Hayvan ve İki-Ayaklı ideaları, her biri bağımsız ve bilfiil varlığa sahip olduğundan tek bir İdeada kaynaşamazlar – 21. satırda Aristoteles *sentetik* ve *genetik* yolla cinsten hareketle türleri tesis etmeyi hedefleyen Platoncu bölme yöntemini kastetmektedir. Cinsten türe, başka deyişle kuvveden fiile giden Platon'un tersine Aristoteles sürekli olarak kuvveden önce gelen kendinde tam olan, bütün bileşen öğeleri açıklayan ve içine alan fiile başvurmaktadır. O halde özün birliği bir blok halinde ortaya konmakta ve onun yapısı ve özü problemi böylece ortadan kaldırılmaktadır (krş. E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, I, s. 196-199).

taraftan form, bir taraftan bilkuvve varlık, diğer taraftan bilfiil varlık varsa, söz konusu sorun artık güçlük çıkarmaz gibi görünmek-
25 tedir. Burada problem, *tunç küre*nin *elbise*nin tanımı olduğunda ortaya çıkacak problemin aynıdır. Çünkü *elbise* kelimesi tanımın bir işareti olacaktır; dolayısıyla burada sorulacak soru şudur: Küre ve tuncun birliğinin nedeni nedir?(1) Artık burada güçlük ortadan kaldırılmıştır: Çünkü onlardan biri madde, diğeri formdur. Oluşa tabi varlıklarda bilkuvve olandan bilfiil olana geçişi meydana geti-
30 ren neden, fail nedenden başka nedir? Çünkü bilkuvve kürenin bilfiil küre olmasını meydana getiren neden, birinin veya diğerinin özünden başka bir şey değildir.(2) Ancak iki çeşit madde vardır:(3) Akılsal madde ve duyusal madde. Tanımda da daima hem bir fiil
35 tarafı, hem de madde tarafı vardır. Örneğin daire bir düzlemsel şekildir. Ne akılsal, ne duyusal bir maddesi olmayan şeylere(4) gelince, onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir birliktir, nasıl ki yine ister töz, ister nicelik, ister nitelik olsun onların her
1045 b biri özü gereği bir varlıksa. Bundan dolayı da bu kategorilerin tanımına ne *Varlık*, ne de *Bir* girer:(5) Onların her biri doğrudan doğ-

---

1) Ps.-Alek.'un dikkati çektiği üzere (561, 20) eğer Platoncuların yaptığı gibi form, bağımsız ve kendinde bir şey olarak ortaya konacak olursa, güçlük varlığını sürdürecektir.

2) Yorumlanması güç bir cümle: Aristoteles şunu söylemek istiyor: İdealar öğretisinin açıklamasını veremediği madde ve formun (örneğin ruh ve bedenin) birliği, bu iki öğenin kendilerinin özünden başka hiçbir açıklama ilkesine ihtiyaç göstermez. Bu, bilkuvve kürenin bir hareket ettiricinin fiili sonucunda form ve fiil haline geçme özü ve bilfiil kürenin kuvveyi belirlemek ve mükemmelliğe eriştirmek özüdür. Krş. Ps.-Alek., 562, 10 (2. açıklama); Bonitz, 375; Robin'in düşüncesine göre (*la Th. Platon.*, s. 111) "Platon için olduğu gibi Aristoteles için de biricik fail neden, temelde, formel nedendir". 149. sayfa, not 168-III: "Bu iki varlığın (madde ve formun) birliği, onların özünün doğal bir sonucudur".

3) Aristoteles'in biraz önce duyusal madde hakkında söylediği, akılsal madde için de geçerlidir: *düzlemsel şekil* (figure plane), dairenin akılsal maddesini teşkil eder.

4) Yeni kategorilere - (krş. Ps.-Alek., 562, 21-22); Bu pasajın konusu Platoncuların mümkün bir itirazını cevaplamaktır: Kategoriler gibi mutlak olarak maddeden yoksun olan şeyler hakkında (kategorilerin akılsal bir maddeleri, yani cinsleri bile yoktur; çünkü en yüksek cinsler olduklarından onların kendilerinin cinsi yoktur). Onların birliğinin madde ve formun birliğinden meydana geldiği söylenemez. O onlara Bir'den pay aldıklarından dolayı ait değil midir? Aristoteles buna kesinlikle "hayır" diye cevap vermektedir; çünkü kategorilerden her biri bizzat kendileri itibariyle, özleri gereği ve dolaysız olarak bir birlik ve varlıktırlar. O halde onların birliği kendisiyle açıklanır.

5) Cinsler olmayan (krş. B, 3, 998 b 20), ancak bildiğimiz gibi (krş. 2, baş kısım) Bir'den ileri gelen ve Bir'e ilişkin (ta aphenos kai pros hen) olan kavramlar. Tanımlar cins ve ayrımdan meydana geldiklerinden, bunun sonucu, Ps.-Alek.'un da dikkati çektiği üzere (563, 18) kategorilerin tanımlanabilir olmadıklarıdır.

ruya ve özü gereği bir varlık olduğu gibi bir birliktir de. Böylece bu kategorilerin hiçbiri ile ilgili olarak onların varlık ve birliklerini teşkil eden yabancı bir neden yoktur; çünkü onların her biri Varlık ve Bir'den bir cinsten pay alır gibi pay aldıkları için veya Varlık ve Bir'in kendilerinin bireylerden bağımsız olarak var olabilmelerinin mümkün olması anlamında değil, doğrudan doğruya ve özleri gereği bir varlık ve birliktirler.

Birliğe ilişkin güçlükten dolayı bazı filozoflar "pay alma"dan söz etmektedirler. Ancak onların kendileri pay almanın nedeninin ne olduğu ve onun neden ibaret olduğunu göstermekte güçlük içerisindedirler. Başka bazıları Lykophron'un[1] bilimin bilme fiilinin ruhla ve "birleşme"si (communion) olduğunu söylediği anlamda pay almanın bir birleşme olduğunu söylemektedirler. Başka bazıları için hayat ruhun bir bedenle "birleşme"si (composition) veya onunla "ilişki"sidir (connexion). Fakat aynı açıklama bütün durumlar için geçerlidir. Çünkü böylece sağlıklı olmak da ruhun ve sağlığın bir birliği veya birleşmesi veya ilişkisi olacaktır. Tuncun üçgen olması, tunç ve üçgenin bir birleşmesi, bir şeyin beyaz olması yüzey ve beyazlığın bir birleşmesi olacaktır.

Bütün bu hataların nedeni insanların kuvve ve fiili (entellekheia) birleştiren nedeni ve onlar arasındaki farkın ne olduğunu araştırmaları olmuştur. Oysa daha önce söylediğimiz gibi[2] yakın maddeyle form, bir ve aynı şeydir. Ancak biri kuvve, diğeri fiil olarak. O halde onların nasıl birleştiklerini sormak, birliğin nedeninin ne olduğunu ve bir olanın neden dolayı bir olduğunu araştırmakla aynı şeydir.[3] Çünkü her şey birdir ve kuvve halinde olanla fiil ha-

---

1) Gorgias'ın öğrencisi olan sofist. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 15, 174 b 32; *Fizik* I, 2, 185 b 18'de zikredilmektedir. Krş. Zeller, *Ph. d. Gr.*, I, s. 1069, 3, Uberweg, *Grundr.*, I, 118-9. satırdaki "sunousia" kelimesinin anlamı "aynı özden olma" (*consubstantialitas*, St. Thomas, s. 510, not 1765), "birlikte var olma" (*coexistentia*: St. Thomas, Robin), bağlaçtır (Bessarion, Bekker baskısı, III, 512). Biz onu Ross'la birlikte "birleşme" "communion" olarak çeviriyoruz.

Aristoteles birliği (Lykophron'un bilimle ruhun birliğini açıklamak için yaptığı tarzda) bir *birleşme* (krş. Ps.-Alek., 563, 35-37) veya bir *sentez* (synthesis) ile (11. satır) veya bir *ilişki, bağlantı* (11. satır: sundesmos) ile açıklamanın açıkça saçma olduğunu ve gerçekte hiçbir şeyi açıklamadığını söylemek istemektedir. *De Anima*, II, 1, 412 b 6'ya da bkz. St. Thomas (510, not 1766) haklı olarak ruhun durumunu imtiyazlı bir durum olarak göz önüne almaktadır.

2) Yukarda 1045 a 22-33'de.

3) Hiçbir anlamı olmayan bir soru. Rodier'nin bu pasajla aynı öğretiyi sergileyen *De Anima*, II, 1, 412 b 6-9'la ilgili mükemmel açıklamasına bkz. *Traité de L'Âme*, II, s. 177-179.

Aristoteles'in (Descartes ve Descartesçılıktan çıkan bütün felsefeyi o kadar rahatsız etmiş olan

linde olan, herhangi bir biçimde tek olan bir şeyden başka bir şey değildir. Bundan dolayı burada kuvveden fiile geçişi meydana getiren failin fiilinden başka bir neden mevcut değildir. Maddesi olmayan şeylere gelince, onların hepsi mutlak olarak ve özleri gereği birdirler.(1)

---

tözlerin birbiriyle ilişkisi problemini ortadan kaldıran) çözümü o halde yakın madde ile formun, biri kuvve, diğeri fiil halinde olmak üzere bir ve aynı şey olduğudur. Hamelin'in *Essai sur les Él. Princ. de la Repr.*, 2. baskı, 29. sayfada da dediği gibi "form yalnızca maddenin hiçbir tür çelişki olmaksızın kabul edebileceği şey değildir, kabul etmek için yapılmış olduğu şeydir". Aristoteles birçok defa her maddenin her formu almadığını, marangozun sanatının flütçünün ruhuna inemeyeceğini tekrar etmektedir (Özellikle bkz. *Fizik*, II, 2, 194 b 9 ve marangoz benzetmesi ile ilgili olarak da bkz. *De Anima*, I, 3, 407 b 25).

1) Krş. Yukarda 1045 a 36. Ayrıca bkz. J. Chevalier, *La Notion du Nécessaire*, s. 136.

IX. KİTAP (Θ)

25 1. Bölüm < Asıl Anlamında Kuvve >(1)

Birincil anlamda, bütün diğer varlık kategorilerinin kendisiyle ilgili oldukları anlamda Varlık'ı, başka deyişle tözü ele aldık. Gerçekten bütün diğer kategoriler – nitelik, nicelik ve benzerleri – töz kavramıyla ilişkilerinden dolayı varlıklar olarak adlandırılırlar. Çünkü on-

---

1) Kuvve ile ilgili olarak krş. Γ, 4, 1007 b 29'la ilgili not ve Δ, 12.

Dynamis (kuvve) kavramı Aristoteles'te ve özellikle bu kitap boyunca bazen birbirine karışan, ancak birbirinden kesinlikle ayrı iki anlama sahiptir (1045 b 35-1046 a 11; 6, 1048 a 25-b 4). İlkin o fiil gücü (la transivité de l'action), A'nın bir başka şeyde, B'de bir değişme meydana getirme *kudreti* (puissance) ve hatta A'nın bir kısmının A'nın bir başka kısmında bir değişme meydana getirme *kuvveti* (potentia, Vermögen) anlamına gelir. İkinci olarak o, A denen şeyin bir durumdan başka bir duruma geçme *imkânı*dır (possibilitas, Möglichkeit). Bu ayrım, oluş olarak kuvve ve varlık olarak kuvve ayrımına karşılık gelir. Son anlamında kuvve Aristoteles tarafından ancak formla olan ilişkisinde varlığı olan maddeye özdeş kılınır. O, belli bir varlığa yönelme, eğilimdir. *Essai sur les Élém. princ. de la Repr.*, 2. baskı, s. 180'de (yani daha önce Z, 8, 1033 b 20 ile ilgili notta zikrettiğimiz pasajda) Hamelin kuvvenin belirsiz özelliğini ve zıtlardan biri veya diğerinde gerçekleşme imkânını derin bir biçimde tahlil etmiştir: "Kuvve, varlığını koruyacak belli bir doğa veya belirsiz bir doğa değildir. O, henüz gelecek nitelik olmayan, saf ve basit olarak o an olduğu şey de olmayan bir şeydir. Böyle bir buluş, her şeyi bir balta ile ayırır gibi ayırmak isteyen ayırıcı ve mutlakçı zihniyete indirilen bir darbedir." Bu metni tekrar zikreden Robin ona şu notu eklemektedir: "Başka deyişle kuvve kavramının tam anlamına ulaşması için onun eşit imkânını temsil ettiği zıtların birbirlerini basit olarak takip etmemeleri, birbirlerini davet etmeleri ve hatta birinden diğerine bir ilerlemenin olması gerekir (*Vocab. de la Phil.*, II 654, v°. *Puissance*'la ilgili not).

Burada Aristotelesçi kuvve kavramının köklerinde Platoncu metafiziğin ve Platon'un kendisini içinde bulduğu Eleacılığın Varlık'ın mutlak birliği görüşünün yarattığı güçlükleri çözme zorunluluğunun yattığını hatırlamak yeterlidir. Parmenides'in katı formülü "varlık vardır; var-olmayan var değildir", çokluğu ve değişmeyi inkâr etmekle sonuçlanıyordu. Mantıken ondan ancak her türlü sentetik, hatta belki analitik yüklemlemenin imkânsızlığı ile ontolojik bakımndan uzay ve zamanda şeylerin değişmezliği ve devamlılığı çıkıyordu. *Sophistes*, bir göreli var-olmayanın, başka olanın (ta thateron) varlığını vaz ederek onu cevaplamıştı. Çünkü bir İdea aynı zamanda hem kendisi, hem de kendileriyle ilişkiye girebileceği geri kalanlardan *başka*sı idi. Oluşun doğrudan analizi Aristoteles'e her türlü İdea metafiziği dışında bu göreli var-olmayan kavramını açıklığa kavuşturmak ve kullanmak imkânını vermektedir: Duyusal oluş ne mutlak Varlık'tan, ne mutlak Var-olmayan'dan çıkar; Varlık ile Var-olmayan arasında bulunan bilkuvve varlıktan çıkar. Böylece Platoncu madde salt alma, kabul etme (réceptivité) olmaktan çıkacak ve forma yönelecek, "dişinin erkeği arzu ettiği gibi" (*Fizik*, I, 9, 192 a 22) onu kabul edecektir. O halde kuvve ve fiil, imkân ve gerçeklik ayrımı, Aristoteles için sadece psikolojik veya mantıksal bir ayrım değildir; O, varlığın kendisinde bulunan ontolojik bir bölmeye tekabül eder: Mümkün, sadece düşünülebilir olan değildir; o, ikinci dereceden bir gerçekliktir.

Γ 4 ve Δ, 12 ile ilgili notlarımız dışında *Peri Hermeneias*, 13, 23 a 7 vd; *De Caelo*, I, 12, 282 a

30 ların hepsi bu çalışmanın birinci kısmında işaret ettiğimiz gibi[1] töz kavramını içerirler. İmdi varlık bir yandan töz, nitelik veya nicelik hakkında kullanıldığına, öte yandan kuvve ve fiil bakımından varlık olarak ayrıldığına göre şimdi de kuvve ve fiili inceleyelim.

35 Önce şu andaki amacımız için en yararlı olmasa da kuvveyi (puissance) en temel anlamında ele alalım; çünkü aslında kuvve ve fiil 1046 a yalnızca hareket içeren durumların ötesine uzanırlar. Ancak bu asıl anlamındaki kuvveden söz ederken[2] fiil hakkındaki açıklamalarımızla aynı zamanda kuvve çeşitlerini de açıklığa kavuşturacağız.[3]

Bir başka yerde kuvve ve fiilin çeşitli anlamlarda kullanıldığını 5 belirledik.[4] Bunlardan sadece eşsesliliğe (homonymie) dayananlarını bir yana bırakabiliriz; çünkü bazı şeyler, örneğin geometride bir şeyin bir diğer şeyin, aralarındaki bir ilişkinin varlığı veya yokluğunun sonucu olarak "kuvvet"i olup olmadığını söylediğimizde olduğu gibi, sadece bir benzerlikten dolayı kuvve olarak adlandırılırlar. Ancak bir 10 aynı kuvve kavramıyla ilgili olan bütün kuvveler muayyen bir tür ilkeleri teşkil ederler ve bir ilk ve tek kuvve ile ilgili olarak kuvve diye adlandırılırlar. Bu kuvve, *bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişme ilkesi* olarak tanımlanan kuvvedir. Gerçekten türemiş bir kuvve çeşidi, edilgin kuvvedir, yani edilgin varlıkta onun bir başka varlığın veya bir başka varlık olarak kendisinin fiiline uğramayı kabul etmesi demek olan değişme ilkesidir. Bir başka çeşit kuvve, varlığın bir değişme ilkesinin etkisi altında bir başka varlığın veya bir başkası olmak bakımından kendisinin etkisine uğ-15 rayarak kötü yönde veya ortadan kalkmak yönünde bir değişmeyi kabul etmemesi durumudur. Bütün bu tanımlarda ilk anlamında kuvve kavramı söz konusudur. Yine bu şekilde adlandırılan kuvveler ayrıca ya sadece fiilde bulunmak veya iyi yönde fiile uğramak anlamındaki kuvveler olarak ayrılabilirler. Bunun sonucu şudur ki bu son kuvvelerin kavramında daha önceki kuvvelerin kavramları belli bir biçimde içerilmiş bulunur.

O halde etkin kuvve (puissance active) ile edilgin kuvvenin (puis-

---

5; *De Gen. at Corr.*, I, 2, 316 a 15'e de bakılabilir. Ayrıca Trendel'in *De Anima* üzerine incelemesi, s. 242-262; Bonitz, 379; *Ind. Arist.*, 206 a 32 vd.'na bkz.

1) Z ve H.

2) 1-5. bölümler asıl anlamında (kurios) kuvve olan hareket ettirici (motrice) kuvveyi, gücü incelemektedirler.

3) 6-10. bölümler. Özellikle 6. bölüm 1048 a 27-b 6.

4) Δ, 12 ve kendilerine gönderdiğimiz notlar.

20 sance passive) bir anlamda yalnızca tek bir kuvve olduğu (çünkü bir varlık ya kendisinde değişme kuvvetine sahip olduğu için veya bir başka varlık tarafından değiştirilebilme gücüne sahip olduğu için kuvve sahibidir,[1]) buna karşılık bir başka anlamda farklı oldukları açıktır. Çünkü biri fiile uğrayanda bulunur; zira belli bir ilke içerdikleri ve madde de bir ilke olduğu içindir ki fiile uğrayanlar, biri filanca fai-
25 lin, diğeri bir başkasının etkisine uğramak suretiyle değişirler. Örneğin yağlı olan, yanabilir; dövülgen olan, sıkıştırılabilir ve bu böylece sürüp gider. Diğer kuvve ise failde bulunur. Sıcaklık ve yapı sanatı böyle şeylerdir. Onlardan biri ısıtılabilen cisimde, diğeri yapı yapabilen insanda bulunur. Bir varlığın organik bir birlik olduğu ölçüde kendisinden gelen hiçbir değişime uğramamasının nedeni ise budur; çünkü o birdir ve kendisinden başka bir şey değildir.[2]

Güçsüzlük, kuvvetsizlik (impuissance) ve imkânsızlık, tanımladığımız şekilde kuvvetin, gücün zıddı olan yoksunluktur; öyle ki bir
30 aynı özne ile ilgili olarak ve bir aynı bakımdan her kuvveye (güce), onun karşılığı olan bir kuvvetsizlik (güçsüzlük) tekabül eder. *İmdi* yoksunluk da birçok anlama gelir; çünkü o belli bir niteliğe sahip olmayanın yanında bu niteliğe doğal olarak sahip olması gerektiği halde sahip olmayanın da durumudur. Bu da ya mutlak olarak veya doğal olarak ona sahip olunması gerektiği zamanda ona sahip olmama olarak ikiye ayrılır. Bu son durumda yoksunluk iki türlü olabilir. Muayyen bir biçimde ona sahip olmama, örneğin ona tam olarak sahip olmama veya ona hiçbir şekilde sahip olmama.[3] Nihayet şeylerin kendileri için doğal olan şeylere sahip olmalarının zorla engellendiği du-
35 rumlarda da bu varlıkların bir yoksunluğa maruz kaldıklarını söyleriz.

2. Bölüm <Akılsal Kuvvetler ve Akıl-Dışı Kuvvetler>

Bu tür etki ilkelerinin[4] bazıları cansız şeylerde,[5] bazıları ise
1046 b canlı varlıklarda, yani ruhta, ruhun akıllı kısmında[6] bulunduğuna

---

1) Etkin kuvve veya güçle, edilgin kuvve veya güç bir anlamda (19. satır) yalnızca bir tek ve aynı gerçekliğin tamamlayıcı iki yüzüdürler: Ateş, suyu ısıtma etkin gücüne sahiptir; su ise ateş tarafından ısıtılma ile ilgili edilgin güce sahiptir. Ancak bir başka anlamda (21. satır) etkin kuvve ile edilgin kuvve, kendisinde bulundukları özne göz önüne alındığında, farklıdırlar.

2) Çünkü fiile uğrayan failden başka biri olmak zorundadır.

3) Bu son iki durumla ilgili örnekler sırasıyla iyi görmeyenin ve körün durumlarıdır.

4) Yani kuvvetlerin, güçlerin – Akıl-dışı (alogoi) kuvvetlerle akılsal (meta logou) kuvvetler hakkında *Peri Hermeneias*, 13, 22 b 37 ve devamına da bkz.

5) Ateşteki sıcaklık gibi.

6) Örneğin Tıp.

göre kuvvetler içinde bazılarının akıl-dışı, bazılarının ise akıllı olacağı açıktır. Nitekim bütün sanatlar, bütün meydana getirmeye yarayan (productif) bilimler, kuvvetlerdir; çünkü onlar bir başka varlıkta veya bir başka şey olarak sanatçıda değişmenin ilkeleridirler.

5 Bütün akılsal kuvvetler zıt fiiller gerçekleştirme gücüne sahiptirler. Ama akıl-dışı kuvvetlerin her biri ancak tek bir etkide bulunabilir. Örneğin sıcaklık, ancak ısıtma gücüdür;[1] oysa tıp aynı zamanda hem hastalık hem de sağlık gücüdür. Bunun nedeni, bilimin akılsal bir neden (raison) olması ve şeyi ve onun yoksunluğunu aynı tarzda olmasa da açıklayanın aynı akılsal neden olmasıdır. O bir anlamda 10 hem şey, hem de onun yoksunluğu, bir başka anlamda ise daha çok olumlu şeydir.[2] O halde bu tür bilimler zorunlu olarak zıtların bilimleridir. Ancak onlar zıtlardan birini özleri gereği, diğerini ise özleri gereği olmaksızın konu olarak alırlar.[3] Çünkü akılsal neden birinci ile doğası gereği, diğeriyle ise bir anlamda, yani ilineksel olarak ilgilenir. Çünkü o, zıddı olumsuzlama ve ortadan kaldırma yoluyla gösterir. Zira nesnenin yoksunluğu, onun zıddıdır ve ilk yoksunluk, diğer 15 öğenin ortadan kaldırılmasıdır. Zıtlar aynı varlık içinde meydana gelmediklerine,[4] bilim ise şeylerin nedenini içinde bulunduran güç olduğuna göre, ruha gelince o, bir hareket ilkesini içerdiğine göre, sağlıklı olanın ancak sağlığı, ısıtabilenin ancak ısıyı, soğutabilenin ancak soğukluğu doğurabilmesine karşılık, bilen insan her iki zıt etkiyi de meydana getirebilir. Çünkü şeylerin nedeni her ikisinin de – aynı şekilde olma- 20 mak şartıyla – nedenidir. Ve o, kendisinde bir hareket ilkesine sahip olan ruhta bulunur; öyle ki ruh bu durumda aynı ilkeden iki zıddı çıkarır. Çünkü o her ikisini de aynı nedene bağlar. O halde akılsal güçlere sahip olan varlıklar etkilerini, akıl-dışı güçlere sahip olan varlıklara zıt bir tarzda meydana getirirler. Çünkü akılsal güce sahip olan varlıkların etkileri tek bir ilkede yani şeylerin akılsal nedeninde içerilmiş bulunur.

25 Yalnızca etkin veya edilgin kuvvetin de iyi yönde etkin veya edilgin kuvvetin içinde içerilmiş bulunduğu, ancak bunun tersinin her zaman söz konusu olmadığı da açıktır; çünkü iyi bir biçimde etkide bulunan zorunlu olarak etkide bulunur, ama sadece etkide bulunan bundan dolayı zorunlu olarak iyi etkide bulunmaz.

---

1) Şu anlamda ki hekim bilimini arzusuna göre hastanın iyiliği için de kötülüğü için de kullanabilir.

2) Çünkü bilim. özü gereği formun (eidos) bilgisine yönelir.

3) Krş. St. Thomas, s. 518, not 1790.

4) Hiçbir şey aynı zamanda hem beyaz, hem beyaz-olmayan değildir.

3. Bölüm <Mümkün Kavramının Gerçekliği, Megara Okuluna Karşı Polemik>

Yalnızca fiil olduğunda kuvvenin olduğunu, fiil olmadığında
30 kuvvenin olmadığını iddia eden filozoflar, yani Megaralılar var.(1)
Böylece bina yapmayan, bina yapma gücüne sahip değildir; bu güce bina yapan ancak bina yaptığı an sahiptir. Bütün diğer durumlarda da aynı şey söz konusudur. Şimdi bu anlayışın saçma sonuçlarını fark etmek zor değildir. Çünkü bu anlayışa göre insan bir bina inşa etme-

---

1) Stoalıların kendilerinden derinden etkilenmiş oldukları Megaralılar mutlak bir zorunlulukçuluk (nécessitarisme) ileri süren Elealı Sokratesçilerdi. M.Ö. 400'lere doğru Megara'lı Euklides tarafından kurulan Megara okulunun başlıca temsilcileri Miletos'lu Eubilides, Megara'lı Stilpon ve Diodoros Kronos'tur (bu sonuncu Aristoteles'in çağdaşıdır). Bu okula kandırıcı kanıtlamalarından dolayı (Yalancı, Yığın veya Kel, Boynuzlu kanıtlamaları) *eristik* okul da denir. Esas metinler Ritter ve Prell., *Hist. Phil. gr.*, 288-305 numaralarda, mümkün kavramı ile ilgili olarak ise 285 numarada ve onunla ilgili notta bir araya getirilmiş bulunmaktadır. Eulibides'in ünlü sofizmaları Prantl., *Gesch. der Logik*, I, 2, s. 33'de ayrıntılı olarak sergilenmiştir. Megaralıların öğretisinin iyi bir özeti Robin, *La Penseé gr.*, s. 196-199'da ve Bréhier, *Hist. de la Phil.*, I, 2. fasikül, s. 263-269'da bulunacaktır. Aristoteles *geleceğe ilişkin olumsalları, Peri Hermeneias*, 9'da eleştirmiştir. L. Robin'in *Aristote*, s. 167'si ile de krş.

Bu çok ince pasajın genel akıl yürütmesi Ps.-Alek., (570, 55 vd.); St. Thomas, s. 522, not 1709 ve Bonitz, (384) tarafından açık bir biçimde ortaya konmuştur. O ancak başlıca Megaracı tezlerin bir hatırlanmasından sonra iyi anlaşılabilir.

Megaralılar sınırsız olarak, hatta gelecekteki olaylara uyguladıkları çelişmezlik ilkesinin mutlak değerini ortaya atmaktadırlar: İki gelecekten ancak biri mümkündür ve o diğerini çelişiği olarak dışarda bırakır. Doğru olan doğrudur, ezeli-ebedi olarak doğrudur; yanlış olan yanlıştır, ezeli-ebedi olarak yanlıştır. Her şey ezeli-ebedi olarak belirlenmiştir. Her şey ya zorunludur veya imkânsızdır. Başka deyişle var olan ile var olmayan arasında hiçbir geçiş, hiçbir ara varlık veya durum (intermédiaire) yoktur. Onlar böylece imkân kavramını ve oluş kavramını ortadan kaldırmaya ve Aristotelesçi kavramlarla ifade edersek kuvve ve fiilin özdeşliğini ileri sürmeye gitmektedirler (30. satır). Çünkü onlara göre bina yapan, ancak mesleğini icra ettiği anda bina yapandır. Aristoteles'in bunu çürütmesi *Peri Hermeneias*'ta geliştirmiş olduğu doğru ve yanlış, şeylere uygun düşmek veya düşmemekten ibaret olduklarına göre, onların mümkünlerle değil, fakat ister şu andaki ister geçmişteki gerçek olanla ilgili oldukları ve belirsiz olan söz konusu olduğunda çelişmezlik ilkesinin kendisinin de belirsiz olduğu, mutlak olmadığı fikrinden hareket etmektedir. Böylece gelecekteki olayların olumsallığı korunmaktadır. Çünkü gelecekle ilgili olarak iki çelişik önermeden biri diğeri kadar doğru olabilir. Bina yapan örneğini tekrar ele alarak Aristoteles (32-1047 a 4) hiç kimsenin *exempto, sed disciplina demum et mulla exercitatione eam sibi comparat facultatem* mimar olmadığını, ayrıca *exempto* mimar olmaktan çıkmadığını, sadece *per loguis temporum intervallum vel oblivio vel gravior quaedam affectio intersesserit* olduğunu söyleyerek cevap vermekte zorluk çekmemektedir. Başka deyişle Megaralılar bina yapanın zihninde bina yapmadığı zaman bina yapma yönünde bir *eğilim*, bir *yetenek*, bir *kuvvet*in olduğunu inkâr etmekteydiler ki bu açıkça saçmadır.

Ross'un büyük bir nüfuzla gösterdiği gibi 36. satırdaki *protase* gerçekte meydana gelen şeyi or-

35 dikçe mimar değildir (çünkü[1] mimarlığın özü, bina yapma gücünden başka bir şey değildir). Bütün diğer sanatlarda da durum budur. Şimdi eğer bu tür sanatlara belli bir zamanda onları öğrenmiş ve kazanmış olmaksızın sahip olmak imkânsızsa, yine belli bir zamanda
1047 a kendilerini kaybetmiş olmaksızın – ki bu da ancak ya unutma sonucu, ya hastalık sonucu veya zamanın etkisiyle ortaya çıkabilir; çünkü onun söz konusu nesnenin ortadan kalkması sonucu ortaya çıkması mümkün değildir; çünkü bu nesne ezeli-edebi bir formdur – onlara artık sahip olmamak da imkânsızsa, bir insan bu sanatı kullanmaktan kesildiği an artık ona sahip olmayacak, ama hemen arkasından yine bina yapmaya başlayabilecektir. Peki bu durumda o sanatı tekrar nasıl elde etmiş olacaktır? Cansız varlıklar için de aynı şey söz konusu ola-
5 caktır. O zaman ne soğuk ne sıcak, ne tatlı, ne genel olarak duyusal, duyandan bağımsız olarak var olacaktır.[2] Öyle ki bu görüşü ileri sürenler Protagoras'ın görüşünü benimsemek zorunda kalacaklardır. Çünkü bu durumda hiçbir varlık algılamadığı, yani bilfiil olarak algıya sahip olmadığı durumda algılama yetisine bile sahip olmayacaktır. O zaman eğer kör, doğasında görme özelliği olmasına rağmen ve yine doğal olarak görmesi gerektiği anda görmeyen ise, aynı varlıklar gün-
10 de birkaç kez hem kör, hem de sağır olacaklardır.

Sonra[3] eğer kuvveden, güçten yoksun olan, imkânsız olan ise, meydana gelmemiş olan hiçbir zaman meydana gelemeyecektir. Ve meydana gelme gücüne sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söyleyen, yanlış bir şey söylemiş olacaktır: Çünkü imkânsızın anlamı budur.[4] Megaralılar'ın akıl yürütmesi o halde hareketi ve oluşu
15 ortadan kaldırmakla sonuçlanmaktadır: Ayakta duran, daima ayakta duracak, oturan varlık da daima oturuyor olacaktır. O eğer oturuyor-

---

taya koymaktadır (Bir sanata, onu öğrenmiş olmadan sahip olanamaz. Ona onu kaybetmiş olmaksızın da sahip olunamaz). Yalnız başına *apodose* Megaracı tezin sonucudur (Bir işin icrasında durma, sanatın kaybedilmesidir) ve son soru daha sonraki bir güçlüğü ortaya koyar (Eğer bu sanatın icrasına hemen derhal yine başlanıyorsa, o nasıl oldu da yeniden kazanıldı?).

1) Böylece Megaralılar tarafından ortadan kaldırılan) *genel kanıya göre* diye anlayınız.

2) Dolayısıyla duyumla birlikte ortadan kalkacaktır. Aristoteles'in 6. satırda dikkat çektiği üzere bu Protagoras'ın duyumun her şeyin ölçüsü ve varlığı olduğunu söyleyen öğretisinden (krş. Γ, 5) başka bir şey değildir: Duyusal nitelikler fiilen algılanmadıkları zaman artık var değildirler.

3) İkinci imkânsız sonuç.

4) Çünkü imkânsız, meydana gelme gücüne sahip olmayandır (Ps.-Alek., 572, 15; Bonitz, 386). Eğer kuvve ve fiil birbirine karışırsa, meydana gelmeyen meydana gelmeye muktedir olmayan olur ve o zaman hiçbirşey meydana gelemez. Bunun zıddını iddia etmek, kaba bir hatadır ve eğer hiçbir şey meydana gelemezse (Aristoteles 14. satırda eklemektedir) her türlü değişme ortadan kalkmış olur.

sa ayağa kalkamayacaktır; çünkü ayağa kalkma gücüne sahip olmayanın ayağa kalkması imkânsızdır. Eğer bu sonuçlar kabul edilemezlerse, kuvve ve fiilin farklı şeyler oldukları açıktır. Oysa Megaralılar'ın akıl yürütmesi kuvve ve fiili özdeşleştirmektedir. Bunu yaparken onların ortadan kaldırmaya çalıştıkları şey hiç de önemsiz bir şey değil-
20 dir.[1] Sonuç: Bir şey, var olma gücüne (kuvvesine) sahip olabilir ama var olmayabilir; var olmama gücüne sahip olabilir, ama var olabilir. Bütün diğer kategorilerle ilgili olarak bu durum budur. Bir varlık yürüme kuvvetine sahip olabilir, yürümeyebilir; yürümeme kuvvetine sahip olabilir, yürüyebilir. *Kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şey, mümkündür.*[2] Bir
25 örnek vereyim: Eğer bir varlığın oturma gücü varsa ve oturuyorsa, bilfiil oturuyor olması bu varlık için hiçbir imkânsızlık içermez. Hareke-te geçirilme veya hareket etme, ayakta durma veya ayağa kaldırma, var olma veya varlığa gelme, var olmama veya varlığa gelmeme gücü ile ilgili olarak da aynı durum söz konusudur.

30 "Tam gerçeklik" (entellekheia) deyimi ile birlikte kullandığımız "fiil (energeia) deyimi, esas olarak kendisinden çıktığı hareketlerden diğer şeylere uzanır; çünkü en mükemmel anlamda fiilin, hareketin aynı olduğu düşünülür.[3] Yine bu nedenle[4] insanlar var olmayan şeylere başka yüklemleri yükledikleri halde, hareketi yüklemezler. Örneğin var olmayan şeyler düşüncenin veya arzunun konusudurlar,
35 ama hareketli değildirler. Çünkü bilfiil olarak var olmadıkları halde harekette oldukları kabul edildiği takdirde bilfiil olarak var olmaları gerekir.[5] Gerçekten de var olmayan şeyler içinde bazıları bilkuvve

---

1) Söz konusu olan şeyler, hareket ve oluşun kendileridir (krş. 14. satır) ve bunlar "ta magista", yani büyük şeylerdir.

2) Daha önce *Birinci Analitikler* I, 13, 320 a 18'de verilmiş olan ve Aristoteles'in dördüncü bölümdeki akıl yürütmesi boyunca çeşitli defalar kullanacağı bu tanımda Bonitz, (387) gerçek bir kısır döngüyü görmektedir. Çünkü gerçekten Ross'un dikkat çektiği üzere (II, 245) bu, asıl anlamında bir tanım değildir, pratik türden basit bir ölçüttür. Onun anlamı şudur: A, B olma gücüne sahiptir; şu şartla ki gerçekleşme anında A bundan dolayı ortadan kalkmış olmasın veya başka deyişle: şu şartla ki B, A'nın özünün kendisi ile uyuşmaz olmasın. Bu. Skolastiklerin çelişik olmayan her şeyi içine alan mantıksal mümkünleridir.

3) Entellekheia" (tam gerçeklik) kavramını incelerken (Γ, 4, 1007 b 29'la ilgili not) Aristotelesçi terminolojide bu deyimin gerek ereği, yani fiilin kendisinin sonucunu (örneğin beyazlık), gerekse fiilin kendisini (örneğin beyazlaşma) ifade ettiğine işaret etmiştik. Aristoteles burada fiilin (energeia) daima tam gerçekleşme (entellekheia) ile birlikte bulunduğunu söylediğinde (30-41. satırlar) ikinci anlamı göz önüne almaktadır. İmdi en mükemmel anlamda fiil, harekettir ve deyim daha sonra harekete yabancı olan şeylere genişletilmektedir.

4) Çünkü her hareket eden veya hareket ettiren şey, bilfiil bir varlıktır.

5) Gerçekten var olan bilfiil varlıktır, bilkuvve varlık değildir.

1047 b vardır, ama "tam gerçeklik" olarak var olmadığı için gerçek anlamda var değildir.

4. Bölüm <İmkânsız Kavramının Gerçekliği>

Eğer mümkünün gerçekleşebilir olduğu ölçüde var olduğu doğru ise, filanca şeyin mümkün olduğu, ama gerçekleşemeyeceğini söyle- 5 menin doğru olmadığı açıktır; çünkü bu imkânsız kavramının kendisini ortadan kaldırmak sonucunu doğuracaktır.[1] Bu örneğin imkânsız olan şeyin doğasını göz önüne almayan birinin karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olduğunu, ancak ölçülmeyeceğini, çünkü bir şeyin var olması veya varlığa gelmesinin mümkün olduğunu, ancak gene de var olmadığını veya varlığa gelmeyeceğini söylemesine benzer. Ancak öncüllerimizden zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır ki var olmayan, ancak var olması veya varlığa gelmesi mümkün 10 olan bir şeyi var farz ettiğimizde ortaya hiçbir imkânsızlık çıkmamaktadır. Oysa öncekinde o ortaya çıkmaktadır; çünkü karenin köşegeninin kenarı ile ölçülmesi imkânsızdır. O halde yanlış ile imkânsız aynı şey değildir. Senin şu anda ayakta duruyor olman yanlıştır; ama imkânsız değildir.

Yine açıktır ki A var olduğunda B'nin de var olması zorunlu ise A mümkün olduğundan B'nin de mümkün olması zorunludur; çün- 15 kü eğer B'nin varlığı mümkün olmak zorunda değilse onun varlığının imkânsız olmasına engel olan hiçbir şey yoktur.[2] Şimdi A mümkün olsun. O zaman A'nın varlığı mümkün olduğunda A'nın var olduğunun farz edilmesinde imkânsız olan hiçbir şeyin var olmadığını kabul ettik.[3] O halde B de hiç şüphesiz var olmak zorundadır. Ama B'nin 20 imkânsız olduğu farz edilmişti.[4] Peki B o halde imkânsız olsun. O zaman eğer B imkânsızsa A'nın da imkânsız olması zorunludur. Ancak A'nın mümkün olduğu farz edilmiştir.[5] O halde B de mümkündür. O halde[6] eğer A ile B arasında A var olduğunda B'nin de zo-

---

1) Başka bir deyişle eğer bir şey mümkünse, ama hiçbir zaman var olmayacaksa, mümkün ile imkânsız arasında hiçbir fark olmayacaktır. Çünkü imkânsız da gerçekleşmeyecektir. O zaman imkânsız kavramı ortadan kalkacaktır (krş. Ps.-Alek., 574, 13-22).

2) Başka deyişle eğer bir hasım A'nın imkânının B'nin imkânını doğurmadığını ileri sürerse, B'nin varlığı da imkânsız olacaktır.

3) 3. 1047 a 24'te yaptığımız imkâna ilişkin tanımımız gereği. O halde A vardır.

4) Hasım öyle farz etmişti (krş. 17. satır)

5) A baştan (ab initio) mümkün farz edilmişti (17. satır).

6) O halde A mümkün olduğunda B'nin öyle olamayacağı söylenemez.

runlu olarak var olacağı türden bir ilişki varsa, A mümkün olduğunda
25 B de mümkün olacaktır. Eğer A ile B arasında böyle bir ilişki olduğu halde A mümkün olduğunda B mümkün değilse, bu A ile B arasında farz edildiği gibi bir ilişki olmayacağı anlamına gelir.(1) Ve eğer A mümkünken A'nın var olduğu durumda B'nin mümkün olması zorunlu ise o B'nin de var olması zorunludur; çünkü A'nın mümkün olduğu durumda B'nin zorunlu olarak mümkün olması gerektiğini söylemek, A'nın var olduğu durumda, onun var olmasının mümkün ol-
30 duğunun farz edildiği zaman ve tarz bakımından B'nin de var olmasının zorunlu olduğunu söylemek anlamına gelir.

5. Bölüm <Kuvvenin Fiil Haline Geçişi(2)>

Bütün güçler içinde bazıları duyular gibi doğuştan geldiği, bazısı flüt çalma kabiliyeti gibi alışkanlık sonucu, diğer bazısı sanatçıların yetileri gibi(3) öğrenme sonucu elde edildiği için alışkanlık ve akıl yürütmenin sonucu olan güçlerle ilgili olarak daha önceki bir alıştırmanın (exercise) zorunlu olmasına karşılık diğer türlerden olan ve edil-
35 ginlik içerenleri ile ilgili olarak ise böyle bir alıştırmaya ihtiyaç yoktur.(4) Gücü olan – tanıma zorunlu olarak eklenen diğer bütün özellikler ile birlikte – bir şeye gücü olan ve belli bir zamanda ve belli bir
1048 a tarzda gücü olan olduğuna göre, yine bazı varlıkların akıl-dışı olup güçlerinin de akıl-dışı olmasına karşılık, bazıları akılsal olarak hareket ettirme gücüne sahip olup güçleri de akılsal olduğuna göre, yine bu
5 ikincilerin zorunlu olarak bir canlı varlıkta bulunup, öbürlerinin aralarında bir ayrım olmaksızın gerek canlı gerekse cansız varlıkta bulunmaları mümkün olduğuna göre,(5) bu koşullarda bu sonuncu güçlerle ilgili olarak söz konusu olan güce uygun bir tarzda etkide bulunan ve etkiye uğrayan bir araya gelir gelmez, birinin etkide bulunması, diğerinin ise etkiye uğraması zorunlu olup, diğerinde ise bu zorunlu değil-

---

1) Başka deyişle eğer B'nin *varlığı* A'nın *varlığı*na bağlı ise. B'nin *imkânı* da A'nın *imkânı*na bağlı olmak zorundadır ve bunun tersine olarak (26-30. satırlar) eğer B'nin *imkânı* A'nın *imkânı*na bağlı ise, A'nın *varlığı* zorunlu olarak B'nin *varlığı*nı gerektirir.

2) 3 ve 4. bölümlerdeki konudan uzaklaşmalardan sonra Aristoteles kuvve (güç) kavramını incelemeye yeniden dönmektedir.

3) Örneğin mimarın sanatı.

4) Krş. Aşağıda 8, 1049 b 29; *Nik. Ahlâkı*, II, 4, 1105 a 17-b 18.

5) Çünkü ateş odunu her durumda (panta tropon) yakmaz, ancak fail ve fiile uğrayan bir arada bulunduğunda ve hiçbir şey onların temasına engel olmadığında yakar (krş. Ps.-Alek., 576, 31-32).

dir. Çünkü her akılsal gücün zıtları meydana getirmesine karşılık her akıl-dışı güç ancak tek bir etkiyi meydana getirebilir. Bunun sonucu akılsal gücün aynı zamanda zıt etkileri meydana getirmesi olacaktır ki 10 bu imkânsızdır.[1] O halde onlarda bir başka belirleyici öğenin, yani arzu veya akıllı seçimin olması zorunludur.[2] Bir hayvan, arzu ettiği iki şeyden hangisi olursa olsun etkiye uğrayanla karşılaştığında söz konusu güce uygun olarak kesin olarak onu gerçekleştirecektir. Bundan dolayı akılsal kudrete sahip olan her varlık, gücüne sahip olduğu şeyi ve bu güce sahip olduğu şartlar altında arzu eder etmez, gerçekleştirir ve bu güce de o edilgin nesne var olduğu ve belli bir durumda bulun- 15 duğu zaman sahiptir.[3] Eğer bu olmazsa o da fiilde bulunma gücüne sahip olmayacaktır (buna "dış bir engelin bu gücün fiiline engel olmaması durumunda" belirlemesini eklemeye gerek yoktur; çünkü bir varlık, bir güce, bu güç mutlak anlamda bir güç değil de bir fiilde bulunma gücü olduğu ölçüde, yani bazı koşullar altında sahiptir. Bu ko- 20 şullar içinde dış engellerin olmayışı zaten mevcuttur. Bu gizil olarak tanımımızın bazı özelliklerinin sonucudur). Bundan dolayı bir insan aynı zamanda iki etki veya iki zıt etkiyi meydana getirme bilinçli isteği veya arzusuna sahip olsa bile bunu yapamaz. Çünkü güç, bu şekilde zıtlar üzerine uygulanamaz ve onun onları aynı zamanda meydana getirme gücü de yoktur. Çünkü yapma gücüne sahip olduğumuz şeyleri, ancak onları yapma gücüne sahip olduğumuz tarzda yapabiliriz.

6. Bölüm <Kuvve ve Fiil Ayrımı>

25 Buraya kadar hareketle ilgili kuvve türünü inceledik.[4] Şimdi fiili inceleyelim. Fiilin ne olduğunu, ne tür bir şey olduğunu belirleye-

---

1) Eğer akılsal güç zorunlu olarak etkilerini meydana getirseydi, aynı zamanda zıtları meydana getirirdi.

2) Akıl sahibi failin, etkiye uğrayana yaklaşmasını sağlayarak etkide bulunmasını gerçekleştiren, başka bir etkinin değil de onun zıddı olan bir etkinin arzusu, böyle bir etkinin seçimi.

3) Örneğin hekimin gücünün uygulanması için bir hasta, bir insan, hasta olan bir insan lazımdır (Ps.-Alek., 577, 26).

4) 1-5. bölümler. Hareketle ilgili kuvve (25. satır) temel anlamında, asıl anlamında kuvvedir. Gerçeğin, ontolojik anlamda ele alınması mümkün ve imkânsızın ölçüsü olduğunu göz önüne alan Aristoteles kuvveyi tanımlamak için fiile dönmektedir. Hermes'in kuvvesini açığa çıkaran fiildir. Böylece Hermes'in kuvvesi, salt belirsizlik değildir, belirlenebilirliktir ve o ancak gerçekleşmesi ile bilinebilir. Kuvve sadece fiille sonuçlanmaz, o fiil için vardır: nasıl ki kusurlu olan mükemmel olan için, göreli olan mutlak olan için varsa. Ve nasıl ki Aristoteles yukarıda 3, 1047 a 24'de mümkünü fiille açıkladıysa, bu pasajda da fiili, ona zıt olan mümkün kavramı ile açıklamaktadır.

lim. Bu inceleme bize aynı zamanda açıkça *kuvve*nin sadece bir başka şeyi harekete geçirmek veya bir başka şey tarafından harekete geçirilmek – ister genel anlamda, ister bir tür hareket[1] söz konusu olsun – anlamında doğal özellik anlamına gelmediğini, bir başka anlama da, bütün bu önceki anlamların kendilerini araştırırken incelediğimiz
30 araştırmamızın gerçek konusunu teşkil eden anlama geldiğini gösterecektir.[2] O halde fiil bir şeyin, örneğin Hermes'in kuvve halinde tahtada veya yarım-doğrunun kendisinden çıkması mümkün olduğu için tam doğruda bulunduğunu veya inceleme yapma yetisine sahip olsa bile inceleme yapmayanın kuvve halinde bilgin olduğunu söylediğimiz durumlarda olduğu gibi kuvve halinde var olduğunu söylediği-
35 miz tarzda değil, gerçekte var olması durumudur. İşte şimdi bütün bunların zıddı olan varlık tarzı, bilfiil varlıktır. Kastettiğimiz fiil kavramı özel örnekler yardımıyla, tümevarımla açıklığa kavuşturulabilir ve biz her şeyin tanımını aramamalı, benzerliği görmekle yetinmeli-
1048 b yiz[3]: O halde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın
5 işlenmemiş olana göre olan durumudur.[4] Fiil adını bu farklı ilişkilerdeki birinci öğeye verelim, diğer öğe ise kuvvedir. Ancak her şeyin aynı anlamda bilfiil var olduğu söylenmez, yalnızca benzerlik yoluyla öyle olduğu söylenir: Örneğin filanca şeyin filanca şeyde olduğu veya ona göre olduğu veya filanca başka şeyin filanca başka şeyde olduğu ve bu başka şeye göre olduğunu söylediğimizde olduğu gibi. Çünkü fiil bazen kuvve ile ilgili olarak hareket, bazen bir madde ile ilgili olarak tözdür.

10 Sonsuz, boşluk ve bu tür her şeyin bilfiil ve bilkuvve olduğu söylenir. Ancak bu gören, yürüyen veya görülebilen gibi birçok başka

---

1) Örneğin daha kötüye doğru giden bir hareket (yukarıda 1, 1046 a 17; 1019 a 22 vd.)

2) Yukarda 1, 1045 b 34'de söylenen kuvvenin (dynamis) "imkân" şeklindeki ikinci anlamı. Krş. Ps.-Alek., 578, 35-36.

3) Tümevarım bu işe yarar. Tanımlamanın mümkün olmadığı durumlarla ilgili olarak krş. Z, 10, 1036 vd. ve St. Thomas, s. 529, not 1826: *nam pruma simplicia* (fiil böyle bir şeydir. O varlıkların bütününe uygulanabilir olan, dolayısıyla hiçbir cins içine girmeyen çok genel bir kavramdır. Oysa her tanım, cins ve ayrımla çalışır) *definiri non possunt, cum non sit in definitionibiu abire in infinitum.* Ross, II, 251'e de bkz.

4) Demek ki burada benzerlikle çalışılacaktır. Örneğin Sokrates'le ilgili olarak yazma fiili tanımlanmak istenirse şöyle denecektir: Bina yapmanın bina yapma yetisine olan durumu neyse yazı yazan Sokrates'in de yazı yazma yetisine olan durumu odur. *Benzerlik* (analogie) ile ilgili olarak krş. Δ, 6, 1016 b 34'le ilgili not.

varlık için olduğundan farklı bir anlamdadır.[1] Çünkü bu sonuncular hakkında sözü edilen yüklemler, onların bilkuvve veya bilfiil olma durumları bazen mutlak anlamda doğru olarak tasdik edilebilirler. Zira görünebilen bazen görünendir, bazen görünebilendir. Oysa sonsuz daha sonra bağımsız bir gerçeklik olarak bilfiil var olacağı anlamda bilkuvve değildir. O sadece bilgi ile ilgili olarak bilkuvvedir; Sonsuzla ilgili fiilin ancak bilkuvve var olduğu, bağımsız bir gerçeklik olarak var olmadığını açıklayan, bölme işleminin hiçbir zaman bir sonu olmamasıdır.

Bir[2] sonu olan fiillerin hiçbiri bir erek olmayıp bir erekle ilgili

1) Şimdiye kadar göz önüne aldığımız fiil haline geçme imkânına sahip olan gören, yürüyen, görünebilen bu gibi varlıklardan farklı olarak sonsuz, boşluk ve bu tür diğer kavramlar bilfiil olarak gerçekleşemezler. Örneğin sonsuz, bölmenin hiçbir zaman durmamasından dolayı yalnızca düşüncenin bölmeyi sonsuza kadar takip etme imkânıdır. Aristotelesçi fizikte (krş. *Fizik*, III, 4-8, 6-9. Bkz. Ross, II, 252) uzay, sayı ve zamanın farklı tarzlarda sonsuz olduğunu hatırlatalım: Uzay bölünme bakımından (kata diairesin) sonsuzdur; o sonsuza kadar bölünebilir. Sayı, toplama bakımından (kata prosthesin) sonsuzdur, yani veri olan bir sayıya her zaman bir diğerinin eklenmesinin mümkün olması bakımından sonsuzdur. Zaman aynı zamanda hem bölme, hem toplama bakımından sonsuzdur (krş. L. Robin, *Aristote*, s. 144 vd.).

2) Bu bölümün son kısmı bazı yazmalarda yoktur (18-35. satırlar). Ancak o şüphesiz Aristoteles'in elinden çıkmadır ve onun genel öğretisine uygundur. Çok bozuk olan metin Bonitz tarafından büyük ölçüde islah edilmiştir. 30. satırdan itibaren de sayısız varyantları vardır.

Paragrafın genel anlamına gelince, onu anlamak kolaydır. Aristoteles burada iki tür faaliyeti (activité) ayırdetmektedir: Asıl anlamında fiil denen (energeia: 33. satır) *içkin* fiille, yalnızca bir hareket (kinesis) olan (34. satır) *geçişli* ve meydana getirici (fabricatrice) fiil.

İçkin fiil, kendisinden başka bir ereği olmayan, faili mükemmelleştiren ve bu fail dışında bir eseri (ergon) gerçekleştirmeye yönelmeyen fiildir. Onun nihai ereği, kullanım ve uygulamanın kendisidir. Örneğin görmek, ereğini ve mükemmelleşmesini görmede bulur. Dans ve kitara çalma fiili, hatta hayatın kendisi (krş. *Nik. Ahlâkı*, VI, 4, 1140 a 1-23 ve *Magna Moralia* I, 35, 1197 a 3 vd.ndaki mükemmel bir yorum) ve genel olarak her türlü eylem (praksis) ile ilgili durum budur ["Eylem" (praksis) ve "davranmak" (prattein) ile ilgili olarak krş. A, 2, 982 b 10 ile ilgili not]. O zaman fiil bütünüyle faildedir ve bir nesnede somutlaşmaz. Görme, gören öznededir; temaşa, temaşa eden zihinde, hayat ruhtadır (dolayısıyla mutluluk da ruhtadır, çünkü o belli bir tür hayattır). Bu içkin faaliyet Aristoteles için en mükemmel anlamda faaliyet (energeia) kendini devam ettirme kabiliyetine sahip olan tek ve asıl anlamında fiildir. O her an, tamdır, tamamlanmıştır ve amacına eriştiği an ortadan kalkmaz: İnsan aynı zamanda hem düşünmüş olabilir, hem hâlâ düşünüyor olabilir; tam olarak yaşamış olabilir, hâlâ yaşıyor olabilir; mutlu olmuş olabilir, şimdi hâlâ mutlu olabilir. Aristoteles İlk Hareket Ettirici'nin bünyesindeki içkin fiili göz önüne aldığında bir *hareketsizlik faaliyetin*den (energeia akinesias) söz etmektedir (krş. *Nik. Ahlâkı*, VII, 14, 1154 b 27). Ahlâkta mutluluk ve hazzın bir süreç veya hareket olarak değil, bir faaliyet (veya hiç olmazsa haz söz konusu olduğunda faaliyetin birlikte bulunması) olarak tanımlanmasını açıklayan da bu kavramdır. Ayrıca içkin fiilin, fiil ve formun özdeşliğine engel olmadığını belirtmek uygun olacaktır. Çünkü akıl, akılsalla karışır ve mükemmel düşünce, (Tanrı'nın düşüncesi) düşüncenin düşüncesidir.

olduklarına göre, örneğin zayıflama ve yağlardan kurtulunması ola-
20 yında ve vücudun farklı kısımlarının kendilerinin zayıflatılmasında bu kısımlar bu tarzda bir hareket içinde bulunduklarına göre (yani bu fiillerin kendileri, hareketin hedefleri olmadığına göre), bütün bu durumlarda bir fiilin veya hiç olmazsa tam, mükemmel (achevée) bir fiilin karşısında olmadığımız açıktır (çünkü bu fiillerin kendileri, bir erek değildir). Yalnızca ereğin kendisinde içkin bulunduğu hareket,
25 bir fiildir (action). Örneğin aynı zamanda hem görürüz, hem görmüşüzdür; hem tasarlarız hem tasarlamışızdır; hem düşünürüz, hem düşünmüşüzdür. Ama aynı zamanda hem öğreniyor, hem de öğrenmiş, hem iyileşiyor, hem de iyileşmiş olmamız söz konusu değildir. Fakat aynı zamanda hem iyi yaşıyor, hem de iyi yaşamış olabiliriz; hem mutlu bir durumda bulunabilir, hem de mutluluğu daha önceden tatmış olabiliriz. Böyle olmasa, zayıflamada olduğu gibi muayyen bir anda bir durmanın olması gerekmez mi? Ama gerçekte durma noktaları yoktur. Yaşıyoruz ve yaşamışızdır. İşte bu farklı süreçlerin bir grubunu hareket, diğerini ise fiil olarak adlandırmamız gerekir. Çünkü her hareket, zayıflamada olduğu gibi, eksiktir. Araştırma, yürüme,
30 bina yapma, bunlar hareketlerdir ve şüphesiz eksiktirler. Çünkü aynı zamanda hem yürüyor, hem de yürümüş, hem bina yapıyor, hem de bina yapmış, hem oluyor, hem olmuş, hem bir hareketi kabul ediyor, hem de kabul etmiş olamayız. Hareket ettirmek ve hareket ettirmiş olmak da farklı şeylerdir. Buna karşılık hem görmekteyizdir, hem görmüşüzdür. Bunlar bir ve aynı şeydir. Hem düşünüyoruzdur, hem
35 düşünmüşüzdür. Bu tür bir sürece fiil, diğerine hareket diyorum.

7. Bölüm <Bir Şey Ne Zaman Diğerinin Kuvvesidir?>

Fiilin ne olduğu ve ne tür bir şey olduğunun yukarıdaki ve diğer aynı türden mülahazalarla açıklığa kavuşturulmuş olduğunu düşüne-

---

Bunun tersine geçişli fiil, (yapma, meydana getirme) yani "poiesis" (krş. A, 2, 982 b 10 ile ilgili not) faaliyetten (acte) farklıdır ve sanatçının dışında olan bir eserde gerçekleşir: Bina yapma fiilinde bina böyle bir şeydir (29 satır). Erek, evde fiil haline gelir. Bina yapma fiili, inşa edilen evde kendisini gösterir ve evle aynı zamanda vardır. Amaca ulaşıldığında ise fiil biter (krş. *Fizik*, II, 2. 201 b 27). Örneğin zayıflamak, zayıflama elde edildiğinde ortadan kalkar. Başka bir deyişle zayıflama fiili kendinde bir amaç değildir, onun amacı zayıflıktır (ıskhynotes) veya başka genel bir deyişle sağlıktır (krş. Δ, 2, 1031 b 1). Aynı şekilde bir ev bitirildiğinde, inşa etme biter; ders öğrenildiğinde öğrenme biter. İyileşildiğinde iyileşme biter. Burada asıl anlamında fiil değil, eksik (ateles) bir faaliyet karşısında bulunuruz. Tek kelime ile bu bir harekettir (kinesis; 34. satır) – Krş. aşağıda 8, 1050 a 21 vd. ve notları.

biliriz. Şimdi bir varlığın ne zaman bilkuvve olduğu, ne zaman öyle
1049 a olmadığını belirlemek gerekmektedir. Çünkü bu her zaman olmaz. Örneğin toprak bilkuvve insan mıdır? O daha ziyade ancak meni olduğu zaman bilkuvve insandır. Hatta bu durumda bile öyle olduğu şüphelidir. Sağlıkla ilgili olarak da durum aynıdır: Tıp sanatı veya tesadüfle her şey[1] sağlığa kavuşturulamaz. Ancak tek bir şey vardır ki sağlığa kavuşturulabilir; o da bilkuvve sağlıklı olandır.

5 *Düşüncenin ürünü olan* meydana getirmelerde (production)[2] kuvveden fiile geçişin belirleyici işareti, eğer fail onu isterse, dış bir engel olmadığı takdirde onun meydana gelmesidir. Buna karşılık diğer durumun – yani sağlığa kavuşturulanın durumunun – koşulu, onun kendisinde hiçbir şeyin sonucu engellememesidir.[3] Aynı şey ev, etkiye uğrayanda, yani maddede, eğer hiçbir şey onun bir ev olma-
10 sına engel değilse ve eğer ona – yani maddeye – eklenmesi veya ondan çıkarılması veya üzerinde değişiklik yapılması gereken hiçbir şey yoksa, bilkuvve evdir. Meydana gelmelerinin ilkeleri kendilerinin dışında olan bütün varlıklarda da durum budur.

Fiil haline geçişlerinin ilkesini kendilerinde taşıyan varlıklara gelince, onlar herhangi bir şeyin engel olmaması durumunda, kendi do-
15 ğaları gereği başka bir şeyin kuvvesi olacaklardır. Örneğin meni henüz bilkuvve insan değildir, çünkü onun bir başka varlığa bırakılması[4] ve bir değişmeden geçmesi gerekir. Ancak o kendi ilkesi gereği bu tür bir doğa olduğunda, artık bilkuvve insandır. Oysa birinci durumda bir başka ilkenin eylemine ihtiyacı vardır. Böylece toprak henüz bilkuvve heykel değildir; çünkü onun daha önce tunç olmak üzere bir değişme geçirmesi gerekir.

Bir şeyin *bir şey* değil *bir şeyden*[5] olduğunu söylediğimizde (ör-
20 neğin bir çekmece *ağaç* değildir, *ağaçtan*dır; ağaç, *toprak* değildir, *topraktan*dır. Aynı şey toprak için de – eğer o da bir şey değil de bir

---

1) Örneğin bilkuvve tedavi edilebilir (hugianta) olmayan odun ve taşlar. Tesadüfün ürünü olan sağlıkla ilgili olarak (3. satır) krş. Z, 7, 1031 b 21.

2) Yapılmış olan şeylerin (tekhneta) meydana getirilmesi. Aristoteles 12. satırda doğal şeylerin (physika) meydana getirilmesini inceleyecektir.

3) Yani hasta varlığın bütün kısımlarının sağlığı kabul edecek bir halde olmasıdır.

4) Ana rahmine.

5) Krş. Z, 7, 1033 b 6 ile ilgili not. Aristoteles bu sözü edilen yerde bileşik doğaların adlandırılmaları problemini incelemişti. Adlandırılacak bileşik şeyin adı, maddeden çıkarılacaktır (18. satır), ama maddenin kendisi olmayacaktır. Aristoteles 21. satırda bunun *yakın madde* olduğunu (yakın madde, bilkuvve bu şeydir ve adını ona verir) uzak veya ilk madde olmadığını eklemektedir.

şeyden ise – söz konusu olacaktır) öyle görünüyor ki bu başka şey, her zaman, kelimenin tam anlamında bilkuvve olarak, bu dizide sözü edilen şeyden hemen önce gelen şeydir: Böylece çekmece ne *topraktan*dır, ne *toprak*tır; o *ağaçtan*dır. Çünkü bilkuvve çekmece olan ağaçtır ve genel olarak ağaç, genel olarak çekmecenin maddesidir. Filanca
25 özel ağaç da filanca özel çekmecenin maddesidir. Ve eğer kendisi ile ilgili olarak bir başka şeyin kendisinden olduğu söylenemeyecek bir ilk şey varsa bu şey ilk madde olacaktır. Örneğin eğer toprak havadansa, hava ise ateş değil de ateşten ise ateş ilk madde olacak, böylece o belli bir şey ve bir töz olmayacaktır.(1) Özneler veya dayanaklar birbirlerinden belli varlıklar olmaları veya olmamaları bakımından ayrılırlar,(2) Böylece örneğin ilineklerin öznesi bir insandır, yani bir beden ve ruhtur; ilinekler ise müzisyen ve beyazdır. Müzik bir ilinek
30 olarak bu belli özneye gelip onunla birleştiğinde, o öznenin *müzik* olduğu söylenmez. *müzisyen* olduğu söylenir. İnsanın *beyazlık* değil *beyaz* olduğu, *hareket* veya *yürüyüş* değil, *hareketli* veya *yürüyen* olduğu söylenir ki bunlar da "ağaçtan" deyimine benzerler. Bu durumlarda
35 en son özne bir tözdür. Böyle olmadığı, yüklemin kendisi bir form veya belli bir özne olduğu durumlarda, en son özne madde ve maddi tözdür. Bunun sonucu, haklı olarak gerek madde gerekse ilinekleri
1049 b için(3) "bu" değil, "bundan" demenin doğru olacağıdır. Çünkü gerek madde, gerekse ilinekler belirsizdirler.(4)

Böylece bir şeyin ne zaman bilkuvve olduğu veya olmadığını söylemek gerektiğini ortaya koymuş olduk.

---

1) Ancak bu madde mutlak olarak ilk değildir; o ateşte gerçekleşmiş olan ve daha şimdiden bazı belirlemelere sahip olan maddedir.

2) Bozuk metin. Biz Ross'un (II, 257) Apelt'i izleyerek teklif ettiği okumayı takip ediyoruz. Ps.-Alek.'un (583, 25) şüphesiz takip ettiği geleneksel okuma şu anlamı vermektedir: Tümel ile özne arasındaki fark, sonuncunun belirsiz bir varlık olmasından, oysa tümelin öyle olmamasından ibarettir. Ancak bizim takip ettiğimiz anlam daha tatmin edicidir: Aristoteles iki dayanak yatağı olduğunu söylemektedir. Formun öznesi olan ilk madde (veya göreli olarak ilk madde) ve ilineklerin öznesi olan bireysel töz. Nitekim verilen örnek de bunu açıklamaktadır.

3) Daha doğru olarak: Gerek özne, yakın madde olduğu zaman birinci durumda, gerekse özne, yüklemi bir ilinek olan bir töz olduğunda ikinci durumda.

4) Madde formdan yoksun olduğu için belirsizdir; ilinekler ise herhangi bir belli varlık yerine bir başkasında bulunmamaları bakımından belirsizdirler. Aristoteles şunu açıklamak istemiştir: Nasıl oluyor da bir nesne yalnızca adını yakın maddesinden almakla kalmıyor (çekmece, *ağaçtan*dır), bir özne de ilineksel bir niteliği ile adlandırılıyor (*beyaz, müzisyen*). Bunun nedeni gerek madde gerekse ilineklerin kendileri bakımından belirsiz olmaları ve birinci durumda ancak formla, ikincisinde ise ancak bir "tode ti"ye, yani bireysel bir töze yüklenmek suretiyle belirli olmalarıdır (Ps.-Alek., 584, 10-14).

8. Bölüm <Fiilin Kuvveye Önceliği>

*Önce gelen*in çeşitli anlamları hakkında açıklamamızdan[1] fiilin
5 kuvveden önce geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Ve ben kuvveden sadece bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta değişmenin ilkesi olarak tanımlanan belli gücü kastetmiyorum, genel olarak her türlü hareket ve sükûnet ilkesini kastediyorum.[2] Çünkü doğa da kuvve ile aynı türdendir.[3] Zira o bir başka varlıkta değil, bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulu-
10 nan bir hareket ilkesidir. Böylece anlaşılan her kuvve ile ilgili olarak fiil, gerek tanım, gerekse töz bakımından kuvveden önce gelir. Zaman bakımından ise fiil bir anlamda önce gelir, bir anlamda gelmez.

Tanım bakımından ondan önce gelmesi açıktır. Çünkü ilk anlamında[4] bilkuvve olan, bilfiil hale geçmesi mümkün olan olduğu
15 için bilkuvve olandır. Örneğin ben bina yapabilene bilkuvve bina yapan, görebilene bilkuvve gören, görülebilene bilkuvve görülebilen diyorum. Aynı akıl yürütme bütün diğerleri için de geçerlidir. Bundan çıkan zorunlu sonuç, fiilin tanımı ve bilgisinin kuvvenin bilgisinden önce geldiğidir.[5]

Zaman bakımından ise fiil şu anlamda önce gelir:[6] Sayı bakımından değil, tür bakımından aynı türden bilkuvve bir varlığa özdeş
20 olan bilfiil varlık, bu bilkuvve varlıktan önce gelir. Şunu kastediyorum: Şüphesiz halen bilfiil olan filanca insana, filanca buğdaya, filanca görene sırasıyla zaman bakımından madde, tohum ve görme yetisi önce gelir. Bütün bu ikinciler ancak bilkuvve insan, bilkuvve buğday, bilkuvve gören varlıklardır, henüz bilfiil onlar değildirler. Ancak bu bilkuvve olan şeylerin kendilerinden de zaman bakımından, onların kendilerinden çıkmış oldukları başka varlıklar önce gelirler. Çünkü bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfi-
25 il varlık sayesinde çıkar. Böylece insanı bilfiil hale getiren, insan; müzisyeni, bilfiil hale geçiren müzisyendir: Daima bir ilk hareket ettirici vardır ve bu hareket ettirici daha önceden bilfiildir.

---

1) Δ, 11.

2) Krş. *Fizik*, II, 1, 192 b 21 vd.

3) Başka deyişle doğa ve kuvve hareket ettirici nedenlerdir (arkhai kinetikai). (Ps.- Alek., 584, 27-28). Asıl anlamında tanımlanan kuvve ile ilgili olarak krş. yukarda 1, 10-46 a 10.

4) Hareket anlamında kuvve.

5) Çünkü kuvve ancak fiil için vardır ve ancak onunla bilinir.

6) Aristoteles 11-12. satırda ortaya koymuş olduğu ayrımı açıklayacaktır. Fiilin zaman bakımından (tempore) kuvveye önceliğinin ilk kanıtı 29. satıra kadar devam etmektedir.

Öte yandan tözü incelerken her şeyin bir şeyden, bir şey olduğunu ve bir şey tarafından meydana getirildiğini, meydana gelen şeyin meydana getirenle tür bakımından aynı olduğunu söyledik.(1) Bundan dolayı öyle görünüyor ki hiçbir bina yapmaksızın mimar ol-
30 mak,(2) harp çalmış olmaksızın harp çalgıcısı olmak imkânsızdır. Çünkü harp çalmayı öğrenen harp çalarak çalmayı öğrenir. Öğrenme ile ilgili bütün durumlar da böyledir. Bilime sahip olmayanın, bilimin konusunu teşkil eden şeyi meydana getirdiğini, çünkü bir şeyi öğrenenin ona sahip olmadığı şeklindeki sofistik akıl yürütmeye yol açan da bu zorunluluktur.(3) Ben buna şöyle cevap veriyorum: Her
35 meydana geliş, daha önceden meydana gelmiş olan bir şey, her hareket genel olarak daha önceden harekette olan bir şey gerektirdiğine göre (bunu "*Hareket Üzerine*" adlı incelememizde gösterdik(4)) bilim
1050 a yapan kişinin de bilimin bir kısmına daha önceden sahip olması hiç şüphesiz zorunludur. O halde fiilin bu anlamda da yani meydana geliş ve zaman bakımından da kuvveden önce geldiği açıktır.

Ancak fiil töz bakımından da şüphesiz kuvveden önce gelir.(5)
5 Çünkü ilkin, meydana geliş bakımından sonra gelen, form ve töz bakımından önce gelir (örneğin büyük insan çocuktan, insan meniden önce gelir(6) çünkü birinin forma sahip olmasına karşılık öbürü henüz ona sahip değildir) ve çünkü olan her şey, bir ilkeye, yani bir ereğe yönelir (çünkü bir şeyin ereksel nedeni onun ilkesidir ve oluş, erek
10 içindir): İmdi fiil, bir erektir ve kuvve bir erek için tasarlanmıştır. Gerçekten hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmezler,' görmek için görme yetisine sahiptirler; aynı şekilde bina yapma sanatına bina yapmak, temaşa etme yetisine temaşa etmek için sahibizdir, yoksa temaşa etme yetisine sahip olmak için temaşa etmeyiz; meğer ki insanlar alıştırma (exercise) amacıyla temaşa etmeyi öğrenme süreci

---

1) Z, 7, 8-Fiilin zaman bakımından önceliğinin ikinci kanıtı. Sonuç, fiilin kendisinin bu akıl yürütmeden dolayı kuvveden önce geldiğidir.

2) Bina yapma gücüne sahip olan mimarın daha önceden bina yapma *fiil*ini gerçekleştirmiş olması gerekir. O halde fiil kuvveden önce gelir.

3) Yani meydana gelen, olan her şeyin bilfiil olan ilk failden meydana gelmesine ilişkin zorunluluk (Ps.-Alek., 586, 12).

4) *Fizik*, VI, 6. 236 b 2 vd.

5) Yani fiil daha gerçek, daha tözseldir. Burada da iki kanıt vardır. Biri 1050 a 4'den b 6'ya kadar sürmektedir. Diğeri daha ilerde 1050 b 5-34. satırları arasında verilmektedir. Fiil kuvveden töz bakımından (cousiai) önce gelir, çünkü onun varlık nedenidir (ratio essendi).

6) Oysa oluş bakımından (genesiei) büyük insan ve insan, sırasıyla çocuk ve meniden sonra gelirler.

15 içinde olmasınlar. Ancak bu son durumda dahi temaşa, muayyen bir anlamda mevcut değil midir? Veya çünkü onlar hiçbir şekilde temaşa etme ihtiyacı içinde değildirler. Ayrıca madde ancak formuna doğru gidebildiği için bilkuvvedir[1] ve bilfiil olduğunda o artık formundadır.[2] Aynı şey bütün diğer durumlar için, hatta erekleri bir hareket olan[3] şeyler için geçerlidir. Bundan ötürü doğa, ereklerine ancak öğrencilerini fiil içinde gösterdiklerinde ulaştıklarını düşünen ustalar gibidir. Zira eğer böyle olmasaydı, Pauson'un Hermes'inde olduğu gibi olurdu. Çünkü burada Hermes figüründe olduğu gibi öğrencinin bi-
20 liminin özümlenmiş mi olduğu, yoksa ona tamamen dıştan mı kaldığı anlaşılmayacaktır.[4] Çünkü burada eser, erektir ve fiil, eserdir. O halde bundan dolayı da fiil kelimesi – ki eser kelimesinden türemiştir – tam gerçeklik anlamına doğru gider.[5]

Bazı durumlarda erek, uygulamanın kendisiyle karışır. Örneğin
25 görmek fiilinde (vue) nihai şey, görmedir (vision), ondan görmenin yanında başka bir eser ortaya çıkmaz. Buna karşılık başka durumlarda meydana gelen başka bir şeydir. Örneğin bina yapma sanatından sadece bina yapma fiili değil, ev de çıkar.[6] Gene de birinci durumda

---

1) Krş. *Fizik*, I. 9, 192 a 22: "Madde formu, dişinin erkeği arzu ettiği gibi arzu eder".

2) Ve orada durur. O halde fiil öncedir.

3) Ve maddenin varlığını gerektirmeyen, öyle ki ereğin, hareketin kendisinden ibaret olduğu ve alıştırma (exercise) ile karıştığı şeyler için. Örneğin dans, böyle bir şeydir (Ps.-Alek., 588, 11). Burada da *fiil kuvveden öncedir* (Krş. Aşağıda 23. satır).

4) Karanlık bir ima. Ps.-Alek.'un söylediğine göre (588, 20) heykeltraş Pauson'un eseri olan Hermes heykelinin taşın içine mi oyulmuş olduğu, yoksa tam şeffaf bir madde içine mi geçirilmiş olduğunun anlaşılamaması gibi bir özelliği vardı. O halde Hermes'in içeride mi yoksa dışarıda mı olduğu bilinmemekteydi (21. satır). Ancak bu açıklama tartışmalıdır, çünkü Pauson bir ressamdı. Öyle görünmektedir ki söz konusu olan daha çok insana gerçeklik duygusu veren derinliği olan bir resimdi.

Durum ne olursa olsun Aristoteles'in düşüncesi açıktır: Eğer hoca öğrencisini eylem içinde göstermezse – burada eylem, eserin kendisidir – ve sadece takdim etmekle yetinirse, bu öğrencinin biliminin özümlenmiş ve derin mi olduğu, yoksa yüzeysel mi, bir ciladan mı ibaret olduğu anlaşılmayacaktır. Başka deyişle onun bilime sahip olup olmadığı sorulacaktır.

5) *Energeia, ergon, entellekheia.* Ps.-Alek. bu etimolojiden söz etmemektedir. Aristoteles şunu diyor: *Ergon*'dan (eser) gelen [ve böylece artık *değişme* anlamına gelen bir şey olarak değil, dinamik ve biyolojik bir bakış açısından *fiilin uygulanımı* (exercise de l'action) anlamında takdim edilen] *energeia* (fiil, eylem), *entellekheia* (tam gerçeklik) ile aynı şeyi ifade etmeye yönelir. Çünkü *ergon*, işlev, *telos*tur (erek). Krş. Bonitz, 387.

6) Başlıca ve temelde fiilin, kendisi üzerine *içkin* fiili ile bir şeyi imal edenin sanatçıdan ayrı olan bir şeyin meydana getirilmesiyle sonuçlanan *geçişli* veya imal edici fiili anlamlarına gelen *energeia*'nın iki anlamı arasında yapılan ayrımla ilgili olarak krş. yukarda 6, 1048 b 18. Daha önce verdiğimiz bilgilere ek olarak burada le Blond'un *Log. et Méth. chez Arist.*, s. 369-370'de vermiş olduğu yerinde mülahazalarını ekleyelim: "Faaliyet, yalnızca harekette değildir, aynı za-

fiil, erektir ve ikinci durumda da kuvveden daha fazla erektir. Çünkü burada bina yapma fiili inşa edilen şeydedir. O evle aynı zamanda doğar ve aynı zamanda var olur. O halde *alıştırma* veya *uygulama*nın dı-
30 şında bir şeyin meydana gelmesinin söz konusu olduğu bütün durumlarda fiil, meydana gelen nesnededir. Örneğin bina yapma fiili yapılan binada, dokuma fiili dokunan şeydedir. Geri kalan şeylerde de durum budur ve genel olarak hareket, hareket ettirilendedir. Buna karşılık fiilin dışında hiçbir eserin meydana gelmediği bütün durum-
35 larda fiil, failin kendisinde bulunur. Böylece görme gören öznede, bilim bilginde, hayat ruhtadır. Yine bundan dolayı mutluluk da ruhta-
1050 b dır; çünkü o belli bir hayat tarzıdır[1] o halde tözün, formun, fiil olduğu açıktır.[2]

Bu kanıtlamaya göre fiilin töz bakımından kuvveden önce geldiği açıktır ve daha önce söylediğimiz gibi ilk ezeli-ebedi Hareket Ettiri-
5 ci'ye ulaşılıncaya kadar bir fiil her zaman için zaman bakımından bir başka fiilden önce gelir. Ancak fiil daha temel bir anlamda da önce gelir.[3] Gerçekten ezeli-ebedi varlıklar töz bakımından, yokoluşa tabi varlıklardan öncedirler. Öte yandan ezeli-ebedi hiçbir şey bilkuvve olarak var değildir, çünkü her güç, aynı zamanda çelişiklerin gücüdür.[4] Çünkü bir yandan gerçekten var olma gücüne sahip olmayan

---

manda hareketsizliktedir (energeia akinesias). Oluş halinde olan (devient) faaliyetle, mükemmelliği uygulayan faaliyet arasında; geçişli fiille, içkin fiil arasında bir ayrım vardır. *Energeia*'nın tam ve asli anlamı hareketsiz, içkin, Aristoteles'in evrenin tepesine yerleştirdiği *saf fiille* tam olarak gerçekleşen faaliyet anlamıdır. İmdi böyle bir fiil kavramı, hayat alanına aittir, Aristoteles bunu "ezeli-ebedi olarak mükemmel canlı" diye adlandırdığı saf fiil ile ilgili olarak kabul etmektedir. "Çünkü aklın etkinliği, hayattır" (Λ, 7 1072 b 26). Bu *Metafizik*'in mükemmellik ve erek hakkındaki açıklamalarında kendisini göstermektedir ve mükemmelliğin işareti olan en büyük haz, erekleri bizzat kendilerinde bulunan fiillerde yatar. Duyum, haz, içkinlik bütün hayat alanına aittir". Krş. *Nik. Ahlakı*, VII, 15, 1154 b 17: "Sükunette hareketten daha fazla haz vardır".

1) *Nik. Ahlakı*, I, 8, 1098 b 12-22'ye de bkz.

2) 1050 a 4 – b 2 kısmının sonu.

3) Fiilin töz bakımından önceliğine ilişkin ve en önemli kanıt (6-34. satırlar). Genel akıl yürütme şudur: Ezeli-ebedi olan, yokoluşa tabi olan varlıktan töz bakımından önce gelir (6-7. satırlar) (Krş. B, 4, 999 b 5; Z, 7, 1032 b 30; Λ, 6 ve 7. bölümler) Ezeli-ebedi şeyler bilfiil, yokoluşa tabi tözler bilkuvve vardırlar [8-18. satırlar. 18-1051 a 2 bu önermenin sonuçlarını ortaya koyarlar ve uzun bir konudan ayrılmayı (digression) teşkil ederler]. O halde bilfiil olan, bilkuvve olandan önce gelir ve dolayısıyla *Topikler*'de vaz edilmiş olan bir ilke gereğince (III, 1, 116 b 12; krş. Ps.-Alek., 591, 14-22) – ki bu ilkeye göre daha iyiye ait olan bir şey, daha kötüye ait olan bir şeyden daha iyidir – fiil, kuvveden önce gelir (krş. Ross, II, 264).

4) Örneğin tıp ve genel olarak her türlü akılsal güç "sağlıklı olmanın ve sağlıklı olmamanın" (tou hugiazein et tou me hugiazein) gücüdür [başka deyişle "hasta olmanın" (tou nosazein) gücüdür] (Ps.-Alek., 591, 26).

10 bir şeyin gerçekten var olan bir şey olarak bir özneye ait olması mümkün değildir. Öte yandan mümkün olan her şey, fiil haline gelmeyebilir. O halde var olma gücüne sahip olan bir şey var olabilir veya olmayabilir. O halde aynı şey hem var olma, hem de olmama gücüne sahiptir ve var olmama gücüne sahip olan bir şeyin var olmaması mümkündür. Var olmaması mümkün olan şey ise ya mutlak anlamda 15 veya "mutlak anlamda" deyimi "töz bakımından" anlamına geldiğinden[1] örneğin yer, nicelik veya nitelik bakımından var olmamasının mümkün olduğunun söylendiği dar anlamda yok oluşa tabidir. O halde mutlak anlamda ortadan kalkamaz olan hiçbir şey, bazı bakımlardan, örneğin yer veya nitelik bakımından bilkuvve olmasına engel olan hiçbir şey olmamasına karşılık, mutlak anlamda bilkuvve değildir. O halde ortadan kalkamaz olan her şey, bilfiildir. Hiçbir zorunlu varlık da bilkuvve var değildir. İmdi zorunlu varlıklar, birincil varlıklardır. Çünkü eğer bu varlıklar olmasaydı, hiçbir şey olmazdı.[2]

20 Yine aynı şekilde ezeli-ebedi hareket – eğer bir ezeli-ebedi hareket varsa – bilkuvve var değildir ve eğer bir ezeli-ebedi hareket eden varsa o bir yerden bir başka yere geçebilmek dışında bilkuvve hareket edemez ve bir yerden bir başka yere geçebilmek anlamında ona bir madde izafe etmeye de hiçbir engel yoktur. Bundan dolayı[3] Güneş, yıldızlar ve bütün Gök daima bilfiildir ve bazı Doğa Filozoflarının korktukları gibi[4] onların duracaklarından korkmak için hiçbir neden yoktur. Bu varlıklar yörüngelerinde hiçbir zaman yorulmazlar; çünkü hareket onlar için, yokoluşa tabi olan varlıklar için olduğu gibi 25 bir zıtların gücü[5] değildir. Yokoluşa tabi olan varlıkların hareketlerinin devamlılığını zahmetli kılan, bu zıtların gücüdür. Bu yorgunlu-

---

1) Bir şeyin özünü kaybettiğinde mutlak anlamda (haplos) (14. satır) yokoluşa tabidir. Bir şey, örneğin Güneş, uzayda yer değiştirdiğinde yer akımından (kata topon) (15. satır), nicelik değiştirdiğinde (büyüyen bitki) nicelik bakımından (kata poson) yokoluşa tabidir. Fakat her halükârda yokoluşa tabi olmaklık vardır.

2) Akıl yürütme şudur: Zorunlu olarak var olan şeyler, bilkuvve var değildirler (çünkü zorunlu varlıklar her zaman, "özü gereği" olan (hosautos) şeylerdir; oysa bilkuvve varlıklar (dynata) hem var olabilirler, hem olmayabilirler (Ps.-Alek., 592, 16-17). İmdi ilk varlıklar (prota) zorunlu olarak var olan varlıklardır. O halde ilk varlıklar bilkuvve var değillerdir. O halde fiil kuvveden önce gelir. Aristoteles sonsuz varlıkların (aidia), bütün geri kalanların kendilerine bağlı olmalarından ve eğer onlar olmasa hiçbir şeyin var olmayacağından dolayı ilk varlıklar olduklarını sözlerine eklemektedir.

3) Yani onda kuvve olmadığından dolayı.

4) Empedokles'e gönderme (Ps.-Alek., 592, 31). Krş. *De Caelo* II, 1, 284 a 24. Ama Empedokles'in elimizde olan hiçbir fragmentinde bu teoriye bir atıf yoktur.

5) Yani hareket ve sükunet gücü değildir.

ğun nedeni, yok oluşa tabi olan varlıkların tözünün madde ve kuvve olması, fiil olmamasıdır.

Yok oluşa tabi olmayan varlıklar, Toprak ve Ateş gibi sürekli değişme halinde olan varlıklarca taklit edilirler. Bu varlıkların kendileri
30 de ezeli-ebedi olarak bilfiildirler; çünkü onların hareketleri de kendileriyle ve kendilerindedir. Ancak diğer güçlerin hepsi, yukarıdaki tartışmamızın gösterdiği gibi[1] zıtların gücüdür. Çünkü filanca özel mahiyette bir hareketi meydana getirme gücüne sahip olan şey, bu mahiyette olmayan bir hareketi de meydana getirebilir. Bu, örneğin akılsal güçlerin durumudur. Akıl-dışı güçlere gelince onlar da var olmalarına veya olmamalarına göre[2] zıtların güçleri olacaklardır.

O halde eğer İdeaların taraftarlarının diyalektik akıl yürütmele-
35 rinde sözünü ettikleri türden gerçeklikler veya tözler olmuş olsalardı, kendinde Bilim'den çok daha bilgin olan bir şey ve kendinde Hare-
1051 a ket'ten çok daha hareketli olan bir şeyin olması gerekirdi; çünkü bunlar, kendilerinin sadece güçleri olan kendinde Bilim ve kendinde Hareket'ten daha çok fiil olacaklardı.[3]

O halde fiilin kuvveden ve her değişme ilkesinden önce geldiği apaçıktır.

9. Bölüm <Fiilin Önceliğine Devam – Bilkuvve İyi ve Bilfiil İyi – Geometrik Kanıtlama>

İyi'nin fiilinin de İyi'nin kuvvesinden daha iyi ve daha değerli olduğunun kanıtı şudur:[4] Bir şeyi yapma gücüne sahip olduğunu söy-
5 lediğimiz bütün varlıklarda bu güç, zıtları yapma gücüdür. Örneğin

---

1) Yukarda b 8-12. satırlar.

2) Akıl-dışı varlıklar yoklukları veya varlıklarıyla zıt sonuçları meydana getirirler (Ps.-Alek., 593, 20-22).

3) Platoncular ancak Bilim'in ve Hareket'in İdea olarak varlığını kabul etmektedirler, bilenin ve hareket edenin değil. Oysa İdealar, tümeller olarak bireylerde gerçekleşen basit güçlerdir ve bireyler onlardan daha gerçektirler; çünkü onlar fiiller ve formlardır. Krş. Ps.-Alek., 593, 28-31; Bonitz, 406 ve özellikle Robin, *La Th. Platon.*, s. 63.

4) Bölümün başlangıcının (4-21. satırlar) genel akıl yürütmesi şudur: Kuvve iyi ve kötü ol*abilen*dir. Fiil ya *iyidir*, o zaman kuvveden iyidir veya kötüdür, o zaman kuvveden daha kötüdür. Çünkü kuvve iyiyi de içinde taşır. Öte yandan kötünün fiilinin, kuvvesinden daha kötü olmasından ötürü, kötü, duyusal nesnelerden bağımsız olarak kendinde var değildir. Çünkü o yalnızca kuvvenin zıtlarından birinin fiil haline geçişi olduğundan özü gereği bilfiil var değildir. O bir temel gerçeklik, bir ilke de değildir; çünkü ilke ancak bilfiil olabilir. Dolayısıyla o yok olma, hata ve kötülükten korunmuştur. Bütün bunlar ancak kuvve ve maddede bulunurlar.

Aristoteles'in akıl yürütmesi, şeylerin ilkesi olarak göz önüne alınan Pythagorasçı İyi-Kötü çif-

sağlıklı olma gücüne sahip olduğunu söylediğimiz varlık, aynı zamanda hasta olma gücüne de sahip olan varlıktır. O her iki güce de aynı zamanda sahiptir; çünkü aynı güç hem sağlık hem hastalık, hem hareket hem sükûnet, hem yapma hem yıkma, hem yapılma hem yıkılma
10 gücüdür. O halde zıtları kabul etme gücü varlıklarda aynı zamanda mevcuttur. Ancak zıtların *kendileri* aynı zamanda mevcut olamazlar ve fiillerin, örneğin hastalık ve sağlığın, aynı zamanda var olmaları da mümkün değildir. Bunun zorunlu sonucu şudur ki bilfiil İyi'nin iki zıttan biri olmasına karşılık, kuvve aynı zamanda hem biri, hem diğeri veya aynı zamanda ne biri ne diğeridir. O halde İyi'nin fiili, İyi'nin kuvvesinden daha iyidir.

15 Kötü'ye gelince, onun ereği veya fiili, zorunlu olarak kuvvesinden daha kötüdür. Çünkü bilkuvve varlık, aynı zamanda iki zıddın kuvvesidir; dolayısıyla Kötü'nün duyusal şeylerden bağımsız olarak var olmadığı açıktır. Çünkü Kötü, doğası gereği kuvveden sonra gelir.(1) O halde ilk ve ezeli-ebedi gerçekliklerde ne kötülük, ne kusur, ne yokoluş
20 (corruption) mevcuttur (çünkü yokoluş da bir tür kötülüktür).

Geometrik önermeler de fiille keşfedilirler;(2) çünkü onları bölerek(3) keşfederiz. Eğer geometrik şekiller daha önceden bölünmüş olarak verilmiş olsalar(4) geometrik önermeler (veya teoremler) derhal fark edilirlerdi. Ancak onlar yalnızca bilkuvve olarak mevcutturlar.
25 Bir üçgenin üç açısının toplamı niçin iki dik açıya eşittir?(5) Çünkü tek bir nokta etrafında toplanmış açılar, iki dik açıya eşittir de ondan. O halde eğer üçgenin kenarına paralel olan doğru daha önceden yu-

---

ri anlayışına yöneltilmiştir (krş. A, 5, 986 a 26). Ancak o, özellikle bağımsız bir töz olarak kabul edilen Platoncu Kötü'nün ideası anlayışı ile (*Theaitetos*, 176 a) Kötü'nün ilkesi olarak vaz edilmiş olan Belirsiz İki anlayışını (aşağıda N, 4, 1091 b 30-35) hedefler görünmektedir.

1) Oysa ezeli-ebedi varlıklar kuvveden daha iyidirler. Bu öğreti Aristoteles'in Λ, 7, 1072 b 30-1073 a 3'de sergileyeceği ve Kötü'nün en yüksek ilkede var olmadığını, ancak şeylerde bulunduğunu söyleyen aynı öğretidir (Λ, 10, 1075 b 20 vd.'da bkz. Burada ilk varlık zıtlığa maruz olmayan bir varlık olarak ortaya konmaktadır).

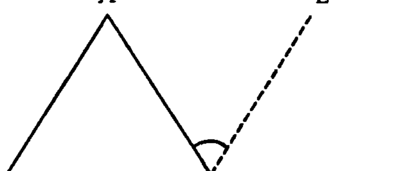
2) Bu bölümün son kısmının amacı (21-35. satırlar) geri kalan şeyler için olduğu gibi matematiksel şeylerle ilgili olarak da fiilin kuvveden önce geldiğini göstermektir.

3) Veri olan geometrik şekilleri bölerek.

4) Başka deyişle bilfiil olsalar. Fakat gerçekte Aristoteles'e göre önermeler şekillerde ancak bilkuvve olarak takdim edilirler (fiile geçmek işini yapmak için bölme ve ispatlamayı zorunlu kılan da budur).

5) Krş. Euklides, I, 32 – Kanıtlama şudur: ABC üçgeni olsun. AB'ye EC paraleli çizilir. O zaman CAB açısı ACE açısına ve ABC açısı ECD açısına eşittir (Euklides, I, 29). Dolayısıyla BCA açısı + CAB açısı + ABC açısı = BCA açısı + ACE açısı + ECD açısı = BCA açısı + ACD açısı = İki dik açı olur (Euklides I, 13).

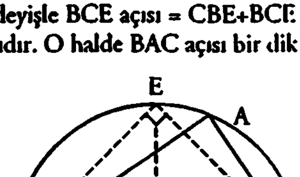
karıya doğru çizilmiş olsaydı, yalnızca bu şeklin görülmesi önermeyi derhal apaçık bir hale getirirdi. Yine yarım-daire içine çizilen bir açı niçin bütün durumlarda dik açıdır?[1] Çünkü eğer bu üç doğru arasında eşitlik varsa – yani tabanı teşkil eden iki doğru ile merkezden <karşı açının tepesine doğru çizilen> dikey doğru – sonuç, ilk önerme bilindiğinde, yalnızca bu şeklin kendisinin görülmesi ile apaçık
30 ortaya çıkar. O halde bilkuvve var olan geometrik yapıların (construction), fiil haline geçirilmeleri suretiyle keşfedildikleri açıktır. Bunun da nedeni geometricinin düşünmesinin (intellection), bir fiil olmasıdır. Dolayısıyla kuvve, fiilden çıkar ve geometrik yapıları, onları geometrik olarak inşa etmek suretiyle tanırız; ancak şu kayıtla ki geometrik şeklin özel fiili, meydana geliş bakımından bu şeklin özel kuvvesinden sonra gelir.[2]



25-26. satırları şöyle anlamak gerekir: Eğer üçgenin AB kenarına paralel olan doğru (EC) çizilmiş olsaydı (= eğer geometrik şekil, üçgeni çevreleyen uzayın bölünmesinden ötürü bilfiil olmuş olsaydı), bu şeklin görülmesinin kendisi (yukarıda gösterdiğimiz uzantıları ile birlikte) bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu önermesini derhal apaçık hale getirirdi.

1) Krş. Euklides, III, 31. İşte doğurduğu yorum güçlükleri ile birlikte (krş. Ross, II, 271) İspatı:

Bir yarım-daire olsun, BC'nin ortasında bulunan D noktasından DE dikey doğrusunu çizelim. O zaman DE=DB ve DEB açısı=DBE açısı, DE=DC ve DEC açısı = DCE, DEB açısı + DEC açısı = DCE olur. Başka deyişle BCE açısı = CBE+BCE olur. Ancak BEC açısı bir dik açıdır. İmdi BAC açısı = BCE açısıdır. O halde BAC açısı bir dik açıdır.



Yarım-daire teoremi *Birinci Analitikler*, I, 24, 41 b 17 ve *İkinci Analitikler* II, 2, 94 a 28'de de bulunur.

2) Aristoteles şüphesiz şunu demek istiyor: Geometrik olarak inşa etmenin kuvvesi, düşüncenin fiilini gerektirir. Ama inşa fiilinin kendisinden önce gelir. Bu pasajı çok geniş bir şekilde çevirmek zorunda kaldık.

10. Bölüm <Doğru ve Yanlış>[1]

Varlık ve Var-olmayan kavramları önce farklı kategoriler hakkın-
35 da kullanılır. İkinci olarak bu kavramlar, bu kategorilerin kuvve veya fiili veya bunların zıtları, nihayet üçüncü olarak en dar anlamında
1051 b "doğru" ve "yanlış" ile ilgili olarak kullanılırlar. İmdi doğruluk ve yanlışlık nesneler açısından onların birleşme ve ayrılmalarına tabidir; öyle ki ayrı olanı ayrı olan olarak, birleşik olanı birleşik olan olarak düşünen doğru düşünmekte, düşünmesi nesnelerin durumuna aykırı bir durumda olan ise yanlış düşünmektedir. O halde doğruluk ve
5 yanlışlık denen şey ne zaman vardır veya yoktur? Gerçekten bu deyimlerle ne kastettiğimizi iyi incelememiz gerekir. Doğru bir biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluruz.[2]

O halde[3] eğer bazı şeyler her zaman birleşikse ve onları ayırmak
10 imkânsızsa, buna karşılık başka bazıları da gerek ayrı, gerek birleşik olmayı kabul ediyorlarsa, o zaman varlık, birleşik ve bir olma, var-olmama ise birleşik olmamak, birden çok olmaktır. O halde olumsal (contingent) şeyler söz konusu olduğunda aynı kanı veya aynı beyan doğru ve yanlış olur ve onun belli bir zamanda doğru, başka bir za-
15 manda ise yanlış olması mümkündür. Buna karşılık başka türlü olmaları mümkün olmayan varlıklara gelince, onlarla ilgili olarak bir kanı belli bir zamanda doğru, başka bir zamanda yanlış olmaz; aynı kanılar her zaman doğru veya her zaman yanlıştırlar.

Ancak bileşik olmayan varlıklarla[4] ilgili olarak var olma veya
20 var-olmama, doğru veya yanlış nedir? Çünkü bu tür bir varlık, örne-

---

1) Aristoteles'in doğruluk öğretisi daha az kesin bir tarzda daha önce E, 4'de sergilendi. Aristoteles doğruluğu, düşüncenin salt bir etkilenimi (affection) olarak takdim etmekle yetinmekteydi. Bu bölümde Aristoteles doğruluğun ancak düşüncede bulunduğunu savunmakta, yalnız (belki Jaeger'in *Studien* ... s. 21-28'de işaret etmiş olduğu E, 4'e ve onunla aynı döneme ait olan K, 8'e göre bir evrimin sonucu olarak) noolojik (düşünsel) bağın ontolojik bir bağa karşılık olması gerektiğini eklemektedir (Krş. *Peri Hermeneias*, 9, 19 a 33). Basit varlıklar (hapla) [veya bölünemezler (adierata)], yani sezgi ile kavranan şeylere gelince, onlar bilgisizliğin konusu olabilirler, ancak yanlışın konusu olamazlar. Skolastikler bu realist anlayışı benimsemişlerdir: Örneğin krş. St. Thomas, *Sum. Theol.*, I a, qu. XVI, art.1. Bu bölümün daha önceki bölümle ilişkisi hakkında krş. Bonitz, 409 ve Ross, II, 274.

2) Noolojik (düşünsel) doğruluğu belirleyen, ontolojik (varlıksal) doğruluktur.

3) Şeylerde doğruluğun ana özelliği üzerine daha önce gelen şeylerin sonucu.

4) Basit doğaların (asyntheton) doğruluğunun ne olduğunun incelenmesi.

ğin tahtanın beyaz veya köşegenin <kenarıyla> ölçülemez olduğunu söylediğimizde olduğu gibi bileşik olduğu zaman *var olacağı*, ayrı olduğu zaman *var olmayacağı* bir anlamda bileşik değildir.[1] Dolayısıyla doğru ve yanlış da bunlarda bileşik varlıklardakinin aynı olmayacaklardır. Gerçekten nasıl ki doğru, bileşik olmayan varlıklarda bileşik varlıklarda olduğunun aynı değilse, Varlık da aynı değildir. O zaman doğru veya yanlış nedir? Doğru, kavranan şeyi kavrama ve beyan
25 etme (çünkü tasdik (affirmation) ve beyan (enonciation)[2] aynı şeyler değildirler), bilgisizlik ise kavramamadır.[3] Çünkü bir şeyin doğası üzerinde – ilineksel bir anlamda olmak dışında[4] – yanılmak mümkün değildir. Aynı durum bileşik-olmayan tözler için de söz konusudur. Onlarla ilgili olarak yanlış içinde olmak mümkün değildir ve onların tümü bilkuvve değil, bilfiil vardırlar. Çünkü aksi takdirde onların varlığa gelmeleri ve ortadan kalkmaları gerekirdi. Oysa kendinde Varlık için[5] ne oluş, ne yokoluş mümkün değildir. Çünkü
30 eğer öyle olmuş olsaydı, onun bir şeyden meydana gelmesi gerekirdi. O halde bir öz olan ve bilfiil var olan her şeyle ilgili olarak yanlış mümkün değildir, yalnızca onların ya bilgisi vardır veya yoktur. Ancak onlarla ilgili olarak onların ne olduklarını, yani filanca tür bir doğaya sahip olup olmadıklarını araştırmak gerekir.

Doğru olarak göz önüne alınan Varlık'la,[6] yanlış olarak göz önüne alınan var-olmama'ya gelince, bir durumda, özne ile yüklem gerçekten birleşik olduğunda doğru, birleşik olmadıklarında ise yanlış
35 söz konusudur. Bir başka durumda ise eğer nesne varsa, belli bir tarzda vardır ve eğer bir tarzda var değilse kesinlikle var değildir.[7] Doğ-

---

1) Düşünce basit doğayı konu aldığında onu ya yakalar, ya yakalamaz. Ona kendisinden bir şey koymaz ve o zorunlu olarak şeye uygundur. (Krş. Teophrastos, *Metafizik*, 9 b 15, 31 8 Br., 28 Ross. Rodier'nin incelemesine de bkz. *Traitè de l'Âme*, II, 473 vd.

2) Aristoteles basit doğalardaki doğru ve yanlışı, sırasıyla zihinde göz önüne alınmış olarak (23-343. satırlar) ve nesnede göz önüne alınmış olarak incelemektedir. Bu ikinciler nesnel olarak bir öncekilere karşılık olmaktadırlar (33-1052 a 1. satırlar).

3) Basit doğaların kavranması bir sezgi, dolaysız bir temas (per tactionem quandam, Bonitz, 410) kavranan şeyin kendisi gibi bölünmez bir sezgi, bir *dokunma*dır. Basit doğa ancak zorunlu olarak şeye uygun olan düşünce tarafından bütünü ile kavranabilir.

4) Basit doğa (asyntheton) bileşik bir önermenin bir unsuru olmak bakımından basittir. Ancak o bizzat kendisinde cins ve ayrımdan meydana gelen bir unsurdur. Onunla ilgili olarak yanlış, bu son bakış açısından göz önüne alındığında, ilineksel anlamda bir yanlış olacaktır.

5) Form için; yalnızca bileşik varlıkların meydana geldikleri bilinmektedir (Z, 8, 1033 b 17).

6) Daha doğru olarak, doğru kavrama ile kavranan nesnel varlıkla.

7) Oldukça karanlık olan bu pasajda iki tür doğruluğa (bileşik şeyler, bileşik olmayan şeyler) geri dönen Aristoteles, nesnede göz önüne alınan doğru ve yanlışı, başka deyişle bileşik şeyle bile-

ru da bu varlıkları bilmektir. Bu durumda onlarla ilgili olarak ne yan-
1052 a lış, ne doğru söz konusudur. Sadece bilgisizlik vardır. Ancak bu, kör-
lüğe benzer olan bir bilgisizlik değildir; çünkü burada körlük, düşün-
me yetisinin tam bir yokluğu anlamına gelecektir.

Hareketsiz varlıklarla[1] ilgili olarak da onların hareketsiz olduk-
5 larını kabul edersek zamanla ilgili bir yanlışın[2] var olamayacağı açık-
tır. Örneğin üçgenin değişmediğini kabul edersek açılarının toplamı-
nın filanca zaman iki dik açıya eşit olduğunu, başka bir zaman ise
böyle olmadığını düşünemeyiz. Çünkü aksi takdirde o değişmeye tabi
bir şey olur. Bununla birlikte filanca sınıfın bir üyesinin belli bir nite-
liğe sahip olduğunu, bir diğerinin ona sahip olmadığını düşünebiliriz.
Örneğin hiçbir çift sayının ilk olmadığını düşünebildiğimiz gibi on-
lardan bazısının ilk olduğunu, bazısının olmadığını da düşünebili-
riz.[3] Ancak sayısal bakımdan bir olan basit bir hareketsiz varlık söz
konusu olduğunda artık bu yanlış mümkün değildir; çünkü o zaman
artık bir şeyin bir niteliğe sahip olduğu, diğerlerinin ona sahip olma-
10 dığını düşünemeyiz. Tersine yargımız onunla ilgili olarak ezeli-ebedi
bir varlık tarzını beyan etmesi bakımından ya doğru veya yanlış ola-
caktır.[4]

şik-olmayan şeylerin doğru olduklarının söylendikleri anlamlara tekabül eden varlığı ele almakta-
dır. Bileşik şeylerle ilgili olarak (34. satır) denebilir ki, onlar bileşik olduklarında vardırlar. bileşik
olmadıklarında yokturlar (özne ve yüklemin gerçek birliği). Bileşik-olmayan şeylere gelince (35.
satır), onlar bir başka şeyle her türlü ilişkilerinden ayrı olarak bizzat kendilerinde göz önüne alın-
mak durumundadırlar. Onlar ya vardır veya yoktur. A, A'dır veya hiçbir şey değildir. Başka de-
yişle zihindeki *kavrama-kavramama* seçeneğine (24-25. satırlar), burada nesnede bir aracı olmak-
sızın var olma ve var-olmama karşılık gelmektedir.

1) Hareketsiz varlıklar (akineta) yukarıda 1051 b 9 ve 15. satırlarda kastedilen bileşik varlıklar (syntheta) sınıfına girerler. Bunlar ezeli-ebedi olarak yüklemlerini muhafaza eden şeylerdir.

2) Basit doğalar olarak değil, mutlak anlamda bir etkiye uğramayan (apathe) şeyler olarak.

3) Daha doğrü olarak: Çünkü *iki* sayısı ilktir.

4) Dolayısıyla ikinin çift olduğunu söylerken, doğruyu söylemiş olacağız; bunun tersini söy-
lersek daima yanlışı söylemiş olacağız (krş. Ps.-Alek., 61-31-32).

X. KİTAP (I)

1. Bölüm <Bir'in Anlamları–Bir'le Ölçme>

15 *Kelimelerin Farklı Anlamları* hakkındaki kitabımızda söylediğimiz gibi Bir, birçok anlama gelir.[1] Kelime birden fazla anlamda kullanılmakla birlikte ilineksel anlamda değil,[2] birincil ve asli anlamda bir olarak adlandırılan şeyler, toplam olarak, dört ana başlık altında toplanabilirler:[3] 1) Önce ister genel olarak sürekli olan, ister özellikle ne bir temas, ne bir dış bağın ürünü olmayıp doğal olarak sürekli 20 olan, şeylerin birliği vardır.[4] Sürekli varlıklar içinde de hareketi daha bölünmez ve daha basit olan, daha fazla birdir ve önce gelir.[5] 2) Bundan başka bir bütün olan[6] ve bir biçim ve forma sahip bulunan şeyler, birdirler ve hatta daha yüksek anlamda birdirler; özellikle de bütün, doğa bakımından bir bütünse ve bir yapıştırıcı, bir çivi, bir bağla bağlanan şeylerde olduğu gibi zorlama (contrainte) sonucunda 25 meydana gelen bir bütün değilse veya başka deyişle eğer bütün, sürekliliğinin nedenini bizzat kendisinde taşımaktaysa. Şimdi hareketi yer ve zaman bakımından bir ve bölünmez olan bir şey, bu anlamda birdir. Bunun sonucu açıkça şudur ki eğer doğası gereği bir hareket ilkesine, yani birinci türden hareketin (yer değiştirme hareketinin) birinci türden hareket (dairesel hareket) ilkesine sahip olan bir şey varsa[7] bu şey bir olan bütün büyüklüklerin ilkidir. O halde bazı şeyler bu anlamda, yani sürekli veya bütün olmak anlamlarında birdirler. Bu 30 anlamda bir olan başka bazı şeyler de, kavramı bir olan şeylerdir. Düşünceleri bir olan şeyler, yani düşünceleri bölünmez olan şeyler, bu tür şeylerdir ve eğer bir şey tür veya sayı bakımından bölünemezse, o şey düşünce bakımından bölünemezdir. 3) Sayı bakımından bölüne-

---

1) Δ, 6.

2) Aristoteles (Δ, 6, 1015 b 16-36'da sözünü ettiği) ilineksel anlamda birliği bir tarafa bırakmaktadır.

3) Krş. Aşağıda 35. satır.

4) Yani hayvanların, bitkilerin ve genel olarak doğanın ürünü olan, fakat sanatın ürünü olmayan şeylerin (ta ek physeos ginomena alla me apo tekhes) birliği (Ps.-Alek., 603, 9-10).

5) Sabit yıldızlar küresi. Ps,-Alek., (603, 13-21) kendileriyle donatılmış oldukları eklemlerden dolayı hareketleri ne basit, ne bölünmez olmayan hayvanların hareketleriyle, mutlak olarak basit ve sürekli olan Gök'ün hareketi arasında ilginç bir karşılaştırma yapmaktadır.

6) Δ, 26. bölümle krş.

7) Örneğin bir göksel küre.

mez olan, bireydir. 4) Tür bakımından bölünemez olan ise bilgi ve bilim bakımından bölünemez olandır; öyle ki tözlerin bir olmasının nedeni olan şey(1) birincil anlamda bir olmak zorundadır. İşte Bir'in farklı anlamları bunlardır: Yani doğa bakımından sürekli olan, bütün,
35 birey ve tümel.(2) Bütün bu varlıkların birliğini teşkil eden şey, bazıla-
1052 b rı ile ilgili olarak hareketin, diğerleri ile ilgili olarak düşüncenin veya kavramın bölünmezliğidir.

Ne tür şeylerin bir olduğu sorunu ile Bir'in özünün ne olduğu, kavramının ne olduğu sorununu birbirine karıştırmamak gerekir.(3) Çünkü bir yandan Bir'in farklı anlamlarını gösterdik,(4) ve Bir'in bu
5 farklı türlerinden herhangi birinin kendisine ait olduğu her şey bir olacaktır. Öte yandan "bir olma" bazen bu işaret ettiğimiz şeylerden birinin birliği olacak, bazen *bir* kelimesinin kelime anlamına daha da yakın bir başka birlik anlamına gelecek; buna karşılık Bir'in diğer anlamları sadece bilkuvve birliğe sahip olacaktır. Aynı ayrım bir yandan öğe veya neden oldukları söylenen şeylerin neler olduklarını belirle-
10 mek, öte yandan *öğe* ve *neden* kelimesinin tanımını vermek söz konusunda olduğunda *öğe* veya *neden* için de söz konusudur.(5) Böylece bir anlamda Ateş, bir öğedir (ve belki "sınırsız olan" veya bu tür bir başka şey de doğası gereği öğedir); ancak bir başka anlamda o, öğe değildir. Çünkü Ateş'in özüyle öğenin özü örtüşmezler. Gerçekten de Ateş'in belli bir şey ve bir doğa olmak anlamında bir öğe olmasına karşılık, öğe kelimesi bir varlığın yapısına ilk bileşen (composant) olarak girme özelliğine sahip olan şey anlamına gelir. Öğe hakkında bu
15 söylediğim aynı şekilde neden,Bir ve bu tür bütün diğer şeyler için de geçerlidir. Bundan dolayı da Bir'in özü, bölünmez olma, doğası gere-

---

1) Yani form. Bu temel birliktir. Tür (insan, at) birdir; çünkü o diğer türlere bölünemez. Birey için de aynı şey söz konusudur. Buna karşılık genel olarak hayvan, bir değildir; çünkü o kavramları şüphesiz farklı olan türlere bölünebilir (krş. Ps.-Alek., 604, 14-23).

2) Bu tümel (to katholou) 31. satırda kastedilen tür (eidos), yani bölünmez olan tek tümel olan en alt türdür (infima species).

3) Bir'in kaplamı ile içlemi arasında yapılan ayrım. Bu içlem, 16. satır ve sonrasında Aristoteles'in teklif ettiği üç tanımla açıklığa kavuşturulacaktır.

4) Yukarda 34-36. satırlarda özetlenen anlamlar.

5) Bundan sonraki satırlarda Aristoteles bir yandan Bir, diğer yandan Öğe ve Neden arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Her iki durumda da özenle kaplamcı bakış açısı ile içlemci bakış açısını birbirinden ayırdetmek gerekir. Özellikle bazen öğe ile eşanlamlı, bazen öğeden ayrı olarak göz önüne alınan Ateş örneği ile ilgili olarak (9. satır vd.) Ps.-Alek.'un geliştirdiği düşünceler (605, 40-606, 2) ilgi ile izlenecektir. Δ, 3, 1014 a 26-30'da "öğe"nin tanımına da bakınız. 11. satırdaki "sınırsız olan" (to apeiron) Anaksimandros'a bir imadır.

ği belli ve özel bir şey olma[1] ve yer veya form veya düşünce bakımından bağımsız olma veya bir bütün veya bir bölünmez olma veya nihayet ve özellikle her türün ilk ölçüsü olma, daha da özellikle niceliğin ilk ölçüsü olmadır; çünkü diğer kategorilere o bundan yayılmıştır. Çünkü ölçü, niceliğin kendisiyle bilindiği şeydir. Nicelik ise nicelik
20 olarak Bir'le veya bir sayı ile bilinir ve her sayı, Bir'le bilinir; dolayısıyla nicelik olmak bakımından her nicelik Bir'le bilinir ve niceliklerin ilk olarak kendisiyle bilindikleri şey, Bir'in kendisidir ve dolayısıyla Bir, sayı olmak bakımından sayının ilkesidir. Diğer kategorilerde de ölçü adını, her birinin kendisiyle ilk olarak bilindiği şeye verilmesinin ve her bir farklı varlık türünün ölçüsünün de bir birim olmasının
25 – uzunluk birimi, genişlik birimi, derinlik birimi, ağırlık birimi, hız birimi – nedeni de budur (çünkü[2] ağırlık ve hız iki zıddın her birinde ortak olan bir şeydir. Zira onların her birinin iki anlamı vardır: Örneğin ağırlık, hem belli bir ağırlığı olan, hem de aşırı bir ağırlığı olan şey anlamına gelir. Aynı şekilde hız da belli bir hareketi olanla aşırı bir hareketi olan anlamındadır; çünkü yavaş olanın da belli bir
30 hızı ve hafif olanın da belli bir ağırlığı vardır).

O halde bütün bu durumlarda,[3] bir ve bölünmez bir şey olan bir ölçü ve ilke vardır. Çünkü doğruların ölçümünde bile bir ayak (foot) uzunluğunu bölünmez bir şey olarak göz önüne alırız.[4] Zira her yerde ölçü olarak aradığımız, bölünmez ve bir olan
35 bir şeydir. Ancak bu ölçü de nitelik veya nicelik bakımından basit olandır.[5] Şimdi kendisine bir şey eklemek veya kendisinden bir şey çıkarmanın mümkün olmadığının düşünüldüğü durumda,
1053 a ölçü tamdır. Bundan dolayı da sayının ölçüsü, bütün ölçüler içinde tam olanıdır. Çünkü sayıda bir birim, her bakımdan bölünmez bir şey olarak vaz edilir. Bütün diğer ölçüler ancak onun taklitleri-

---

1) Aristoteles'in Bir kavramına getirdiği bu kesin belirleme açıkça Platon'un Bir anlayışına karşı yöneltilmiştir. Öte yandan Aristoteles için Bir'in bir cins olmadığı, fakat bir ortak doğa ile ilgili olan şey (pros hen legomenon) olduğu bilinmektedir (Krş. Γ, 2, 1003 a 33 ile ilgili not).

2) "Hafiflik ve yavaşlık hakkında bir şey demiyorum; çünkü..." diye tamamlamak gerekir. Aristoteles ağırlık ve hızdan biraz önce söz ettiği için, hafiflik ve yavaşlığı neden es geçtiğini açıklamaktadır. 27-31. satırlar kısaca bir tür parantez niteliğindedir. Akıl yürütme 31. satırdan itibaren devam etmektedir.

3) Bütün bu çeşitli türlerde, uzunluk, genişlik, derinlik, ağırlık ve hızda, bütün bu pasajla ilgili olan krş. *İkinci Analitikler* I, 23, 84 b 37.

4) Aslında bölünebilen bir şey olduğu halde.

5) Demek ki Aristoteles niteliklerin doğrudan ölçüsünü kabul etmektedir.

dir.[1] Gerçekten de stadion, talant veya bir başka göreli olarak büyük bir ölçüye herhangi bir şey eklense veya ondan bir şey çıkarılsa, bu işlem, onun daha küçük bir ölçü üzerinde yapılmasına kıyasla daha ko-
5 layca fark edilmeyecek bir işlem olacaktır. İşte bundan dolayıdır ki ister sıvılar, ister katılar, ister ağırlık veya büyüklükler söz konusu olsunlar, kendisinden herhangi bir şey çıkarılmasının duyular tarafından fark edilmesi mümkün olmayacak ilk şey, daima bir ölçü olarak alınır ve bu ölçü vasıtasıyla bilindiğinde söz konusu nicelik bilinmiş sayılır. Aynı şekilde hareket de basit ve en hızlı hareketle bilinir; çünkü bu hareket en küçük bir zaman aralığını (laps) işgal eder. Bundan
10 dolayı yine Astronomide de ölçü ve ilke olan bu tür bir Bir'dir. Çünkü Gök'ün hareketinin tek düzenli (uniforme) ve bütün hareketler içinde en hızlı olduğu kabul edilir ve diğer hareketleri ölçmek için de bu harekete dayanılır.[2] Müzikte de bir veya birim, yarım-sestir. Çünkü o en küçük müziksel aralıktır Kelimede ise bir veya birim, harftir. Bütün bunların her biri bu anlamda birdirler; onlar Bir'in aynı anlamda kendileri hakkında söylenmesi anlamında değil, bu zikrettiğimiz anlamda birdirler.[3]

15 Ancak ölçü her zaman sayı bakımından bir değildir; bazen o birden çoktur. Örneğin yarım-sesler-kulak tarafından algılananlar değil,[4] akılsal yarım-sesler-iki çeşittir; aynı şekilde kendileriyle konuşmayı ölçtüğümüz sesler,[5] çokturlar. Nihayet karenin köşegeni ve kenarı iki ölçü ile ölçülür. Bütün uzaysal büyüklükler de benzeri bir birim çeşitliliği sergilerler.[6] O halde Bir, her şeyin ölçüsüdür. Çünkü

---

1) Bütün bu diğer ölçülerde ölçü olarak ağırlıklar için *talant*, uzunluklar için *stadion* gibi büyük birimler değil, *en küçük* bir duyusal alınarak sayının ideal birimine yaklaşmaya çalışılır. Krş. St. Thomas, s. 560, not 1945.

2) Krş. *Gök Üzerine*, II, 4, 287 a 23; Müziksel yarım-sesle ilgili olarak (12. satır) bkz. Δ, 6, 1016 b 22 ile ilgili not.

3) Yani bir bölünmez ve bir "tode ti" (bireysel töz, birinci dereceden töz) olarak birdirler (krş. yukarda 1052 b 15-16 ve onunla ilgili not).

4) Yarım-ses kulak tarafından algılanmak bakımından (kata ten akoen) sayısal olarak daima birdir. Bonitz'e göre (418) 16. satırda kastedilen iki tür akılsal yarım-ses, majör yarım-ses (apoteme) ve minör yarım-sestir (leimme). Pasajın genel anlamı ile ilgili olarak krş. St. Thomas, s. 561, not 1950.

5) Yani alfabenin *harfleri*. (Ps.-Alek., 609, 30). Şimdi alfabenin harfleri aynı ölçüde konuşmanın birimleridirler: "Başkalarından daha fazla konuşmanın ölçüsü olan bir harf yoktur. A, E, İ, O, U, yine B, C, D vb., bunların hepsi eşit olarak konuşmanın birimleridirler ve zorunlu olarak da aynı uzunlukta değildirler" Ross, II, 283.

6) Ps.-Alek., (610, 4) açıklama olarak bir doğrunun ya ideal bir ölçü ile veya somut bir ölçü ile ölçüldüğünü söylemektedir. Ross ise (aynı yer) metnin bağlamının daha ziyade birbirleriyle

tözü oluşturan öğeleri, şeyi ya nicelik veya tür bakımından bölmek
20 suretiyle biliriz ve Bir'in bölünmez olmasının nedeni de tam da her varlık türünün ilk öğesinin bölünmez olmasıdır. Ancak bir olan her şey aynı tarzda bölünmez değildir: Örneğin bir ayak ve bir birim. İkincinin her bakımdan bölünmez olmasına karşılık, ayak, daha önce söylediğimiz gibi[1] algı bakımından (ama yalnızca algı bakımından) bölünmez olan şeyler grubuna dahil edilmek durumundadır. Çünkü her sürekli şey, şüphesiz bölünebilir.

25 Ölçü, daima ölçülen şeyle aynı cinstendir: Büyüklüklerse büyüklükle, daha özel olarak uzunluk uzunlukla, genişlik genişlikle, sesler sesle, ağırlık ağırlıkla, birimler birimle ölçülürler. Demek ki konuyu böyle anlamak ve sayıların ölçüsünün bir sayı olduğunu söylemek gerekir. Eğer aynı türden kavramlar söz konusu olursa öyle demek gerekir. Ama gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sanki birinin birimlerin ölçüsünün birimler olduklarını, bir birim olmadığını iddia etmesine benzer; çünkü sayı bir birimler çokluğudur.[2]

30 Duyum ve bilimin de aynı şekilde şeylerin ölçüsü olduğunu söyleriz; bunun nedeni biraz önceki neden, yani bir şeyi bizim bunların sayesinde bilmemizdir. Aslında bilim ve algı diğer şeyleri ölçmekten ziyade, kendileri ölçülen şeylerdir. Onların durumu gerçekte bizim bir başkası tarafından ölçülmemize benzer: Boyumuzun ne olduğunu biliriz; çünkü biri kaç kulaç olduğumuzu anlamak üzere birçok kez
35 üzerimize kulaç ölçüsünü uygulamıştır.[3] Oysa Protagoras *insan her*

ölçülemez olan büyüklüklerin farklı birimlerle ölçülmesi gerektiğine işaret ettiği noktasına dikkati çekmektedir. Netice olarak pasajın bütünü karanlıktır.

1) 1052 b 33 ve 1053 a 5.

2) Aristoteles diyor ki: *Sayıların* bir *sayı* ile ölçüldüğü düşünülebilir. Ancak gerçek *sayılarla sayı* arasındaki ilişki, akrabalık (sungeneia) yalnızca görünüştedir. Çünkü sayı bir *birimler* topluluğudur ve birimler bir *birim*le ölçülürler. O halde doğru bir şekilde ifade etmek için birimlerin (filanca sayının) ölçüsünün birim değil, (ölçü olarak alınan sayıyı meydana getiren) *birimler* olduğunu söylemek gerekir. Krş. Bonitz, 419.

3) Aristoteles bu pasajda güçlü bir biçimde daha önce de yaptığı (Γ, 5, 10120 b 30; Δ, 15, 1021 a 29; Θ, 10, 1051 b 6-9) ve daha sonra da yapacağı gibi (6, 1057 a 7) nesnenin özne üzerine önceliğini vurgulamaktadır. Bize şeyleri tanıtan ölçü olduğuna ve bilim ve duyum da dış dünya hakkındaki bilgimizin kaynakları olduğuna göre, onların şeylerin de ölçüsü olduklarını düşünebiliriz. Oysa gerçekte doğru olan, bunun tersidir. Ve bilimle duyum ölçü olmaktan çok, *ölçülendir*ler. O halde gerçek bir kelimeleri kötüye kullanma sonucu bilim ve duyumun ölçüler olduklarını söyleriz. Bu aşağı yukarı bizim üzerimize bizi ölçmek için o kadar çok kez uygulanmış olan bir kulacı ölçmeyi iddia etmemize benzer (Bonitz, 419-420, haklı olarak bu benzetmeyi kötü bir benzetme olarak görmektedir). Gerçekte kulaçla ölçülen bedenimizdir, yoksa bedenimizle ölçülen kulaç değildir.

şeyin ölçüsüdür dediğinde[1] bundan *bilen insanı* veya *duyan insanı* kastetmektedir. Bunları kastetmektedir; çünkü onlar yukarda söylediğimiz nesnelerin ölçüsü olan duyum ve bilime sahiptirler. O halde bu öğreti olağanüstü hiçbir şey söylememektedir. O ancak görünüşte dikkate değerdir. (1053 b)

O halde görülüyor ki kelime anlamında bir veya birim, bir ölçüdür. Özellikle de niceliğin,daha sonra ise niteliğin ölçüsüdür. Filanca şey nicelik bakımından bölünmez, filanca diğeri *nitelik* bakımından bölünmez olmaları durumunda bir olacaklardır. Bundan ötürü Bir gerek mutlak anlamda,[2] gerekse bir olmak bakımından bölünmezdir. (5)

2. Bölüm <Bir'in Doğası>

Töz ve gerçeklik derecesi bakımından[3] Bir'in ne biçimde var olduğunu araştırmak gerekir. Bu soru *Problemler* hakkında tartışmamızda ele alındı;[4] yani bir nedir ve onu nasıl tasarlamamız gerekir? Kendinde Bir'i gerek ilkin Pythagoras'ın gerekse daha sonra Platon'un iddia ettikleri gibi bir töz olarak mı almamız gerekir? Yoksa daha ziyade Bir'e dayanak ödevi görecek bir başka gerçeklik mi vardır? Bir'i daha bilinen bir şeye geri götürüp biri onun Dostluk, diğeri Hava, bir başkası Sınırsız-olan (apeiron) olduğunu söyleyen Doğa Filozoflarının görüşlerini kabul etmek daha doğru olmaz mı?[5] (10) (15)

Töz ve Varlık hakkındaki tartışmalarımızda söylediğimiz gibi[6]

Ps.-Alek.'un açıklamaları (611, 3-19) çok yorucudur. Buna karşılık Ross'un kısa açıklaması (II, 284) mükemmeldir.

1) Fragm. 1 (krş. *Theaitetos*, 152 a), Aristoteles, Protagoras'ın ünlü vecizesinin (Γ, 5 ve notlarına bkz.) olağanüstü bir şey söylemediğini, çünkü biraz önce eleştirdiğimiz görüş gibi duyum veya bilimin her şeyin ölçüsü anlamına geldiğini söylemek istemektedir.

2) Birim olarak.

3) Bir önceki bölümde Bir'i nitelik ve nicelik bakımından ele aldıktan sonra (krş. 1, 1053 b 4-8) Aristoteles Bir'i varlık ve töz derecesi bakımından incelemeye geçmektedir.

4) B, 4, 1001 a 4-b 25.

5) Sırasıyla Empedokles (Dostluk), Anaksimenes (Hava) ve Anaksimandros (Sınırsız-olan) söz konusudur.

6) Z, 13 ve H- Bölümün sonuna kadarki bütün bu pasajla ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 144 vd. ve not 168. Aristoteles Platonculara karşı aslında birbiriyle eşanlamlı olan Varlık ve Bir'in kesinlikle birlik ve varlığın aşkın ilkeleri olmadıklarını, tersine doğrudan doğruya çeşitli kategorilerle ifade edildikleri ve yüklemlenmeleriyle (attribution) belirlendiklerini kanıtlamak istemektedir. Bir'in kendisi bir töz değildir, bütün kategorilerde birlik bakımından belli bir doğaya özne olandır.

eğer tümel olan hiçbir şeyin töz olması mümkün değilse ve eğer Varlık'ın kendisinin duyusal çokluk dışında (çünkü o, bu çoklukta ortak olandır) bir ve belli bir şey olarak bir töz olması mümkün
20 değilse, tersine eğer o ancak basit bir yüklemse, Bir'in de bir töz olamayacağı, çünkü Varlık ve Bir'in bütün yüklemler içinde en genel yüklemler oldukları açıktır. O halde bir yandan cinsler belli gerçeklikler, duyusal şeylerden ayrı tözler değildirler; öbür yandan da Bir, bir cins değildir, çünkü ne Varlık, ne tözün[1] bir cins olmaları mümkün değildir.

Bütün kategoriler bakımından ele alınan Bir'in durumu da zo-
25 runlu olarak budur.[2] İmdi Bir, Varlık'la aynı anlama geldiğinden, bunun sonucu şudur ki eğer nitelik alanında Bir belli bir şey, özel bir gerçeklikse ve aynı durum nicelik alanı için de geçerliyse, nasıl ki Varlık'ın ne olduğunu sormak zorundaysak, açıkça bütün kategorilerle ilgili olarak Bir'in de ne olduğunu sormak zorundayız.
30 Zira Bir'in doğasının sadece bir olduğunu söylemek yetmez. Ancak renklerde Bir, bir renktir, örneğin beyazdır ve diğer renklerin beyaz ve siyahtan çıktığı, nasıl ki karanlık gerçekte ışığın yokluğundan ibaretse siyahın da sadece beyazın yokluğu olduğu görülür. Bundan dolayı eğer varlıklar renkler olsalar, onlar belli bir sayı olacaklardır. Ama neyin sayısı? Hiç şüphesiz renklerin bir sayısı ve
35 Bir, belli bir bir, yani beyaz olacaktır. Aynı şekilde eğer bütün varlıklar müziksel sesler olsalar, bir sayı, ancak yarım-seslerin bir sayısı olacaklardır. Ama onların özlerini teşkil eden sayı olmak olmayacak ve Bir, tözü Bir değil, yarım-ses olacak olan belli bir şey ola-
1054 a caktır. Telaffuz edilen sesler için de durum aynıdır: Varlıklar o zaman harflerin bir sayısı olacak ve Bir, bir sesli harf olacaktır. Nihayet eğer bütün var olan şeyler doğrulardan meydana gelen geometrik şekiller olsalar, onlar şekillerin bir sayısı olacaklar ve Bir, üçgen olacaktır.

Bütün diğer varlık cinsleri için de aynı akıl yürütme geçerlidir.
5 O halde bütün belirlemelerde (yani) niceliklerde, niteliklerde, harekette, sayılar ve bir birim var olduğuna, tözün dışındaki bütün kategorilerde sayı belli bir şeyin sayısı olduğuna ve Bir, belli bir şey olduğuna göre ve Bir olmak, Bir'in tözünü teşkil etmediğine

---

1) Genel olarak tözün-21-24. satırlarda Aristoteles Varlık hakkında biraz önce söylemiş olduğu şeyleri Bir'e teşmil etmektedir.,

2) Yani Bir, bir töz değildir.

göre, tözlerde de aynı durum söz konusu olmak zorundadır; çünkü Bir, bütün kategoriler bakımından aynı şekilde davranır.[1]

O halde Bir'in her cinste belli bir doğa olduğu ve Bir'in doğası-
10 nın asla kendinde Bir olmadığı açıktır. Fakat nasıl ki renklerde kendinde Bir'in, yani bir rengin ne olduğunu araştırmak gerekliyse, aynı şekilde tözlerde de onu araştırma ve bir tözü[2] kendinde Bir'i teşkil eden şey olarak almak gerekir. İmdi[3] Bir ve Varlık'ın hemen hemen aynı anlama geldikleri, Bir'in herhangi bir kategoriye aynı şekilde ait olmasından ve özel olarak hiçbir kategoride, örneğin ne töz, ne nitelik kategorisinde bulunmamasından, tersine kategoriler karşısında
15 Varlık'la aynı şekilde davranmasından açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu yine nasıl ki Varlık, töz, nitelik ve niceliğin dışında hiçbir anlama gelmiyorsa, *bir insan* dendiğinde sadece *insan* dendiğinden daha fazla bir şeyin tasdik edilmemesinden de ortaya çıkmaktadır.[4] Çünkü Bir olmak, bireysel varlığa sahip olmaktır.

3. Bölüm <Birlik ve Çokluk – Türemiş Anlamlar>[5]

20 Birlik ve çokluk birçok bakımdan zıttırlar. Bunlardan biri Bir ve Çok'un birbirlerine, bölünemez ve bölünebilir olmak bakımından zıt olmalarıdır. Çünkü bölünmüş olan veya bölünebilir olana bir çokluk, bölünemez olan veya bölünmemiş olana bir Bir denir. Şimdi dört türlü zıtlık (opposition) olduğuna göre[6] ve iki şeyden biri yoksunluk
25 bakımından söylendiğine göre burada bir çelişme zıtlığı veya görelilik

1) O halde Bir, bir töz değildir, bir yüklemdir – Eğer diğer kategorilerde özü gereği mevcut olan bir Bir var olamazsa, töz kategorisinde de hiçbir şeyin, ne Sokrates, ne Tanrı, ne de başka bir şeyin kendisine bir dayanak ödevi göreceği bir Bir var olamaz. Çünkü nitelik, nicelik vb. de belli bir gerçekliğin Bir'e dayanak ödevi gördüğü, tözde ise hiçbir şeyin ona dayanak ödevi göremeyeceğini, Bir'in kendisinin töz olacağını söylemenin ne gerekçesi vardır? (Krş. Ps.-Alek., 613, 1-7).

2) Örneğin bir insanı.

3) Bir'in nitelik, nicelik vb.'den ayrılmadığını gösterdikten sonra Aristoteles, aynı şekilde ne Bir'in bu şekilde belirlenimlerine bağlı olan Varlık'tan ne de Varlık'ın Bir'den ayrılmadığını sözlerine eklemektedir: Her bir, varlıktır; her varlık, birdir. Bir olmak, bütün belirlenimleriyle bireysel varlığa sahip olmaktır.

4) Γ, 2, 1003 b 26 vd.

5) Bu bölüm Aristoteles'in Bir kavramını belirlediği bir önceki bölümün doğal bir devamı olarak görünmektedir.

6) Krş. Δ, 10, 1018 a 20; *Kategoriler*, 10-Çelişme ve görelilik dışarı atıldığına göre geriye yoksunluk ve karşıtlık kalmaktadır. Ancak karşıtlık, yoksunluğun aşırı biçimidir. O halde sonuçta ancak karşıtlık kalmaktadır.

(relation) zıtlığı değil, ancak karşıtlık (contrariété) zıtlığı söz konusu olabilir ve Bir, adını ve açıklamasını karşıtından; bölünemez, bölünebilir olandan alır. Çünkü çokluk ve bölünebilir olan, duyular tarafından bölünemez olana nispetle daha fazla algılanabilirdir. Öyle ki çokluk, algı koşulları nedeniyle bölünemez olandan bilgi bakımından[1] önce gelir.

Karşıtların bölünmesi hakkında tartışmamızda gösterdiğimiz
30 gibi[2] Aynı, Benzer, eşit olan Bir'e aittir. Buna karşılık Başka, Benzemez, Eşit-Olmayan ise çokluğa aittir.

Aynı olan farklı anlamlara gelir: 1) Bazen onunla *sayı bakımın-*
35 *dan aynılık*[3] kastedilir. 2) Bazen hem tanım, hem de sayı bakımından bir olan bir şeyi aynı diye adlandırırız: Örneğin sen gerek form,
1054 b gerek madde bakımından kendinle birsin.[4] 3) Nihayet o birinci dereceden tözün tanımının bir olması anlamına da gelir. Örneğin eşit doğrular ve eşit açılı dörtgenler birbirlerinin aynıdırlar. Bu tür şeyler çoktur, ancak bunlarda eşitlik, birliği teşkil eder.

Mutlak anlamda aynı olmayan, somut tözleri bakımından[5] da aralarında fark olan varlıklar, eğer form bakımından aynı iseler, *benzer*dirler. Örneğin daha büyük bir kare, daha küçük bir kareye ben-
5 zerdir. Eşit olmayan doğrular da benzerdirler. Onlar benzerdirler, mutlak olarak aynı değildirler.[6] Aynı forma sahip olan ve aralarında derece farkı olması mümkün olan şeyler de eğer aralarında derece farkı yoksa benzerdirler.[7] Aynı şekilde[8] nitelikleri form bakımından bir ve aynı olan – örneğin beyazlık – ancak daha az veya daha çok
10 olan şeyler, formlarının bir olmasından dolayı benzerler olarak adlandırılırlar. Nihayet ister özsel nitelikler, ister göze görünen nitelikler söz konusu olsunlar, sahip oldukları nitelikleri bakımından aralarında farklılıktan çok benzerlikler gösteren şeyler benzer şeyler diye adlandırılırlar. Örneğin tunç, beyaz olmak bakımından gümüşe; altın, sarı ve

---

1) *Bilgi bakımından* ve yalnızca bilgi bakımından. Oysa doğa bakımından (ta physei) Bir önce gelir (Ps.-Alek., 615, 11) Böylece biz Bölünmez ve Bir olan'a nispetle bölünebilir ve çok olanı daha iyi biliriz.

2) Γ, 2, 1004 a ve 2 veya belki *De Bono*, 2 (kaybolmuş eser, Krş. Fragm. 26, 1478 b 36).

3) Δ, 9, 1017 b 24'de kastedilen ilineksel birlik (Bonitz, 425).

4) Burada madde ve sayı aynı şey olduğundan. Bu mutlak aynılıktır (krş. Ps.-Alek., 615, 26-27).

5) Bileşik varlıkları (syntheton) bakımından. Örneğin Sokrates ve Platon (Ps.-Alek., 616, 3-4).

6) Çünkü eşit olmamaları (inégalité) bakımından farklıdırlar.

7) Beyazlık, derece farkını kabul eden bir şey olmakla birlikte, benzer şekilde beyaz olan iki şeyin benzer oldukları söylenir (Ps.-Alek., 616, 12-14; Bonitz, 426).

8) Bir öncekinin tersi olan durum.

kırmızı olmak bakımından ateşe benzer.

15 *Başka* ve *Benzemez* olanın da birçok anlamı olduğu açıktır. Başka, bir ilk anlamda Aynı'nın zıddıdır; öyle ki her şey başka her şeyle karşılaştırıldığında onun ya aynıdır veya ondan farklıdır.[1] Bir başka anlamda şeyler gerek maddeleri, gerekse kavramları bakımından bir değilseler, başkadırlar. Sen, komşundan başkasın. Üçüncü bir anlamda başkalığın örnekleri matematik nesnelerdir.[2] O halde *Başka* ve *Aynı*, her şeyle ilgili olarak her şey hakkında, ancak şeylerin bir ve var olmaları koşuluyla tasdik edilebilirler. Çünkü *başka*, *aynı*nın çelişiği değildir. Bundan dolayı başka ve aynı, var-olmayan şeylerin yüklem-
20 leri değildirler (var-olmayan şeyin yüklemi olabilen, aynı olmayan'dır); onlar her zaman ancak var olan şeylerin yüklemleridirler; çünkü Varlık ve Bir olan her şey, doğası gereği, bir başka şeyle ya birdir veya bir değildir.[3]

Demek ki başka ve aynı bu şekilde zıttırlar. Ancak *farklılık*, *başkalığın* aynı değildir; çünkü başka olan iki varlıkla ilgili olarak başka-
25 lığın konusunun belirli bir şey olması gerekmez.[4] Çünkü var olan her şey aynı veya başkadır. Fakat farklı olan, belli bir şeyden, belli bir bakımdan farklı olmak zorundadır; öyle ki şeylerin kendisiyle farklılaştıkları aynı bir öznenin zorunlu olarak var olması gerekir.[5] Bu aynı olan şey, cins ve türdür. Çünkü farklı olan her şey, ya cins veya tür bakımından farklıdır.[6] Aralarında ortak madde veya karşılıklı
30 dönüşme[7] olmadığı takdirde (yani farklı bir kategori türüne ait oldukları takdirde) cins bakımından, aralarında orta bir cins olduğu takdirde (çünkü cins, her iki farklı şey hakkında özü gereği tasdik edilen aynı şey anlamına gelir) tür bakımından farklıdırlar.

---

1) Ps.-Alek.'a göre (616, 35-38) Aynı Başka'nın zıtlığı bir çelişme zıtlığıdır. Ama Ross tarafından desteklenen (II, 288) Bonitz, bu yoruma karşı çıkmakta ve sadece bir karşıtlık zıtlığının söz konusu olduğunu savunmaktadır. Çünkü varlık için ancak bu mevcut olabilir. Bu açıklama kesindir ve arkadan gelen 18-22. satırlar tarafından teyid edilmektedir. Karşıtlık ve çelişme arasındaki farklılık St. Thomas tarafından açık bir şekilde belirtilmiştir: s. 573, not 2015.

2) Ve o yukarda 1054 a 5-b 3'de verilen Aynı'nın anlamına zıttır.

3) Yukarda 16. satırla ilgili nota bkz.

4) Böylece töz ve nitelik, başka şeyler olmakla birlikte, birbirlerine belli bir şey olmak bakımından ortak olmazlar.

5) Aristoteles farklı şeylerin ortak bir öğeye sahip olduklarını değil, kendisiyle farklılaştıkları bir şeye (cins veya tür) sahip olduklarını göstermek istemektedir. Krş. Aşağıda 8, 1057 b 36.

6) Örneğin farklı olan Sokrates ve Platon ortak öğe olarak cins ve türe sahiptirler: Oysa insan ve at ortak öğe olarak sadece cinse sahiptirler (Ps.-Alek., 618, 3-5).

7) Birbirine dönüşmenin olmaması, ortak bir madde olmadığının delilidir.

Karşıtlar, farklıdırlar. Karşıtlık da bir tür farklılıktır.(1) Bu varsayımımızın doğruluğu tümevarım tarafından gösterilir. Çünkü bütün karşıtlarda açıkça salt bir başkalık değil, gerçek bir farklılık vardır.(2)
35 Ancak bazıları cins bakımından başkadır, bazıları ise aynı kategori dizisine aittir; öyle ki onlar aynı cinsin içine girerler ve cins bakımından
1055 a aynıdırlar. Hangi şeylerin cins bakımından aynı veya başka olduklarını bir başka yerde belirttik.

4. Bölüm <Karşıtlar>(3)

Farklı olan şeyler birbirlerinden daha çok veya daha az farklı ola-
5 bileceklerine göre, en büyük bir farklılık da vardır ve buna *karşıtlık* adını veriyorum. Karşıtlığın en büyük farklılık olduğunu tümevarım gösterir. Çünkü cins bakımından farklı olan şeyler arasında iletişim, geçiş olmamasına, birbirlerinden fazla uzak olmalarına, birbirleriyle karşılaştırılamamalarına(4) karşılık, tür bakımından farklı olan şeylerin karşılıklı meydana gelmelerinin (génération) hareket noktası, uçlar olarak alınan karşıtlardır. İmdi uçlar, dolayısıyla karşıtlar arasındaki mesafe, en büyük mesafedir.(5)
10 Ancak her cinste en büyük olan şüphesiz tam, mükemmeldir.(6) Çünkü en büyük olan, aşılması kabil olmayandır ve mükemmel, kendisinden öte hiçbir şeyin düşünülmesi mümkün olmayandır.(7) Çün-

---

1) Hatta en büyük farklılıktır. Bonitz'in dikkati çektiği üzere (429) bu nokta bir sonraki bölümde ele alınacağından burada yerinde değildir. Ancak biz Ross'un örneğini izleyerek (II, 288) mantıksal olarak daha önce gelen şeyleri izleyen bu paragrafı koruyoruz.

2) Ortak bir öğe değil, bildiğimiz gibi kendisiyle şeylerin farklılaştıkları bir şey (cins veya tür) içeren gerçek bir farklılık.

3) Krş. *Kategoriler*, 10 ve 11; *Peri Hermeneias*, 14; Δ, 10 ve göndermeleri.

4) Belki Platoncu kaynaklı olan ve Aristoteles'e M ve N kitaplarında sayıların birimlerini nitelendirme imkânını veren "asymbletos" sıfatı, *karşılaştırılamaz, toplanamaz* anlamına gelmektedir ve "symbletos"a "*karşılaştırılabilir*" karşıttır. Aralarında iletişim, geçiş olmayan varlıklar (6. satır) birbirlerinden çıkmazlar ve birbirleriyle "karşılaştırılamazlar", yani aralarında ortak bir şeye sahip değildirler (Ps.-Alek., 619, 1-2).

5) Kendilerinden hareketle karşılıklı oluş veya değişmenin meydana geldiği uçlar, karşıtlardır ve uçlar arasındaki mesafe, dolayısıyla karşıtlar arasındaki mesafe, ancak en büyük mesafe olabilir. Böylece karşıt kavramı, değişme kavramına bağlıdır.

6) Akıl yürütmenin genel adımları şudur: En büyük farklılığın karşıtlık olduğunu gösterdikten sonra Aristoteles en büyük farklılığın mükemmel farklılık olduğunu (11. satır vd.) gösteriyor. Bunun sonucu karşıtlığın en mükemmel farklılık olduğu (16. satır) ve bir şeyle ilgili olarak ancak tek bir karşıtın olabileceğidir (19. satır).

7) Örneğin Evren böyle bir şeydir (Ps.-Alek., 619, 17).

kü tam farklılık, sonu[1] ifade eder – nasıl ki mükemmel olarak adlandırılan şeylerin böyle adlandırılmalarının nedeni de bir sona ulaşmaları ise – ve sonun ötesinde hiçbir şey yoktur. Çünkü her şeyde o, son noktadır ve o, geri kalan her şeyi içerir. Bundan dolayıdır ki sonun dışında hiçbir şey yoktur ve mükemmel olanın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O halde açıkça ortaya çıkmaktadır ki karşıtlık en tam, mü-
15 kemmel bir farklılıktır. İmdi karşıtlar farklı anlamlarda karşıtlar olarak adlandırıldıklarına göre[2] bu mükemmellik özelliği karşıtlara ait olan farklı karşıtlar tarzlarına karşılık olacaktır.[3]

20 Durum böyle olduğuna göre bir şeyin birçok karşıtı olamayacağı açıktır, çünkü önce ne bir uçtan daha uç olan bir şey olabilir, ne de bir mesafenin ikiden fazla uç noktası olabilir. Sonra genel olarak söylemek gerekirse, her karşıtlık bir farklılık olduğuna, farklılık, dolayısıyla en tam farklılık da iki şey arasında olmak zorunda olduğuna göre bu yine apaçıktır.

Karşıtlar hakkında genel olarak verilen diğer tanımlar da doğru olmak zorundadır.[4] Çünkü 1) sadece tam farlılık en büyük farklılık
25 değildir; çünkü nasıl ki cins bakımından farklı olan şeylerle ilgili olarak daha ileri bir farklılığı vaz etmek mümkün değilse, tür bakımından farklı olan şeylerle ilgili olarak da cinsin içinde olmayan hiçbir şeyi vaz etmek mümkün değildir; çünkü bir şeyle onun dışında bulunan şeyler arasında[5] düşünülebilir bir farklılık olmadığı kanıtlanmıştır.[6] Oysa bir şeyle onunla aynı cinse ait olan şeyler arasındaki tam farklılık, en büyük farklılıktır 2) Aynı cins içinde birbirinden en farklı olan şeyler de karşıtlardır; çünkü tam farklılık bir cins içindeki türler arasındaki en büyük farklılıktır. 3) Yine kendilerini kabul eden bir

---

1) Bir dizinin sonunu.

2) 24-33. satırlar arasında göreceğimiz gibi (krş. Δ, 10).

3) Başka deyişle *tam, mükemmel* terimlerinin anlamı, karşıtın anlamına göre değişecektir (Bonitz, 431).

4) Δ, 10, 1038 a 25'de sayılmış olan farklı karşıtlık çeşitlerine – ki bunlar bu pasajdaki karşıtlık çeşitleriyle tam örtüşmemektedir – bkz. 23-33.satırlar arasında verilen dört tanım şunlardır:

a) en büyük farklılık (24 satır), yani karşıt olan.

b) aynı cinse ait olan şeyler arasındaki en büyük farklılık (27. satır).

c) Aynı özneye ait olan şeyler arasındaki en büyük farklılık (29. satır).

d) Aynı güce tabi olan şeyler arasındaki en büyük farklılık (31. satır).

5) Ps.-Alek. şöyle açıklamaktadır (620 16-29): Örneğin beyazla doğru arasında ne farklılık, ne karşıtlık vardır; oysa beyazla siyah arasında en büyük farklılık ve karşıtlık vardır. Çünkü onlar aynı cinse girerler, başka deyişle onlar aynı türdendirler.

6) Muhtemelen 6. satırda.

aynı madde, dayanak içinde birbirlerinden en farklı olan şeyler de karşıtlardır; çünkü madde, karşıtlar için aynıdır. 4) Nihayet aynı güce
30 tabi olan şeyler içinde birbirlerinden en farklı olan şeyler yine karşıtlardır; çünkü tek bir şeyler sınıfını tek bir bilim inceler ve bu şeylerde tam farklılık, en büyük farklılıktır.

Birinci karşıtlık,(1) sahip olma ile yoksun olma arasındaki karşıtlıktır. Ancak, bu, her türlü yoksunluk değildir (çünkü yoksunluk birçok anlama gelir), tam yoksunluktur.(2) Bütün diğer karşıtlar da bu
35 birincil karşıtlığa göre karşıtlar olarak adlandırılırlar: Bazıları ona sahip oldukları için,(3) bazıları onu meydana getirdikleri veya meydana getirme gücüne sahip oldukları için, nihayet başka bazıları da bu karşıtların veya başka karşıtların kazanılması veya kaybedilmesi oldukları
1055 b için.(4) Şimdi çelişki, yoksunluk, karşıtlık ve görelilik zıtlar olduklarına,(5) birincil zıtlık çelişki olduğuna ve çelişki hiçbir ara durum kabul etmediğine göre (oysa karşıtlarda ara durum mevcut olabilir), çelişki ve karşıtlığın bir aynı zıtlık olmadıkları açıktır. Yoksunluğa gelince, o bir tür çelişkidir;(6) çünkü bir varlık için mutlak yoksunluk veya belli

---

1) Karşıtlığı onu tam farklılık kavramına indirgeyip tanımladıktan sonra Aristoteles, şimdi onun özünü daha iyi açıklamak için diğer zıtlarla karşılaştırmasına girmektedir

2) Örneğin beyazdan yoksunluk olan esmerlik, beyazlığın birincil karşıtlık anlamında karşıtı değildir (Ps.-Alek., 621, 3-4).

3) Böylece beyaz beden siyah bedene, siyah ve beyaz olandan ötürü karşıttır.

4) Örneğin sağlığa kavuşma hugiansis) ve hastalanma (nosansis) arasındaki karşıtlık böyledir (Ps.-Alek., 621, 6). Bu örnekleri tamamlamak kolaydır.

5) 4. bölümün sonunun bütünü yoksun olma ve karşıtlığın çelişme zıtlığı alanına girdiklerini, başka deyişle hiç olmazsa muayyen bir anlamda yoksunluk ve karşıtlığın çelişikler olduğunu göstermе amacına sahiptir. Ancak Aristoteles çelişki ve karşıtlığı birbirinden ayıran farklılık üzerinde ısrar etmekle başlamaktadır: Yalnızca birinci, ara durumların varlığını dışarır (bu noktada krş. *Önermeler Üzerine*, 6). Aristoteles ancak karşıtlık bir yoksunluk, yoksunluğun kendisi ise bir çelişki olduğu için karşıtlığı çelişkinin altına yerleştirmeye muvaffak olacaktır. Bu konuda kendisinden esinlendiğimiz Ps.-Alek'un açıklaması mükemmeldir (621, 11-14; 17-19; 623, 6-9); Bu pasajla ilgili olarak krş. Hamelin, *Le syst. d'Ar.*, s. 141: "Zıtların bu hiyerarşik sınıflamasının yerini... bir bağlantının (filiation) açık olarak gösterilmesi almaktadır. En mutlak zıtlık, çelişiklerin zıtlığıdır. Sahip olma ile yoksun olmanın zıtlığı, bir öncekinin bir sınırlandırılmasıdır. Kendi hesabına sınırlandırılan sahip olma ile yoksun olma arasındaki zıtlık ise karşıtlık zıtlığı olur. O halde görelilerin zıtlığını en son safhaya koymak gerekir ve eğer onun yeri zorunlu olarak bu ise, bunun nedeni Aristoteles'in düşüncesinde, bunu söylemese de, bu zıtlığın en az olumsuzlama (négation) içermesidir".

6) Yoksunluk bir tür çelişkidir. Bu nasıl olmaktadır? Δ, 22'de mutlak yoksunluk ile göreli yoksunluk arasında tesis edilmiş olan bölmeyi tekrar ele alan Aristoteles önce (4-7. satırlar) yoksunluğun genel olarak bir çelişki olduğunu göstermektedir: Bir şeye sahip olmanın imkânsızlığı (taş, görme duyusuna sahip olamaz) veya doğal olarak sahip olunması gereken şeye sahip olmama (görme yetisi olmayan hayvan), mümkün-olmama, imkânın olumsuzlanmasından başka bir

bir anlamda yoksunluk, belli bir niteliğe mutlak anlamda sahip olma-
5 ma veya doğası gereği sahip olmak durumunda olduğu şeye sahip olmamadır; çünkü başka bir yerde ortaya koyduğumuz bölmelere uygun olarak yoksunluğun birden fazla anlamı mevcuttur. O halde yoksunluk bir tür çelişkidir: O ya belli bir güçsüzlüktür veya kabul edici madde ile ilgili bir güçsüzlüktür. Çelişkinin ara durum kabul etmemesine karşılık, yoksunluğun bazen onu kabul etmesinin nedeni bu-
10 dur. Çünkü her şey ya eşittir veya eşit değildir. Ama her şey ancak eşitliği kabul etmeye müsait bir özne ile ilgili olarak ya eşittir, ya da eşit değildir.[1] O halde eğer oluş, maddenin içinde karşıtlardan hareketle meydana geliyorsa ve ister formdan ve forma sahip olmaktan, ister formdan veya biçimden yoksun olmaktan hareketle işliyorsa, her
15 karşıtlığın bir yoksunluk olacağı, ancak muhtemelen her yoksunluğun bir karşıtlık olmayacağı apaçıktır[2] (bunun nedeni, yoksun olan varlığın, birçok biçimde yoksun olmuş olmasının mümkün olmasıdır[3]). Çünkü yalnızca değişmenin kendisinden çıkmış olduğu uç şeyler, karşıtlardır. Bunu tümevarımla görmek de mümkündür:[4] Çünkü her karşıtlık, iki karşıttan birinin bir yoksunluk olmasını gerektirir. Ancak bu yoksunluk her zaman aynı türden değildir: Eşitsiz-
20 lik eşitlikten, benzer olmama benzerlikten, erdemsizlik erdemden yoksun olmadır. Ancak durumlar daha önce işaret ettiğimiz tarzda[5] farklıdırlar. Bazen yalnızca şeyin bir yoksunluğa maruz kaldığını kastederiz. Bazen bir zamanla veya bir kısımla sınırlı (örneğin hayatın belli bir dönemiyle veya ana bir organla sınırlı) olan veya bütünü konu alan bir yoksunluk söz konusudur. Bu anlam çeşitliliği niçin

---

şey değildir. Ancak Aristoteles (özellikle 7-8. satırlarda) genel olarak (haplos) bir çelişkinin değil, muayyen (tis) bir çelişkinin söz konusu olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. O örneğin bizzat kendisinde değil, bir öznede körlüktür. Başka deyişle o körlük değil, kördür.

1) Salt ve basit çelişkide söz konusu olandan farklı olarak – onda A ya eşittir veya eşit değildir – yoksunluk, ara durumlar kabul eder; çünkü o bir özne gerektirir. Bu özne, eşit olan ve eşit olmayanla ilgili olarak büyüklüklerdir, başka bir şey değildir. Yoksunluğun bu özelliği onu bir biçimde, aynı özelliğe sahip olan karşıtlığa özdeş kılmayı mümkün kılar.

2) Yoksunluk ile karşıtlık arasındaki benzerliği biraz önce gösteren Aristoteles, daha sonra değişme kavramına dayanarak aralarındaki farklılığa işaret etmektedir. Demek ki yoksunluğun karşıtlıktan daha geniş bir kaplamı vardır: Karşıtlık, yoksunluğun içine girer; ama her yoksunluk, bir karşıtlık değildir; Mükemmel bir karşıtlık lazımdır.

3) Esmerlik, siyahlık gibi beyazdan yoksunluktur. Ama ancak bu sonuncu, yani siyahlık, uç durum olarak, bir karşıttır (krş. Ps.-Alek., 623, 30-33).

4) Aristoteles şimdi örnekler yardımıyla yoksunluk ile karşıtlık arasında tesis ettiği ayrımı göstermektedir: Bu sonuncu, yoksunluktan daha dar kaplama sahiptir (Krş. Bonitz. 434).

5) Yukarıda 4-6. satırlar.

bazı yoksunluk türlerinde bir ara durumun olmayıp (her sayı zorunlu olarak ya çift sayı, ya da tek sayıdır) bazılarında ise onun olabileceğini 25 (örneğin ne iyi, ne de kötü olmayan insan vardır) açıklar. Nihayet bazı karşıtların belli özneleri vardır, bazılarının yoktur.[1] O halde karşıtlardan birinin daima diğerinin yokluğu olduğu apaçıktır. Ancak zaten bunun birincil karşıtlar için, yani diğer karşıtların cinsleri için, yani Bir ve Çok olan için doğru olması yeterlidir; çünkü bütün diğerleri onlara dayanır.

5. Bölüm <Büyük ve Küçük Olana Zıt Olan Eşit Olan>[2]

30 Tek bir şeyin ancak tek bir karşıtı olduğu için Bir'in çok olan'a ve eşitin büyüğe ve küçüğe ne tarzda[3] zıt olduğu sorusunu sorabiliriz. Çünkü seçeneksel soru daima bu siyah mı, beyaz mı veya *bu siyah mı, siyah-değil mi* sorularını sorduğumuz durumlarda olduğu gibi zıtlar hakkında sorulur. Buna karşılık *bu insan mı, beyaz mı* diye sormayız; meğer ki daha önceden bir varsayımla[4] bir zıtlık tesis etmiş 35 olup örneğin şunu sormuş olmayalım: *İkisinden hangisi geldi? Sokrates mi, Kleon mu?* Ancak bu son seçenek hiçbir varlık cinsinde zorunlu değildir. Hatta bu durumda bile o iki şeyin gerçek anlamda zıtlar oldukları asıl anlamındaki sorudan türer; çünkü yalnızca zıtlar aynı zamanda var olamazlar ve ikisinden hangisinin geldiği sorulduğunda da kullanılan, bu aynı zamanda var-olmamalıdır. Çünkü Kleon ve 1056 a Sokrates'in birlikte gelmelerinin mümkün olması durumunda bu soru,[5] saçma olurdu. Ancak bu durumda[6] bile sorulan soru gene

---

1) Böylece Ps.-Alek.'dan örnekler alarak (524-12-17) diyebiliriz ki çift ve tekin öznesinin yalnızca sayı olmasına karşılık, iyi ve kötü bütün kategorilerde mevcuttur.

2) Bölümün konusu eşit olanın büyük ve küçük olanla zıtlığının bir karşıtlık zıtlığı olmadığı, onun (1056 a15) gerek bir çelişki, gerekse bir yoksunluk olmak zorunda olduğunu göstermektir. Bir ve Çok arasındaki zıtlık bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

3) Yani o karşıtlar olarak mı – ki bu a priori olarak 4, 1055 a 19'da bir şeyin birden fazla karşıtı olmasının imkânsız olduğu hakkında söylenen şeyle uyuşmamaktadır – veya sahip olma ve yoksun olma olarak mı veya göreliler olarak mı veya tasdik ve inkâr olarak mı zıttır? İmdi seçeneksel sorunun ancak zıtlarda, hiç olmazsa ilke olarak onlarda kullanıldığı açıktır. O halde büyük-küçük veya eşit çiftinin bir zıtlık olduğunu mu söylemek zorundayız? O zaman bu zıtlık hangisidir? (3-6. satırlar): Krş. Ps.-Alek., 624, 32 vd.

4) Yani gelen şahsın ya Kleon veya Sokrates olduğunu varsaymak suretiyle. Ancak bu, siyah-beyazın doğal zıtlığını taklit eden bir tür yapay zıtlıktır.

5) Yani gelen Sokrates mi, yoksa Kleon mu sorusu.

6) Yani Sokrates ve Kleon'un birlikte gelebilmeleri durumunda.

de bir zıtlık, Bir'le Çok'un zıtlığı altına, yani *onlardan ikisi mi geldi, yoksa biri mi?* şekline girer. Seçeneksel soru daima zıtlarla ilgili olarak sorulduğunda ve *acaba ikisinden hangisi daha büyük veya daha küçük veya eşittir?* sorusu sorulabildiğine göre eşit olanın diğer iki şeye
5 olan zıtlığı nedir? Eşit, sadece onlardan birinin karşıtı olamaz;[1] ama her ikisinin birlikte karşıtı da olamaz. Çünkü neden daha küçüğün değil de daha büyüğün karşıtı olacaktır? Sonra eşit, eşit-olmayana karşıttır; öyle ki bu durumda o birden fazla şeyin karşıtı olacaktır. Ancak eşit olmayan eğer *aynı zamanda* hem daha büyük, hem de daha küçük anlamına gelmekteyse, eşit olan her ikisinin de karşıtı olacaktır (o zaman bu güçlük, eşit-olmayanın iki olduğunu söyleyenlerin görüşü-
10 nü destekleyecektir). Fakat bundan tek bir şeyin iki başka şeye karşıt olduğu sonucu çıkar ki bu ise imkânsızdır. Nihayet eşit, açıkça büyük ile küçük arasında ara durumdur. Oysa hiçbir karşıtlık, deneyin gösterdiği üzere, ne ara durumdur, ne de tanımı gereği öyle olabilir; çünkü o eğer bir ara durum *olsaydı*, tam bir farklılık olmazdı.[2] O daha çok kendi öğeleri arasında bir ara duruma *sahip olan*dır.

O halde geriye[3] eşitin büyük ve küçüğe ya olumsuzlama veya
15 yoksunluk olarak zıt olduğu şıkkı kalmaktadır. Ama o sadece ikisinden birinin olumsuzlaması veya yoksunluğu olamaz; çünkü neden küçüğün değil de büyüğün olumsuzlaması veya yoksunluğu olacaktır? O halde her ikisinin yoksunluksal (privative) olumsuzlamasıdır.[4] Bundan dolayıdır ki seçeneksel soru, iki şeyin sadece biri ile değil, ikisi ile ilgili olarak sorulmalıdır. Örneğin *o daha büyük mü, eşit mi*
20 veya *eşit mi, yoksa daha küçük mü?* diye sorulmayacaktır. Her zaman üç şey vardır.[5] Ancak zorunlu bir tarzda bir yoksunluk mevcut değildir; çünkü ne daha büyük, ne daha küçük olmayan her şey eşit de-

---

1) 6-15. satırlar arasında Aristoteles eşit-daha büyük–daha küçük zıtlığının bir karşıtlık olamayacağını göstermektedir. Eşitin yalnızca iki şeyden birine, yani daha büyüğe veya daha küçüğe karşıt olduğu mu söylenecek? Ancak neden birinin değil de ötekinin? Onun eşit olmayanın karşıtı olduğu mu söylenecek? O zaman aynı zamanda hem daha büyüğün, hem daha küçüğün karşıtı olacaktır. Çünkü eşit-olmayan onların her ikisidir de. Oysa tek bir şeyin yalnızca tek bir karşıtı olduğunu biliyoruz. Eşit olmayanın *aynı zamanda* hem daha büyük, hem daha küçük olduğu mu söylenecek? Göz önüne alınan varsayım hangisi olursa olsun, o halde bir karşıtlık zıtlığı söz konusu olamaz.

2) Krş. 4, 1055 a 16.

3) Karşıtlık elimine edildiğine göre – Aristoteles *görelilik*ten söz etmemektedir. Bütün bu pasajda olumsuzlama (negation), çelişki anlamında kullanılmaktadır.

4) Eşit, daha büyük ve daha küçük olanın olumsuzlamasıdır; çünkü eşit, ne daha büyük, ne daha küçük olandır (Ps.-Alek., 626, 23-24).

5) O halde şöyle denir: O eşit mi, daha büyük mü, daha küçük mü?

ğildir, sadece doğası bu tür niteliklere sahip olmak olan şeyler eşittir. O halde eşit, ne büyük, ne küçük olan değil, doğası gereği büyük veya küçük olma özelliğine sahip olandır. O daha büyük ve küçük olana yoksunluksal olumsuzlama olarak zıt olandır ve onun bu kavramlar arasın-
25 da bir ara durum olmasının da nedeni budur. Ne iyi, ne kötü olmayan, aynı zamanda hem iyi, hem kötü olana zıttır. Ama onun[1] bir adı yoktur; çünkü iyi ve kötü çeşitli anlamlara gelir ve onları kabul eden özne bir değildir.[2] Daha çok bir ad kabul eden, ne beyaz, ne siyah olmayandır. Bununla birlikte bu durumda dahi tek bir ad yoktur. Fakat kendileri hakkında bu olumsuzlamanın yoksunluk anlamında tasdik
30 edildiği renkler bir bakıma sınırlı sayıdadır: Çünkü onların ya gri, ya sarı veya bu tür bir başka renk olması gerekir. Dolayısıyla bütün bu tür cümlelerin aynı biçimde kullanılabileceğini düşünen kişilerin itirazları geçerli değildir: Bu, ayakkabı ile bir el arasında ne ayakkabı ne el olmayacak bir ara şeyin olacağı, çünkü ne iyi, ne kötü olmayanın
35 iyi ile kötü arasında bir şey olduğunu söylemeye benzer. Sanki bütün durumlarda bir ara şeyin olması zorunluymuş gibi: Ama bu sonuç zorunlu değildir. Birinci durumda bir ara şey ve bir doğal aralık kabul eden zıtların müşterek bir olumsuzlaması söz konusudur.

Diğer şeyler arasında ise mümkün bir fark yoktur. Çünkü olum-
1056 b suzlamaları birleştirilen şeyler, farklı sınıflara aittirler; öyle ki onların öznesi bir değildir.

6. Bölüm <Bir ve Çokluk>

**Bir ve Çok'un zıtlığı ile ilgili olarak da benzeri sorunlar ortaya koyabiliriz. Çünkü Çok Bir'e mutlak anlamda zıt olsa, bundan bazı imkânsız sonuçlar çıkar:[3] O zaman önce 1) Bir, birkaç veya az sayıda olan olacaktır. Çünkü çok, az sayıda olana da zıttır. Sonra 2) İki,
5 çok olacaktır. Çünkü çift bir çokluktur ve çift, anlamını ikiden alır.**

---

1) Bu adı alan eşit olandan farklı olarak.

2) Tersine farklı kategorilere göre değişir.

3) Bu imkânsız şeylerin (adynata) sayısı üçtür: Onların tümü Bir'i Çok'un zıddı olan az sayıda olana indirgemekten ibarettir. Bu ise onun bölünmezliğini, hatta varlığını ortadan kaldırır: çünkü o zaman Bir, Çok olur. Bu sahte mantıkçılığa (paralojizm) Aristoteles 14. satır ve devamında cevap vermektedir. Bu çürütmesinin özünde, çokluğun iki anlamı arasında yaptığı ayrım yatar.

1. İtiraz (6-10. satırlar): Eğer çokluk, az sayıda olana da zıt olduğu için Bir'e zıtsa, Bir, az sayıda olan (oligon) olacaktır; o halde o çok sayıda olan, (plethos), bu durumda da bölünebilir olan (diairetos) olacaktır. Bu ise saçmadır (Ps.-Alek., 628, 29). Cevap: Az sayıda olana zıt olan çoklukla, Bir'e zıt olan tek şey olan sayı anlamındaki çokluğu birbirinden ayırdetmek gerekir.

Dolayısıyla Bir, birkaç olacaktır. Çünkü kendisiyle karşılaştırılırsa iki-
10 nin çok olduğu şey, Bir'den başka nedir? Gerçekten hiçbir şey daha küçük değildir. 3) Nihayet çokla azın çokluktaki durumu, uzunla kısanın uzunluktaki durumunun aynıdır ve çok olan (much, beaucoup) her şey, aynı zamanda çokluktur (many, pluralité) ve çokluk, çoktur. Ancak kolayca sınırlandırılabilen bir sürekli varlıkta durum farklıdır.(1) Dolayısıyla az sayıda olan, bir tür çokluk olacaktır. O halde Bir'in kendisi aynı zamanda birkaç ise, bir tür çokluk olacaktır ve eğer iki çokluksa, Bir, zorunlu olarak çoktur.

15 Ancak şüphesiz şöyle cevap verilebilir: Çokluğuna (many, plurality) bir anlamda çok (much, le beaucoup) olduğu söylendiğinde arada bir fark vardır. Örneğin su, çoktur (much, beaucoup), ama çokluk (many, pluralité) değildir. Gerçekten çokluk, bölünebilen her şey hakkında kullanılır. O bir anlamda, gerek mutlak olarak, gerekse göreli olarak, az olana zıt olan anlamındaki ifrat anlamında bir çokluk anlamına gelir. Buna karşılık az olan da göreli bir kavram olarak tefrit anlamında çokluktur. Bir başka anlamda, çokluk, sayı anlamına gelir ve o, ancak bu anlamda Bir'in zıddıdır. Çünkü Bir veya birler veya beyaz veya beyazlar dediğimiz anlamda veya ölçülen şeyleri karşılaştır-
20 mada olduğu gibi bir veya çok deriz. Yine çok olanlar, bu sonuncu anlamda çok diye adlandırılırlar. Her sayıya çokluk denmesinin nedeni, onun birlerden meydana gelmesi ve her sayının Bir'le ölçülebilir olmasıdır. Ve o birkaçın veya az sayıda olanın zıddı olması bakımından değil, Bir'in zıddı olması bakımından çoktur.(2) O halde bu an-
25 lamda iki de çokluktur; ancak ister göreli, ister mutlak olarak ifrat anlamında çokluk olarak çokluk değil.(3) İki, ilk çokluktur. İki, mutlak

---

II. İtiraz (10-14. satırlar): İki, çok olacak ve Bir, az sayıda olan olacaktır. Çünkü İki, yalnızca Bir'e zıt olarak çoktur (Krş. St. Thomas, s. 590, not 2077). Cevap: Bir, az sayıda olan değildir; çünkü Çok olan Bir'e, az sayıda olana zıt olduğundan farklı bir anlamda zıttır.

III. İtiraz (10-14. satırlar): Çok (beaucoup), çokluktur (multiple) ve çokluk, çoktur. O halde az sayıda olan ve dolayısıyla Bir olan, yani ikinin bir çokluk olmasından ötürü az sayıda olan Bir olan bir çokluk olacaktır. Cevap: İki, çoğun az sayıda olana zıt olması anlamında çok değildir, yalnızca çokluğun Bir olana zıt olması anlamında çoktur.

1) Örneğin su veya hava veya genel olarak akışkanlar (eurista), *bene determinabilia*, yani kolayca sınırlandırılabilen şeylerdir (krş. *De Gen.* et. *Corr.*, *II*, 2, 329 b 30).

2) Böylece 5-6. satırlarda ortaya konmuş olan ilk güçlük ortadan kalkmaktadır: Çokluk Bir'e ve az sayıda olana zıttır. Ama bundan Bir'in bir az (küçük) sayıda olan olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü çokluk Bir'e ve az sayıda olana farklı anlamlarda zıttır.

3) 6-10. satırlarda ortaya konmuş olan ikinci güçlük de çözülmektedir: İki, bir çokluktur ve dolayısıyla Bir, az sayıda olandır denemez; çünkü iki, çokluğun az sayıda olanın zıddı olması anlamında çok değildir, yalnızca çokluğun Bir'in zıddı olması anlamında çoktur.

anlamda az sayıda olandır. Çünkü o tefrit anlamında ilk çokluktur (bu nedenle Anaksagoras "her şey çokluk ve küçüklük bakımından
30 sonsuz olarak bir aradaydı" derken haksızdı. Çünkü "küçüklük bakımından" yerine "az sayıda olmaklık bakımından" demesi gerekirdi. İmdi onlar az sayıda olmaklık bakımından sonsuz olamazlardı. Çünkü azı meydana getiren, bazılarının dedikleri gibi bir değil, ikidir[1]).

Sayılar da bir çokluğa o halde ölçünün ölçülebilen şeye zıt olduğu gibi zıttırlar ve bunlar birbirlerine özü gereği göreli olmayan göreli şeyler gibi zıttırlar. Görelilerin iki anlama geldiklerini bir başka yerde
35 gördük:[2] Onlar 1) Karşıtların birbirlerine göreli olmaları anlamında göreliler, 2) bilimin bilinen şeye göreli olması anlamında görelilerdir; bu anlamda bir şeyin bir başka şeye, o başka şeyin kendisine göreli olmasından dolayı göreli olduğu söylenir. İmdi Bir'in herhangi bir şey-
1057 a den, örneğin ikiden daha küçük olmasına hiçbir engel yoktur. Çünkü eğer Bir, daha küçükse, bundan dolayı az sayıda olan değildir.[3] Çokluk, sayının cinsi gibidir; çünkü sayı Bir'le ölçülebilir bir çokluktur ve Bir ve sayı bir anlamda, yani karşıtlar olarak değil, bazı görelilerin olduklarını söylediğimiz biçimde birbirlerine zıttırlar. Bundan do-
5 layı bir olan her şey, bir sayı değildir. Örneğin eğer o bölünmez bir şeyse, bir sayı değildir.[4] Ve aynı anlamda[5] bilimin bilinene göreli olduğu söylenmekle birlikte, burada görelilik benzeri bir tarzda iş görmez. Çünkü bilimin[6] ölçü, bilinenin ölçülen olarak düşünülmesi

---

1) Anaksagoras, Fragm. 1. Ancak Aristoteles onu doğru olmayan bir tarzda zikrediyor ve yorumluyor. Çünkü gerçekte Anaksagoras her şeyin sonsuz küçük olduğunu, şu anlamda ki her şeyin ne kadar küçük olursa olsun kendisinden daha küçük parçalar içerdiğini söylemektedir. Bu pasajdaki akıl yürütme incedir. Bonitz 440, onu açıklamaktan vaz geçmiştir. Aristoteles'in Anaksagoras'ta eleştirdiği, onun küçüklüğü, çokluğun karşısına koymasıdır. Çünkü gerçekte çokluğun zıddı olan, az sayıda olandır ve eğer Anaksagoras "şeyler az sayıda olmaklık bakımından sonsuzdur" deseydi, hatası açık hale gelirdi. Şeyler az sayıda olmaklık bakımından sonsuz olamazlar; çünkü iki, mutlak olarak az sayıda olandır. Krş. Ps.-Alek., 630, 17-21.

2) Δ, 25, 1021 a 26-30 ve notları (ayrıca bkz. Γ, 5, 1010 a 30; I, 1, 1053 a 31 vd.; aşağıda 1057 a 7-12). İki türlü göreli vardır: İki katı ve yarısı gibi özü gereği göreli olan şeyler (iki katı, yarısının iki katıdır ve yarısı iki katının yarısıdır) ve özü gereği göreli olmayan şeyler (örneğin bilimin konusuna göreli olması). Bu sonuncuda artık karşılıklı bir görelilik yoktur, tek yönlü bir görelilik vardır; Çünkü bilim konusuna görelidir, ama konusu bilime göreli değildir. İmdi Bir, Çokluk ilişkisi bu son türdendir.

3) Aristoteles Bir'in, ikiden daha küçük olmasından dolayı – ki gerçekten ölçü olmak için onun mümkün olan en küçük (şey) olması gerekir – az sayıda olan olduğu sonucunun çıkmayacağını söylemek istiyor.

4) Örneğin nokta böyledir (krş. St. Thomas, s. 592, not 2094).

5) Bir'in çokla olan ilişkisi anlamında.

6) Bir gibi.

10 mümkündür. Ancak gerçekte durum şudur ki her bilim, bilinenin kendisi ise de[1] her bilinen, bilim değildir; çünkü bir anlamda bilim, bilinenle ölçülür. Çokluğa gelince o az sayıda olanın zıddı değildir. Az sayıda olanın zıddı olan, çok olandır; nasıl ki ifrat anlamında çokluk, tefrit anlamında çokluğun zıddı ise. Çokluk, mutlak anlamda Bir'in de zıddı değildir. Fakat yukarda söylediğimiz
15 gibi bir anlamda Çokluk ve Bir, zıttırlar. Bir ise bölünemez. Bir başka anlamda bilimin bilinene göreli olması anlamında ise onlar görelidirler. Bu da çokluğun bir sayı, Bir'in ise sayının ölçüsü olması durumudur.

7. Bölüm <Ara Durumlar>[2]

Karşıtlar arasında bir ara durumun (intermédiaire) olması mümkün olduğuna ve gerçekten de bazı durumlarda[3] mevcut olduğuna göre, ara durumların karşıtlardan oluşmuş olması gerekir.

Çünkü 1) bütün ara durumlar, ara durumları oldukları varlıklar-
20 la aynı cinse aittirler. Zira ara durum dediğimiz, değişen şeyin zorunlu olarak önce kendisine doğru değişmesi gereken şeydir. Örneğin lirin en kalın telinden tedrici olarak en ince teline geçmek istiyorsak önce ara seslerden geçmemiz gerekir. Renklerde de eğer beyazdan siyaha geçmek istersek, siyaha gelmeden önce kırmızı ve griden geçmemiz gerekir ve bu böylece devam edip gider. Şimdi bir cinsten diğer
25 bir cinse değişmenin olması, renkten şekle doğru değişme gibi ilinek-

---

1) Ölçü olmaktan çok ölçülen ise de – Birçok pasajda güçlü bir biçimde ifade ettiği gibi (özellikle Δ, 15, 1021 a 26'ya ve yukarda 1056 b 35 zikredilen diğer metinlere bkz.) gerçeğe uygun olan bilimdir, bilime uygun olan gerçek değildir.

2) Bu bölüm oldukça karanlıktır. Ross tarafından açığa çıkarıldığı biçimde (II, 298) genel planı şudur: Aristoteles ara durumlar veya şeylerin (metaksu) karşıtlardan oluştuğunu kanıtlamak istemektedir. Çünkü a) bütün ara durumlar uçlarla aynı cinstendirler (19-29. satırlar). Çünkü 1) ara durum, değişen şeyin kendisine doğru değiştiği şeydir (21. satır). 2) Bir cinsten diğerine değişme imkânsızdır (26. satır). b) Bütün ara durumlar, karşıtlardır (30-b 2); çünkü 1) ara durumlar zıtlar arasındadır (30. satır) 2) onlar diğer zıtların haricinde olmak üzere yalnızca karşıtlar arasındadır (33-b 1 satırlar). c) Karşıt türler arasındaki (yani aynı cinse ait olan karşıt türler arasındaki) bütün ara durumlar, karşıt ayrımlar arasında ara durumlar gerektirirler. Bunlar cinse ait değildirler, ancak cinse eklendiklerinde türleri teşkil ederler (b 4-22. satırlar) ve karşıt ayrımlardan oluşan ara bir ayrım olduğuna ve eğer tek bir ara durum karşıtlardan oluşmuşsa, diğer hepsinin de öyle olması gerektiğine göre, bunun sonucu bütün ara durumlar veya aracı varlıkların. karşıtlardan meydana geldikleridir (22-32. satırlar). Böylece kanıt sağlanmış olur. (I. kitabının 7-10. bölümleri Ps.-Alek. tarafından şerhedilmemiştir; bunun nedeni bilinmemektedir).

3) En fazla sayıda olan durumlarda.

sel anlamda değişme hariç[1] mümkün değildir. O halde ara durumların aynı cinse ait olmaları ve ara durumları oldukları şeylerle aynı cinsin içinde bulunmaları gerekir.

30 Ancak öte yandan 2) bütün ara durumlar zıtlar (opposés) arasında ara durumdurlar. Çünkü değişme, ancak özleri bakımından ele alınan zıtlar arasında gerçekleşebilir. O halde zıtlar olmayan şeyler arasında bir ara durum olması imkânsızdır. Çünkü aksi takdirde bir zıttan diğerine gitmeyen bir değişmenin de olması gerekir. İmdi zıtlar arasında çelişikler, ara durum kabul etmezler. Çünkü çelişki, iki öğesinden biri zorunlu olarak bir özne hakkında, yani arada hiçbir ara 35 durum olmaksızın bir özne hakkında doğru olan bir zıtlıktan (opposition) ibarettir.[2] Geri kalan zıtlıklar görelilik, yoksunluk, karşıtlıktır. İmdi göreli şeyler içinde karşıt olmayanlar[3] ara durum kabul etmezler. Bunun nedeni onların aynı cinste bulunmamalarıdır. Çünkü bi-1057 b lim ile bilinen arasında ne ara durum olabilir? Ama büyük ile küçük arasında bir ara durum vardır.

Nihayet 3) yukarda gösterdiğimiz gibi ara durumlar aynı cinse ait olduklarına[4] ve karşıtlar arasında olduklarına[5] göre, onların bu karşıtlardan meydana gelmeleri zorunludur. Çünkü karşıtlar ya bir aynı cinse ait olacaklar veya bir aynı cinse ait olmayacaklardır. a) Eğer onlar karşıtlardan önce gelen bir şeyin var olacağı bir tarzda aynı cinse 5 ait olurlarsa, aynı cinse giren karşıt türleri teşkil eden ayrımların kendileri, türlerden önce gelen karşıtlar olacaklardır; çünkü türler, cins ve ayrımlardan meydana gelirler. Örneğin eğer siyah ve beyaz karşıtlarşa ve eğer birinci ayrıştırıcı, diğeri toplayıcı bir renkse,[6] bu ayrımlar, yani ayrıştıran ve toplayan, siyah ve beyazdan önce gelirler. O zaman 10 birbirlerinden önce gelen karşıtlar karşısında bulunuruz. Sonra karşıt

---

1) Beyaz olan, kareye doğru değişebilir, ama beyaz olmak bakımından değil, kareden başka bir şekil olması bakımından böyle olabilir.

2) Krş. Γ, 7, 1011 b 23 vd; *İkinci Analitikler*, I, 2, 72 a 12.

3) Yukarıda 6, 1056 b 35- Ara durumların olması için zıtların olması gerekir. İmdi çelişki, görelilik gibi elimine edildiğine göre, geride sadece karşıtlık ve yoksunluk kalmaktadır. Bu kanıtlamanın bütünü ile ilgili olarak krş. *Fizik*, 5, 3, 227 a 7.

4) Yukarıda b 19-29. satırlar.

5) a 30–b 2.

6) Ayrıştırıcı (diakritikon, disgregativum) ve toplayıcı (sunkritikon, congregativum) terimlerinin anlamı ile ilgili olarak krş. *Timaios*, 67 d ve e; *Topikler*, I, 15, 107 b 26-32; III, 5, 119 30 vb. - *Renk*, cinstir, *toplayıcı* ve *ayrıştırıcı*, ayrımlardır. Aynı cinse (renk) ait olan karşıtlar (siyah ve beyaz), cinste özel ayrımlarla (toplayıcı-ayrıştırıcı) teşkil edilen türler gibi ele alınmalıdırlar. Dolayısıyla cins, karşıtlardan önce gelir, nasıl ki o türlerden de önce gelirse. Ayrım için de durum aynıdır.

ayrımlar karşıt türlerden daha gerçek anlamda karşıtlardır.[1] Bu durumda diğer türler, yani ara türler, cinsleri ve ayrımlarından meydana gelmiş olacaklardır. Örneğin siyah ve beyaz arasındaki bütün ara du-
15 rumların cins (çünkü renk, cinstir) ve bazı ayrımlardan meydana geldiğini söylemek gerekir. Ama bu ayrımlar ilk karşıtlar olmayacaklardır. Çünkü aksi takdirde her renk, ya siyah, ya da beyaz olacaktır. Demek ki onlar ilk karşıtlardan başkaları olacaklardır ve dolayısıyla da ilk karşıtlar arasında ara durumlar olacaktır. İlk ayrımlar ise ayrıştıran ve toplayandır.

Bundan dolayı b) bizim ilk olarak ara durumlarının neden meydana geldiği araştırmak için kendileriyle ilgilenmemiz uygun olan
20 karşıtlar, bir cinse ait olmayan bu ilk karşıtlardır[2] (çünkü aynı cinse ait olan karşıtların zorunlu olarak ya cinsin, bir öğesini teşkil etmediği şeylerden meydana gelmesi veya onların bizzat kendilerinin bileşik olmayan şeyler olmaları gerekir).[3] İmdi karşıtlar, birbirlerinden meydana gelmezler, dolayısıyla ilk ilkelerdir. Buna karşılık ara durumların tümü ya karşıtlardan meydana gelir veya hiçbiri karşıtlardan meydana gelmez. Ancak gerçekte karşıtlardan meydana gelen bir şey vardır. Bu
25 öyle bir şeydir ki bir karşıttan başka bir karşıta değişme olmadan önce kendisine doğru gidilecek bir değişme olacaktır. Çünkü bu şeyin karşıtlardan birinden daha fazla, diğerinden daha az olması gerekir. O halde o da karşıtlar arasında bir ara durum olacaktır.[4] O halde *bütün* diğer durumlar, karşıtlardan meydana gelmiş olacaktır. Çünkü bir şeyden daha fazla, bir diğerinden daha az olmak, herhangi bir biçimde, kendilerine nispetle daha az veya daha çok olduğu söylenen bu şeylerden meydana gelmektir. Ve bir aynı cins içinde karşıtlardan önce gelen başka şeyler olmadığına göre, istisnasız olarak bütün ara
30 durumlar karşıtlardan meydana gelecektir. Dolayısıyla da ister karşıtlar, ister ara durumlar olsunlar, bütün alt şeyler ilk karşıtlardan mey-

---

1) Yorumu tatmin edici olmayan çok şüpheli bir ifade (krş. Ross, II, 300). Aristoteles şüphesiz karşıt ayrımların türlerdeki karşıtlığın nedenleri olarak karşıt türlerden daha karşıt olduklarını söylemek istemektedir.

2) Yani renkle ilgili olarak gerçekten renk cinsine ait olmayan, ancak onu türler olarak belirleyen ayrışmış olan (to diokritikon) ve toplanmış olan (to sunkritikon).

3) Ross'la birlikte bizim de parantez içine koyduğumuz (ve Aristoteles'in aynı cins içindeki karşıtların durumuna geri döndüğü) bu önerme, bir aynı cinsin türlerinin ya cins ve özel ayrımdan meydana gelmesi gerektiğini – ki bu özel ayrım, tür için olduğundan farklı olarak cinsi içine almaz – veya bileşik olmaması gerektiğini – bu ise tür kavramının kendisi ile uyuşamaz – gösterir.

4) Bu ara ayrım, nasıl ara tür uç türler arasında bir türse, uç ayrımlar arasında bir ayrımdır.

dana gelecektir.[1] Özetle görülmektedir ki bütün ara durumlar 1) aynı cinse aittirler, 2) onlar karşıtlar arasında ara durumlardır ve 3) onların tümü karşıtlardan meydana gelirler.

8. Bölüm <Türsel Başkalık>

35 *Tür bakımından başka olan*, bir başka şeyden, her ikisinde ortak olması gereken bir şeyde başka olandır. Örneğin eğer o, tür bakımından başka bir hayvansa, her ikisi de hayvandır. O halde tür bakımından başka olan varlıkların aynı cinse ait olmaları zorunludur. Çünkü ben cinsten, iki varlığın birlik ve özdeşliğini teşkil eden ve ister madde olarak, ister başka şekilde tasarlansın bu varlıklarda yalnızca ilinek- 1058 a sel olarak farklılaşmayan[2] bir şeyi kastediyorum. Çünkü yalnızca iki varlık arasında bir ortaklığın olması, örneğin her ikisinin de hayvan olması zorunlu değildir; aynı zamanda bu hayvanlığın bu iki varlığın her biri ile ilgili olarak farklı olması zorunludur. Örneğin o biri için at, diğeri için insan olacaktır. Böylece tür bakımından farklı varlıklarda ortak olan bu cinsin kendisi farklı türlerde farklıdır. O halde on- 5 lardan biri kendi doğası gereği filanca tür bir hayvan, diğeri yine kendi doğası gereği filanca tür başka bir hayvan (örneğin biri at, diğeri insan) olacaktır. Türsel ayrım o halde zorunlu olarak cins bakımından başkalıktır. Çünkü ben "cinste başkalık" derken, cinsi kendisinden başka bir şey yapan başkalığı kastediyorum.

O halde bu başkalık bir karşıtlık olacaktır.[3] Tümevarım sayesinde de bunu görmek mümkündür. Çünkü her şey zıtlarla bölünür

---

1) Güç yorum : "Muhtemel anlam, her uç türün mantıksal öğe olarak tek bir ayrım içerdiği – diğer öğe cinstir–, buna karşılık her ara türün aynı zamanda iki ayrım (örneğin renklerle ilgili olarak *ayrıştıran* ve *toplayan* ayrımları) içerdiğidir" (Ross, II, 300). 22. satırdan itibaren akıl yürütmenin son bölümü çok zordur.

2) Tersine özsel nitelikler itibariyle farklılaşmış olan (oikeia diairesis) (krş. Z, 12 ve aşağıda 9, 1058 a 37).

3) Başka deyişle cinsin türsel ayrımı karşıtlarla gerçekleşir. Aristoteles'in akıl yürütmesinin doğurduğu güçlüklerle ilgili olarak krş. Bonitz, 446. Bonitz, özellikle daha önce gelenlerden Aristoteles'in başkalığın bir karşıtlığı olduğu sonucuna nasıl geçtiğinin iyi görülemediğini söylemektedir. Doğru! Ancak Ross'la birlikte (II, 301) hatırlamak gerekir ki bu önerme özellikle daha sonra gelen satırlarla tesis edilmektedir. O zaman buradaki kanıt şudur: Bütün bölmeler zıtlarla yapılır. Karşıtlar, çelişikler ve görelilerin tersine (7, 1067 a 38) aynı cinse ait olan tek zıtlardır. Krş. St. Thomas, s. 601, not 2120-2121.

13-16. satırlar, fikirlerin bağlantısını koparan bir parantez teşkil etmektedir. 13. satırda (yukarıda 3, 1054 b 35'le krş.) cins, kategoriye özdeş kılınmaktadır. Bu nokta ile ilgili olarak Δ, 6, 1016 b 33 ile ilgili nota ve 28, 1024 b 12 16'ya bkz.

10 ve karşıtların aynı cinse ait olduklarını gösterdik. Çünkü dediğimiz gibi karşıtlık, tam farklılıktır ve tür bakımından farklılık, daima bir şeyden bir şeyde farklı olmadır; öyle ki bu şey, cinsini teşkil ettiği iki şey için, dolayısıyla, aynıdır. Cins bakımından değil tür bakımından farklı olan bütün karşıtların aynı ka-
15 tegori dizisine ait olmaları ve birbirlerinden en büyük ölçüde farklı olmalarının da nedeni budur. Çünkü burada farklılık tamdır ve onlar birbirlerini karşılıklı olarak dışarırlar. O halde ayrım, bir karşıtlıktır.

O halde varlıklar arasında "tür bakımından başkalık" şundan ibarettir: Aynı cinse ait olmak, karşıtlar olmak ve bölünmezler olmak.(1) Buna karşılık bölünemez olmakla birlikte karşıtlar olmayan varlıklar ise tür bakımından aynı olan varlıklardır.(2) "Bölünmezler olmak" diyoruz, çünkü bölme esnasında
20 bölünemezlere ulaşmadan önce ara aşamalarda da karşıtlıklar ortaya çıkar. Bundan dolayı cinsin türlerinin cins denilen şeyle ilişkilerinde ne türsel bakımdan ayrılık, ne de türsel bakımdan başkalık vardır(3) (bu anlaşılabilir bir şeydir; çünkü madde, formun olumsuzlanması ile bilinir ve cins, cinsi olduğu söylenen şeyin maddesidir. Burada kastettiğimiz Heraklid'lerin(4) cinsi veya ailesinden söz ederken kastettiğimiz cins değil, bir şeyin doğasının bir öğesi olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz cins-
25 tir) ve türlerin aynı cinse ait olmayan varlıklarla ilişkilerinde de durum aynıdır: Türler, o halde, bu varlıklarla cins bakımından, aynı cinse ait olan varlıklarla ise tür bakımından farklı olacaklardır. Çünkü bir şeyin, kendisinden tür bakımından farklı olduğu bir şeyden farklılığının, zorunlu olarak bir karşıtlık olması gerekir ve karşıtlık, ancak aynı cinse ait olan varlıklar arasında var olabilir.

---

1) Yani öz veya form bakımından (essentialiter-formaliter) artık türlere bölünebilir olmayan, yalnızca madde bakımından (materialiter) bireylere bölünebilir olan *en son türler* (ta atoma eide) olmak. Krş. St. Tthomas, s. 602, not 2123.

2) Türsel başkalık, kavramında bölünmezliği içermek zorundadır: Cins özdeşliği ve karşıtlık yetmezler. Çünkü türsel başkalığın ancak en son, en alt türlerde var olmasına karşılık cinslerin bölünmesinin her aşamasında karşıtlıkla karşılaşılır: Türlerden daha yüksek ara sınıflar söz konusu olduğunda cinsin bölünmesiyle elde edilen karşıtlıklar, daha çok cins bakımından başkalığı meydana getirirler.

3) Örneğin *insan, hayvan*dan ne tür bakımından ayrıdır, ne de tür bakımından ona özdeştir.

4) Krş. Δ, 28, 1024 a 32.

9. Bölüm <Tür Bakımından Farklılığı Meydana Getiren Şey, Öz Bakımından Karşıtlıktır>

30 Erkek ve dişinin karşıtlar olmalarına ve türsel ayrımlarının bir karşıtlık olmasına rağmen kadının erkekten neden tür bakımından farklı olmadığı, yine dişi bir hayvanla erkek bir hayvan arasındaki ayrımın hayvanın özüne ilişkin bir ayrım olmasına ve kesinlikle beyazlık ve siyahlık gibi olmamasına rağmen (çünkü dişilik ve erkeklik hayvana, hayvan olması bakımından aittirler), neden tür bakımından farklı olmadıkları sorusu sorulabilir. Bu problem aslında şu problemin hemen hemen aynıdır: Neden filanca karşıtlık, türsel bir ayrımı meydana getirmekte, filanca diğeri ise getirmemektedir? Örneğin "ayaklı" 35 veya "kanatlı" olmak farklı türleri meydana getirmekte, ama beyaz ve siyah olmak getirmemektedir? Bunun nedeni belki de bu özelliklerin birincilerinin cinslere özgü değişik haller (modifications) olmaları di- 1058 b ğerlerinin ise daha az onlar olmalarıdır ve bir yanda form, diğer yanda madde olduğu için kaynağı formda bulunan karşıtlıklar, tür farklılıklarını meydana getirirler. Buna karşılık ancak maddesiyle birleşik olarak ele alınan varlıkta[1] bulunan karşıtlıklar tür farklılıklarını meydana getirmezler. Bundan dolayı insanın ne beyazlığı, ne siyahlığı türsel ayrımlar teşkil etmezler ve beyaz insanla siyah insan arasında, her birine bir ad verilse bile türsel bir ayrım yoktur. Çünkü burada insan 5 madde olarak ele alınmıştır ve madde bir farklılık meydana getirmez. Çünkü o bireysel insanları, onların her birisinin kendisinden meydana geldikleri et ve kemikler farklı olmasına rağmen, insan türleri yapmaz. Somut varlık şüphesiz başkadır; ancak tür bakımından başka değildir. Çünkü özde karşıtlık yoktur ve insan türü en son ve 10 bölünemez türdür.[2] Kallias form + maddedir. Beyaz insan da o halde form + maddedir; çünkü beyaz olan bireysel Kallias'tır. Bir tunç çember ile tahta çember de tür bakımından farklı değildirler. Bir tunç üçgenle tahta üçgen birbirinden tür bakımından farklı ise, bu madde- 15 den dolayı değildir, özde karşıtlık olmasından ötürüdür.

---

1) Başka deyişle madde ve formdan meydana gelen bileşik varlıkta (syntheton), somut varlıkta.

2) Aristoteles düşüncesini arkadan gelen Kallias örneğiyle açıklamaktadır; Beyaz insan, form ve maddedir; çünkü birey Kallias beyazdır. Beyaz, insan hakkında tasdik edilmektedir; çünkü şu veya şu insan beyazdır. O halde insan, ancak ilineksel olarak beyazdır, yani somut varlığı itibariyle (kata to synolon) beyazdır; özü ve formu bakımından beyaz değildir. Bundan dolayı da beyazlık, türsel farklılığı meydana getirmez.

Acaba madde herhangi bir tarzda başka olduğunda tür bakımından farklı varlıkları meydana getirme gücünden yoksun mudur veya bunu yapabileceği bir anlam var mıdır?(1) Çünkü şu at neden şu insandan tür bakımından farklıdır? Oysa onların maddeleri formlarıyla birleşik değil midir? Cevabımız şudur: Bunun nedeni onların formunda karşıtlık olmasıdır. Çünkü beyaz insanla siyah at arasında da
20 karşıtlık olmasına ve bunun türsel bir karşıtlık olmasına karşılık o, birinin beyazlığına, diğerinin siyahlığına bağlı değildir. Zira her ikisi de beyaz olsalardı dahi tür bakımından farklı olmaya devam edeceklerdi. Ama erkeklik ve dişilik, hayvana özgü olan, ona tözü bakımından değil, ama maddesi, yani bedeni bakımından özgü olan değişik hallerdir. Bundan dolayı aynı meni şu veya bu değişime uğramasına bağlı olarak erkek veya dişi olur.

Böylece tür bakımından başkalığın ne olduğunu ve neden dolayı
25 bazı varlıkların tür bakımından farklı olup bazılarının olmadığını ortaya koyduk.

10. Bölüm <Yokoluşa Tabi Olan ve Olmayan Varlıklar, Cins Bakımından Farklıdırlar>

Karşıtlar tür bakımından farklı olduklarına, yokoluşa tabi olanla olmayan, karşıtlar olduklarına göre (çünkü yoksunluk, belli bir güçsüzlüktür), yokoluşa tabi olanla olmayanlar zorunlu olarak cins bakımından farklıdırlar.(2)

---

1) St. Thomas (s. 606, not 2133) bu pasajı mükemmel bir biçimde açıklamıştır: Madde belli bir tarzda varlıkların türsel ayrımlarını meydana getirir gibi görünmektedir; Filanca at, filanca insandan tür bakımından ayrıdır. Bununla birlikte onların her birinin formu bireysel bir maddeye bağlıdır. Ancak Aristoteles buna, bu türsel farklılığın nedeninin maddenin farklılığında değil, form[illegible]lgili karşıtlıkta bulunduğunu söyleyerek cevap vermektedir.

2) Yalnız tür bakımından değil – Sonuç şaşırtıcıdır; çünkü insan "cins bakımından" (genei) yerine daha çok "tür bakımından" ibaresini (eidei) beklemektedir (28. satır) Bonitz (449) "tür bakımından" diye okumaktadır. Ancak 1059 a 10'da aynı düzeltmeyi yapmak zorundadır. Ross, (II, 305) "genos" ve "eidos"a teknik olmayan özel bir anlam verdirmeyi tercih etmekte ve onları sırasıyla "tür" ve "form" olarak çevirmektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki 1059 a 14'te, sonda işaret edilen anlam, "genos" ve "eidos"un alışılagelen anlamıdır. Ross bölümün son paragrafının (10-14. satırlar) – ki o Platonculara karşı yöneltmiştir – daha sonraki bir kaleme almanın ürünü olduğu sonucuna varmıştır. Buna göre Aristoteles İdealar sistemine karşı polemiğinin ihtiyaçlarının sonucu olarak yok oluşa tabi olan varlıklarla öyle olmayan varlıklara ilişkin bir tartışmayı kullanmış ve yeniden elden geçirmiştir.

Bize göre ise tersine Aristoteles'in son argümanı sıkı bir biçimde daha önce gelene bağlıdır ve bir aynı bölüm içinde "genos" ve "eidos" terimleri için farklı anlamlar kabul etmek güçtür.

30 Ancak şimdiye kadar tümel kavramların kendilerinden söz ettik.[1] Dolayısıyla nasıl ki beyaz bir şeyle siyah bir şey arasında tür bakımından bir farklılık yoksa, herhangi bir yokoluşa tabi varlıkla herhangi bir yokoluşa-tabi-olmayan varlık arasında zorunlu olarak tür bakımından bir farklılık olmadığını düşünebiliriz. Çünkü aynı şey, eğer tümeller sınıfının bir parçasını teşkil ediyorsa, aynı zamanda karşıt özelliklere sahip olabilir. Örneğin insan aynı zamanda beyaz ve siyah olabilir. Eğer varlık bir *birey* ise, yine onlara sahip olabilir, ancak 35 aynı zamanda sahip olamaz: Aynı insan önce beyaz sonra siyah olabilir. Bununla birlikte beyaz siyahın zıddıdır.

Buna şöyle cevap vereceğiz: Karşıtlar içinde bazısı bazı varlıklara ilineksel olarak aittir: Biraz önce sözünü ettiklerimiz ve daha 1059 a birçoğu böyledir. Başka bazıları ise böyle olamazlar. Yokoluşa tabi olanla öyle olmayan bu gruptandır. Çünkü hiçbir şey ilineksel olarak yokoluşa tabi değildir. Çünkü ilineksel olan, varlıklarda olmayabilendir. Oysa yokoluşa tabi olma, ait olduğu şeye zorunlu olarak ait olan özellikler grubundandır. Aksi takdirde yok olabilirliğin kendisine ait olmamasının mümkün olmasından dolayı, bir ve aynı 5 şeyin hem yokoluşa tabi olması, hem yokoluşa tabi olmayan olması gerekir. O halde yokoluşa tabi olma, zorunlu olarak yokoluşa tabi olan varlıkların tözüdür veya onların tözlerine aittir. Bu aynı akıl yürütme yokoluşa tabi olmayan şey için de geçerlidir. Çünkü gerek yokoluşa tabi olma, gerekse yokoluşa tabi olmama zorunlu olarak varlıklarda vardır. O halde kendilerinden ötürü ve kendilerinin sonucu olarak bir şeyin yokoluşa tabi olduğu, diğerlerinin yokoluşa tabi olmadığı özellikler birbirinin zıddıdırlar. Bunun sonu- 10 cu, şeylerin zorunlu olarak cins bakımından birbirlerinden farklı olduklarıdır.

O halde açıktır ki bazı filozofların kabul ettikleri anlamda İdeaların var olması mümkün değildir; çünkü bu takdirde duyusal yokoluşa tabi insanla, yokoluşa tabi olmayan kendinde İnsan var olacaktır. Oysa onlar İdeaların bireylerle sadece ses benzerliğine (ho-

---

Bizce Aristoteles'in akıl yürütmesini kabul etmek ve yokoluşa tabi olan varlıkla öyle olmayan varlık arasında türsel ayrımdan daha derin cinsle ilgili bir ayrımın var olduğu sonucuna varmak daha emindir. Krş. St. Thomas, s. 607, not 2137[2] ve aynı yönde olmak üzere Sylv. Maurus, 282.

1) "Yokoluşa tabi olan" ve "yokoluşa tabi olmayan kavramlarından", – Yokoluşa tabi olan ve yokoluşa tabi olmayan *kavramların*ın karşıtlar olmalarından, her durumda yokoluşa tabi olan *bir şeyin*, yok oluşa tabi olmayan *bir şey*den tür bakımından farklı olduğu sonucu çıkmaz.

monymie) sahip olmadıkları, tür bakımından da aynı olduklarını ileri sürmektedirler. Ancak cins bakımından farklı olan varlıklar arasında tür bakımından farklı olan varlıklar arasında olduğundan daha büyük bir uzaklık vardır.[1]

1) Bazı karşıtlar (örneğin siyah ve beyaz) türsel bir farklılık bile meydana getirmezken, diğerleri (yokoluşa tabi olan ve yokoluşa tabi olmayan) daha derin bir farklılık, cinsle ilgili bir farklılık meydana getirirler. İdealar öğretisi bu aynı nedenle çürütülmüş olur; çünkü yok oluşa tabi olmayan kendinde İnsan'la yokoluşa tabi olan insan arasında türsel değil, cinsle ilgili bir farklılık vardır (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 608, not 26).

15

1. Bölüm <B, 2, 3. Bölümlerin Özeti>

Bilgeliğin bir ilkeler bilimi olduğu,[1] ilk ilkeler hakkında diğer filozofların ileri sürdükleri görüşlerle ilgili olarak başlangıç bölümünde yaptığımız tartışmadan açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak Bilgeli-
20 ğin tek bir bilim mi yoksa birçok bilim olarak mı düşünülmesi gerektiği sorusunu sorabiliriz.[2] Eğer o tek bir bilimse, tek bir bilimin her zaman karşıtları ele aldığı, oysa ilkelerin karşıtlar olmadıkları itirazı yapılabilir. Eğer o tek bir bilim değilse, Bilgelik olarak kabul edilmesi gereken bilimler hangileridir?

Sonra[3] kanıtlamanın ilk ilkelerini incelemek[4] tek bir bilimin mi, yoksa birden fazla bilimin mi işidir? Eğer tek bir bilimin işi ise,
25 neden daha çok filanca bilimin işidir de diğer herhangi bir bilimin işi değildir? Eğer birden çok bilimin işi ise bunların hangi bilimler olduğunu kabul etmek gerekir?

Sonra Bilgeliğin konusu bütün tözler midir?[5] Eğer bütün tözler değilse, onun alanına girenlerin hangileri olduklarını belirlemek zordur. Eğer o tek bir bilim olduğu için bütün tözleri incelerse, bir aynı bilimin birçok konuyu nasıl kucaklayabileceği şüphelidir.[6]

Sonra[7] Bilgelik yalnızca tözleri mi ele alır, yoksa ayrıca ilinekleri de ele alır mı? Çünkü hiç olmazsa ilineklerle ilgili olarak kanıtlama
30 mümkünse de tözlerle ilgili olarak mümkün değildir. Ama eğer tözler ve ilinekler iki ayrı bilimin konularını teşkil ederlerse, bu bilimlerin her biri ve Bilgelik olan hangisidir? Eğer onu kanıtlayıcı bilim olarak tanımlarsak, Bilgelik, o halde, ilineklerin bilimi olacaktır.

---

1) İlk ilkeler–19. satırda Aristoteles A, 3-10. bölümleri kastetmektedir.

2) B, 1, 995 b 6 ve 2, 996 a 18-b 26'da ele alınan aynı problem (aporie).

3) B, 1, 995 b 6-10 ve B, 2, 996 b 26-997 a 15'de ele alınan aynı problem.

4) İfadeyi gizil olarak "dört nedenle birlikte" şeklinde ele almak uygun olacaktır. Gerçekten K'yı kaleme alanın (muhtemelen Aristoteles'in kendisinin) şüphesiz ihmalkâr bir tarzda zikrettiği B'nin paralel pasajı ile krş. B, 2, 996 b 27 (B'nin metni ile ilgili olarak bkz. Ross, I, 229).

5) B, 1, 995 b 10-13 ve 2, 997 a 15-25'le aynı problem.

6) Çünkü *karşıtların* bilimi birdir; oysa tözler, karşıtlar değildirler (Ps.-Alek., 634. 38-39)

7) B, 1, 995 b 18-27 ve 2, 997 a 25-34'le aynı problem–Töz ve özü kanıtlamanın imkânsızlığı ile ilgili olarak krş. *İkinci Analitikler*, II, 3 ve yukarıda B, 2, 997 a 21; E, 1, 10-25 b 10 ve notları.

Sonra aradığımız bilim *Fizik*'te zikredilen nedenleri(1) ele alması
35 gereken bilim olmayacaktır. Çünkü o A) ereksel nedeni ele almaz (çünkü erek, İyi'den başka bir şey değildir. İyi ise yalnızca pratikle ilgili alanda ve hareketli varlıklarda bulunur ve o, İlk Hareket Ettiricidir, – çünkü ereğin özelliği budur – Ancak hareketsiz varlıklarda onları hareket ettiren bir ilk hareket ettiriciden söz edilemez). B) Öte yandan genel olarak araştırma halinde olduğumuz bilimin duyusal tözlerin mi bilimi olduğu, yoksa eğer onların bilimi değilse başka ba-
1059 b zılarının mı bilimi olduğunu söylemek güçtür. Eğer o başka şeylerin bilimi ise ya İdeaların, ya da matematiksel şeylerin bilimi olacaktır. Şimdi a) İdealara gelince, onların var olmadıkları apaçıktır; onların var olduğu kabul edilse bile ortada bir güçlük kalacaktır: Matematiksel şeyler hakkında doğru olan niye İdeaları olan bütün diğer şeyler
5 hakkında geçerli değildir? Ne demek istediğimi açıklayayım: Platoncular matematiksel şeyleri duyusal matematiksel şeylerle onların İdeaları arasında aracı bir varlık, İdealarla duyusal dünyadaki şeylerin dışında üçüncü bir varlık sınıfı olarak almaktadırlar. Ama kendinde İnsan'la bireysel insan veya kendinde At'la bireysel at dışında üçüncü bir insan veya üçüncü bir atın varlığını kabul etmemektedirler.(2) Öte yandan eğer bu filozofların sözünü ettikleri aracı matematiksel şeyle-
10 rin kendileri, kendi paylarına var değilseler, matematikçinin hangi şeylerle meşgul olduğunu söylemek gerekir? Hiç şüphesiz bu dünyadaki duyusal şeylerle değil! Çünkü onların hiçbiri matematiksel bilimlerin talep ettiği özelliklere sahip değildir. b) Şu anda kendilerini araştırdığımız bilim matematiksel şeyleri de konu olarak almaz; çünkü onların hiçbiri bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ancak öte yandan o duyusal tözleri de konu olarak almaz; çünkü onlara da yokoluşa tabi şeylerdir.

---

1) II, 8–Yani dört nedeni (Ps.-Alek., 635, 11)– B, 2, 996 a 21-b 1'e paralel olan 34-38. satırlar arasındaki bütün bu pasaj, bir problem (aporie) ortaya atmamaktadır, Bilgelik ile ilgili basit bir tasdikten ibarettir. O yukarda 20-23. satırlar arasında vaz edilen birinci probleme bağlanıyor görünmektedir. Bu bölüm boyunca kullanılan Bilgelik terimi A, 1, 981 b 28 ile ilgili notta incelendi: O *İlk Felsefe* anlamına gelmektedir.

Burada 38 b 14. satır B, 1, 995 b 13-18 ve B, 2, 997 a 34-998 a 19'un aynıdır. Ancak ortaya atılan problem aynı değildir: B'de duyusal tözlerin dışında tözler olup olmadığı sorulmaktadır. oysa K'da sorulan, Bilgeliğin duyusal tözleri mi, diğerlerini mi tartışması gerektiğidir.

2) Kendinde Üçgen'le duyusal üçgenler arasında matematiksel üçgenlerin varlığının kabul edilmesine karşılık kendinde İnsan'la bireysel insan arasında aracı bir varlığın varlığını reddetmek için neden yoktur–Bu zor pasajla ilgili olarak Robin'in yorumunu takip ettik (*La Th. Platon.*, s. 611, not 51-V).

Genel olarak matematiksel şeylerin maddesi[1] ile ilgili güçlükle-
15 rin incelenmesinin hangi tür bilimin işi olduğu sorulabilir. O, Fiziğin konusu değildir; fizikçinin bütün çalışmaları, kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine sahip olan varlıklarla ilgilidir.[2] Kanıtlama ve bilimin ne olduğunu araştıran bilimin de konusu değildir;[3] çünkü ka-
20 nıtlama ve bilim zaten bu bilimin konusunu teşkil eden şeydir. O halde geriye bu inceleme ile meşgul olan şeyin bizim bilimimiz, yani İlk Felsefe olduğu sonucu kalmaktadır.

Bir başka problem:[4] Aradığımız bilimi, bazı filozofların öğeler olarak adlandırdıkları[5] ilkeleri ele alan bilim olarak mı ortaya koymak gerekir? Ancak herkes öğelerin birleşik varlıklara içkin bulundu-
25 ğunu kabul etmektedir. Fakat aradığımız bilim daha çok tümelleri ele alması gereken bir bilim olarak görünmektedir. Çünkü tanımı ve bilimi olan, yalnızca tümeldir, birey değil. O halde bu durumda o, en yüksek cinslerin bilimi olacaktır. Bu cinsler ise Varlık ve Bir olacaklardır. Çünkü varlıkların bütününü kucaklayan ve en yüksek ölçüde ilkeler olma özelliğini taşıyan şeyler olarak düşünülmesi mümkün olan şeyler, özellikle bunlardır. Bunun da nedeni onların doğaları gereği ilk olmalarıdır: Çünkü eğer Varlık ve Bir ortadan kalkarsa, onlar-
30 la birlikte her şey ortadan kalkar. Çünkü her şey, var ve birdir. Ancak öte yandan Varlık ve Bir'in cinsler oldukları farz edilirse, ayrımların zorunlu olarak Varlık ve Bir'den pay almaları gerekir. Oysa gerçekte hiçbir ayrım, cinsinden pay almaz. Bu nedenle onların ne cinsler, ne ilkeler olarak ortaya konmamaları gerekir.[6]

---

1) Yani *akılsal madde* (hyle noete) (Bu kavramla ilgili olarak krş. Z, 10, 1036 a 9 ve ilgili not) - Bu problemin B'de hiçbir paraleli yoktur. Problem, matematiksel şeyleri hangi bilimin incelediği problemi değildir (şüphesiz o bilim, matematiktir), hangi bilimin matematiksel şeylerin *madde*sini incelediği problemidir. Dolayısıyla bu bilgiyi metafiziğe tahsis eden sonuç (20. satır), metafiziğin matematiksel şeyleri incelemediğini söyleyen 12. satırla çelişik değildir (krş. Ross, II, 309). Problem N, 2, 1088 b 14 vd.'da tartışılmaktadır.

2) Oysa matematiksel şeyler hareketsizdirler.

3) Yani Analitik'in. Analitik'in konusu matematiğin akılsal maddesi olamaz; çünkü o, yani Analitik, tamamen kanıtlama ve bilimle ilgilenir (Ps.-Alek.'un açıklamaları açıklıktan yoksundur: 636, 30 vd.).

4) 21-1060 a 1, B, 1, 995 b 27-29 ve B, 3, 998 a 20-b 14'ün aynıdır ve 27. satırdan itibaren de B. 1, 995 b 29-31 ve B, 3, 998 b 14-999 a 23'ün aynıdır.

5) Ateş, Toprak vb. söz konusudur.

6) Krş. B, 3, 998 b 17 ile ilgili not – Varlık ve Bir'in cinsler olmadıklarını Aristoteles şu şekilde kanıtlamaktadır: Hiçbir ayrım cinsten pay almaz; İnsan türünün özel ayrımı olan *akıllı* olmak, *hayvan* cinsinden pay almaz. *Hayvan* cinsinden pay alan *insan* türüdür. Başka deyişle ayrımlar bu durumda, cinslerin yüklemleri olacakları özneler olacaklardır. Oysa onlar sadece basit

35 Sonra daha basit olan, daha az basit olandan daha çok ilkedir. İmdi cinslerin en son türleri, cinslerinden daha basittirler (çünkü onlar bölünemezler, oysa cins farklı türler çokluğuna bölünür). O halde türler, cinslerden daha fazla ilkeler olarak görünmektedirler. Ama öte yandan cinsin ortadan kalkmasının türün ortadan kalkmasını doğurması bakımından, daha çok ilke olma özeliğini taşıyan cinslerdir; çün- 1060 a kü yokluğu bir başkasının yokluğunu doğuran, bu başkasının ilkesidir. O halde bunlar ve benzeri türden diğer sorunlar, ortaya atılması mümkün olan sorunlardır.

2. Bölüm <B, 4-6. Bölümlerin Özeti>

Sonra[1] bireysel şeylerin dışında bir gerçekliğin olduğunu farz etmemiz mi gerekir, yoksa aradığımız bilimin ele aldığı şeyler bireyler 5 midir? Ancak bu bireyler sonsuz sayıdadırlar. Öte yandan bireylerin dışında bulunanlar, cinsler veya türlerdir. Ancak araştırdığımız bilim, bunların hiçbirini ele almaz. Bunun neden imkânsız olduğu daha önce belirtildi. Çünkü genel olarak problem, duyusal tözlerin, yani bu dünyadaki tözlerin dışında bağımsız bir tözün varlığını mı kabul 10 etmek, yoksa bunu kabul etmemek ve yalnızca duyusal tözlerin biricik gerçeklikler olup, Bilgeliğin konusunu onların oluşturduğunu mu söylemek gerektiği problemidir. Bununla birlikte biz bir başka tür tözü arıyor gibiyiz ve amacımız da özü gereği bağımsız olarak var olan ve duyusal hiçbir şeye ait olmayan bir şeyin var olup olmadığını bilmektir.

Sonra eğer duyusal şeylerin dışında ve onlara karşılık olarak bir başka töz varsa, bu şeyi hangi duyusal şeylerle ilgili olarak kabul et- 15 mek gerekir?[2] Çünkü bu bağımsız tözün niçin diğer hayvanlar veya genel olarak cansız varlıklardan çok insanlar ve atlarla ilgili olarak onların dışında var olduğu söylenecektir? Fakat öte yandan duyusal ve yokoluşa tabi olan tözlerle eşit sayıda, başka ve ezeli-ebedi tözlerin varlığını kabul etmek de ihtimal sınırlarını aşar gibi görünebilir. Ancak şu anda aradığımız ilke, eğer cisimlerden ayrı değilse hangi ilke mad- 20 deden daha çok bu rolü oynamaya uygun olabilir? Ama madde bilfiil mevcut değildir, ancak bilkuvve vardır. Bu ise forma veya biçime

---

niteliklerdir. Öte yandan ayrımların Varlık ve Bir'den pay aldıkları inkâr edilemez. Çünkü bir ayrım herşey gibi var ve birdir. O halde Varlık ve Bir cinsler değildirler.

1) Krş. B, 1, 995 b 31-36; B, 4, 999 a 24-b 24. Ancak 19-24 satırlar K'ya özgüdürler.

2) Başka deyişle nelerin İdeası vardır, nelerin İdeası yoktur?

maddeden daha çok bir ilke olma hakkını verdirir gibi görünen bir nedeni teşkil etmektedir.(1) Ancak formun kendisi yokoluşa tabi olan bir şeydir. Bu da bağımsız ve ayrı bir varlığa sahip ezeli-ebedi bir tözün mutlak olarak var olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Ama bu da saçmadır; çünkü hiç şüphesiz böyle bir varlık vardır ve en seçkin zihinle-
25 rin(2) bu tür bir ilkenin ve tözün varlığına inanmış olarak her zaman bu araştırmayla meşgul olmuş oldukları söylenebilir. Çünkü bağımsız ve kalıcı, ezeli-ebedi bir Varlık olmaksızın, düzen nasıl var olabilir?

Sonra(3) şimdi aradığımız türden bir töz veya bir ilke varsa ve o ister ezeli-ebedi varlıklar, isterse yokoluşa tabi olan varlıklar olsunlar
30 şeylerin bütünü için tek bir şeyse, ilke aynı olduğu halde neden dolayı bu ilke içine giren bazı varlıkların ezeli-ebedi olup, diğerlerinin öyle olmadıklarını açıklamak zordur. Çünkü bu saçmadır. Öte yandan eğer bir yanda yokoluşa tabi olan varlıklarla ilgili bir ilke, öte yandan ezeli-ebedi varlıklarla ilgili bir ilke varsa, yokoluşa tabi olan varlıkların ilkesiyle ezeli-ebedi varlıkların ilkesinin ezeli-ebedi olması durumundaki güçlüğün aynı ortaya çıkacaktır. Çünkü eğer ilke ezeli-ebedi ise
35 neden dolayı aynı ilke altına giren şeyler de ezeli-ebedi değildir? Eğer tersine o yokoluşa tabi ise, bir başka ilkeden, bu ilke de bir başkasından çıkacak ve bu böylece sonsuza gidecektir.(4)

Bir başka güçlük:(5) İlkeler olarak, yaygın görüşe uygun olarak en harekersiz ilkelerin, yani Varlık ve Bir'in kabul edilmesi durumunda;
1060 b birinci olarak eğer bu ilkelerden her biri bireysel bir gerçekliğe veya bir töze işaret etmemekteyseler, nasıl ayrı ve bağımsız var olacaklardır? Oysa bunlar ezeli-ebedi ve ilk olan ilkelerde bulmayı arzu ettiğimiz özelliklerdir. Fakat eğer onlardan her biri belli bir gerçeklik ve töze işaret ederlerse, o zaman bütün varlıklar(6) tözler olacaklardır.
5 Çünkü Varlık bütün varlıklar, Bir ise bazı varlıklar hakkında(7) tasdik

---

1) O halde form almamış maddenin (aneideos) Ps.-Alek., 639, 9) aranan ilke olduğu ileri sürülürse, aslında ilkenin maddeyi belirleyen ve düzenleyen formun kendisi olduğunu söylemek daha tercihe şayandır. Bununla birlikte formun kendisi de bu şerefi iddia edemez.

2) Seçkin zihinler (hoi horientes), kitleye (hoi polloi) zıttırlar ve bilgelik sahibi olanlarla (hoi sophoi) eş anlamlıdırlar (*Ind. Aris.*, 845 b 57).

3) B. 1, 996 a 3-4 ve B, 4 1000 a 5–1001 a 3'ün aynı.

4) Bu ise imkânsızdır (krş. α 2)

5) B, 1, 996 a 4-9, 12-15; 4 1001 a 4–b 25; 5, 1001 b 26-1002 b 11'in aynı.

6) Nitelik, nicelik ve diğer kategoriler.

7) Gerçekte Varlık ve Bir, birbirinin yerine geçen (reciproque) kavramlardır ve Bir'le ilgili olarak Aristoteles'in bu sınırlaması, gerçek anlamda doğru değildir. Ps.-Alek.'ın verdiği (640, 2 vd.) ve Bir'in sadece sayılar ve çokluk hakkında geçerli olduğunu ileri süren açıklaması kabul edilemez.

edilendir. Ancak bütün varlıkların tözler olmaları doğru değildir. Sonra ilk ilkenin Bir olduğunu ve Bir'in töz olduğunu ileri süren ilk[1] sayıyı Bir ve maddeden meydana getirten ve bu ilk sayının töz olduğunu söyleyen filozoflar[2] nasıl haklı olabilirler? Çünkü İki'nin
10 ve diğer bileşik sayıların her birinin birliğini nasıl tasarlamak durumundayız? Bu konuda onlar tek bir şey söylemedikleri gibi bir şeyin söylenmesi kolay da değildir. Eğer ilkelerin doğrular (ligne) veya onlardan çıkan şeyler (yani ilk yüzeyler)[3] oldukları ileri sürülürse, bu
15 şeyler hiç olmazsa bağımsız tözler değildirler, onlar parçalar (sections) ve bölümlerdir: Birinciler yüzeylerin, ikinci cisimlerin. Noktalar da doğruların parçaları ve bölümleridir. Ayrıca onlar bu aynı şeylerin sınırlarından başka şeyler değildirler ve bütün bu varlıklar, *başka* varlıklarda vardırlar, onların hiçbiri bağımsız bir varlığa sahip değildir. Sonra Bir'in ve noktanın bir töz olduğu nasıl düşünülebilir? Çünkü töz oluş süreciyle varlığa gelir. Oysa bir nokta için böyle bir şey söz konusu değildir; çünkü nokta basit bir bölmedir.[4] Bir başka güçlük
20 daha ortaya çıkmaktadır ki o da şudur:[5] Her bilimin konusu tümeller ve "şöyle" olanlardır. Oysa töz bir tümel değildir,[6] daha çok bireysel ve bağımsız bir varlıktır. O halde eğer bilim ilkeleri ele almaktaysa, ilkenin bir töz olduğunu nasıl düşünebiliriz?[7] Sonra somut bileşik varlık dışında bir şey var mıdır, yoksa yok mudur?[8] Bileşik var-
25 lıktan maddeyi ve onunla birleşen şeyi kastediyorum. Eğer yoksa bize maddi olan her şeyin yokoluşa tabi olduğu söylenecektir. Eğer bir şey varsa, o ancak form ve biçim olabilir. Ancak o zaman formun hangi durumlarda ayrı olduğunu, hangi durumlarda olmadığını belirlemek güç olacaktır. Çünkü bazı durumlarda, örneğin bir ev söz konusu ol-

---

1) 8. satırdaki "ilk" (proton) kelimesini Ps.-Alek., (640, 7) bir zarf olarak almaktadır. Bonitz (455) ve Ross da (II, 311) onu takip etmektedirler. O zaman onlar bu kelimeyi *önce, ilkin* şeklinde anlamaktadırlar. Bu ise burada Speusippos'un söz konusu olduğu fikrini telkin etmektedir (krş. Z, 2, 1028 b 21 vd.). Ancak Trandelenburg'un teklif ettiği (*De Id. et Num.*, 78) ve Robin tarafından tasvip edilen (*La Th. Platon.*, not 257[1]) yorumu kabul etmek, *proton*'un önünde harf-i tarif olmamasına rağmen, burada İdea-sayının kastedildiğini anlamak daha doğru olacaktır.

2) Pythagorasçılar ve Platon veya belki (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 270, not 257) Speusippos. Bir yukarıdaki nota da bkz.

3) İdeal yüzeyler veya İdea-yüzeyler.

4) Krş. B, 5, 1002 a 32; H, 5, 1044 b 22.

5) B, 1, 996 a 9-10 ve B, 6, 1003 a 5-17'nin aynı.

6) Z, 13.

7) Başka deyişle ilk İlke nasıl bir töz olabilir? (Krş. Ps.-Alek., 640-35, 36.)

8) Aristoteles yukarıda 1, 1060 a 3-27'de tartışılan probleme geri dönmektedir (krş. Bonitz, 456).

duğunda, formun ayrılabilir olmadığı açıktır. Nihayet ilkeler tür bakımından mı, sayı bakımından mı aynıdırlar? Eğer sayı bakımından
30 aynı iseler, her şey aynı olacaktır.[1]

3. Bölüm <İlk Felsefenin Konusunun Belirlenmesi>

Felsefe bilimi, kısımlarından birinde değil, evrensel olarak ele alınan varlık olmak bakımından varlığın bilimidir. Ancak Varlık birçok anlama gelir,[2] tek bir anlamda kullanılmaz. Eğer Varlık, çeşitli anlamları arasında gerçek anlamda ortak hiçbir şey olmayan eşsesli bir terimden (homonymie) başka bir şey değilse, tek bir bilimin altına
35 girmez (çünkü eşsesli bir terimin çeşitli anlamları arasında bir cins birliği yoktur). Bunun tersine eğer ortak bir şey varsa, o zaman Varlık'ın incelenmesi tek bir bilimin alanına girecektir. İmdi bu terim öyle görünüyor ki tıbbi ve sıhhi terimlerde olduğu gibi daha önce işaret ettiğimiz anlamda kullanılmaktadır. Gerçekten tıbbi ve sıhhi te-
1061 a rimler birçok anlamda kullanılırlar ve bu terimlerin anlamlarından her birinin, ister tıp bilimi ile, ister sıhhatle, ister başka bir şeyle, ama her seferinde bir aynı kavramla ilişkisi vardır. Gerçekten bir akıl yürütme ve bıçağın, birincinin tıp biliminden çıkması, ikincinin ona ya-
5 rarlı olmasından ötürü "tıbbi" olduğu söylenir. "Sıhhi" ile ilgili olarak da aynı şey söz konusudur. Filanca nesne sıhhatin işareti olduğu için, filanca diğeri onu meydana getirdiği için sıhhidirler. Geri kalan her şeyde de durum aynıdır. O halde var olan her şeyin bu aynı anlamda "var" oldukları söylenir: Var olan her şeyin varlık olmak bakımından
10 varlığın ya bir etkilenimi (affection), ya bir hali, ya bir eğilimi (disposition), ya bir hareketi veya nihayet bu tür bir başka şeyi olduğu için var olduğu söylenir. Ve var olan her şeyin bir ve ortak bir kavrama bağlanması mümkün olduğundan, karşıtlardan her birinin de varlığın ilk ayrımlarına – varlığın ilk ayrımları olarak ister çokluk ve birlik, ister benzerlik ve benzemezlik, ister diğer ayrımlar kabul edilmiş olsunlar – ve karşıtlıklarına bağlanması mümkündür. Bu daha önceden derinliğine araştırdığımızı düşünebileceğimiz bir sorundur.[3] Öte yan-
15 dan var olanı ister Varlık'a, ister Bir'e bağlamak fark etmez. Çünkü

---

1) Her şey bir olacak ve çokluk ortadan kalkacaktır – B'de paralel pasaj 1, 996 a 1–2 ve B, 4, 999 b 24–1000 a 4'tedir.

2) Yani farklı kategorilere göre (krş. A, 9, 992 b 19).

3) Ps.-Alek.'a göre (643, 2) *De Bono*'da (1478 b 35-1479 a 5-1497 a 32-1498 b 43). Γ, 2, 1004 a 2 ile ilgili nota bkz.

Varlık ve Birlik'in kendileri aynı olmayıp farklı iseler de hiç olmazsa birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır: Bir olan aynı zamanda var olandır ve var olan da bir olandır.

Bütün karşıt çiftler bir ve aynı bilimin inceleme alanına girerler
20 ve her çiftte bir şey, diğerinin yoksunluğudur. Bunun!a birlikte adil-olan ve adil olmayan gibi bir aracı varlık kabul eden karşıtlarda nasıl yoksunluktan söz edilebileceği sorusu sorulabilir. Bu tür bütün aracı varlıklar (veya ara durumlarla) ilgili olarak aracı varlığın, bütünü bakımından alınan tanımdan yoksunluk değil, sadece en son türden yoksunluk olduğunu söylemek gerekir. Örneğin eğer adil insan *herhangi bir kalıcı eğilim sonucu kanunlara itaat eden insan* olarak ta-
25 nımlanırsa, adil-olmayan insan, adil insanın tanımında içerilmiş bulunan her şeyin kendisi hakkında inkâr edildiği insan olmayacaktır. O, *herhangi bir bakımdan kanunlara itaatte eksiklik gösteren insan* olabilir. İşte onda ancak bu bakımdan adaletten yoksunluk olacaktır. Bütün diğer durumlarda da aynı şey söz konusudur.

Matematikçinin incelemesini soyutlamalar üzerine yönelttiğini
30 görüyoruz. Çünkü o nesnesini ağırlık, hafiflik; katılık ve onun karşıtı olan şeyler, sıcaklık, soğukluk ve bütün diğer duyusal türden niteliklerden soyutlayarak göz önüne alır. Ve sadece niceliği ve bazen bir, bazen iki, bazen üç boyutta sürekli olanı[1] – bunların niceliksel ve sürekli olmak bakımından özellikleri ile birlikte – alıkoyar. O bunları
35 asla başka bakımlardan incelemez. Bu nesnelerden bazılarının göreli pozisyonlarını ve bunların belirlenimlerini göz önüne alır. Başka bazı-
1061 b larının ölçülebilirlik ve ölçülemezlik ilişkilerini, nihayet başka bazılarının oranlarını inceler. Bununla birlikte bütün bu tür şeylerle ilgili olarak tek bir bilimi, yani geometriyi kabul ederiz. Varlık için de aynı şey söz konusudur: Çünkü varlığın varlık olmak bakımından ilinekle-
5 ri ve onun içinde varlık olmak bakımından mevcut olan karşıtlıklar[2] da felsefeden[3] başka hiçbir bilimin konusu değildir. Çünkü fiziğin görevi, şeyleri varlıklar olmaları bakımından değil, daha çok hareketten pay alan şeyler olmaları bakımından incelemektir.

Diyalektik ve Sofistik'e gelince, onların konusu varlıkların ilinekleridir, varlık olmak bakımından varlıklar değildir. Onlar varlık ol-
10 mak bakımından varlığın kendisi ile de meşgul olmazlar. O halde sö-

1) Başka deyişle doğru, yüzey ve geometrik cismi.
2) Örneğin Bir ve Çok.
3) Daha doğru olarak İlk Felsefeden (prote philosophia) (Bonitz, 458 ve *Proem.*, 6).

zünü ettiğimiz şeyleri varlıklar olmak bakımından ele alan kişi olarak ortada sadece filozof kalmaktadır. Şimdi var olan her şeyin çeşitli anlamlarda olmakla birlikte[1] bir ve ortak olan bir şeyden ötürü var olduğu söylendiğine, karşıtlar da aynı durumda olduğuna (çünkü onlar varlığın ilk karşıtlıkları ve ayrımlarına bağlanırlar) ve nihayet bütün 15 bu nesneler tek bir bilimin alanı içine girebildiklerine göre, başlangıçta sözünü ettiğimiz problem,[2] yani cins bakımından farklı ve çok olan varlıkların nasıl bir aynı bilimin konusunu teşkil edebilecekleri problemi çözülmüş görünmektedir.

4. Bölüm <Felsefe, Metafizik ve Fizik>[3]

Matematikçi bile aksiyomlardan ancak onları konusuna[4] uygun bir biçimde uygulayarak yararlandığına göre matematiğin ilkelerinin incelenmesi de İlk Felsefe'nin alanına ait olacaktır. Çünkü *eşit şeylerden* 20 *eşit şeyler çıkarıldığında geri kalanlar eşittir* aksiyomu bütün niceliklerde ortaktır. Ama matematik kendisine özgü olan konusunun belli bir kısmını ele alıp inceler.[5] Örneğin bu kısım doğrular veya açılar veya sayılar veya bir başka tür nicelik olacaktır. İmdi bu kavramlar, varlıklar olmak bakımından varlıklar olarak ele alınmazlar; her biri bir, iki veya üç boyutta sürekli bir şey olarak ele alınırlar. 25 Buna karşılık Felsefe'nin incelemesinin konusu, her biri ilineksel bir özelliğe sahip olması bakımından özel nesneler değildir, bu özel nesnelerin her birinin bir varlık olması bakımından Varlık'tır.

Fizik biliminin durumu da matematik biliminin durumunun aynıdır. Çünkü fizik, varlıkların ilinek ve ilkelerini, hareketli olmaları bakımından ele alır, varlıklar olmaları bakımından ele almaz. Oysa İlk Felsefe daha önce dediğimiz gibi şeyleri yalnızca dayanakları 30 (substrat) varlıklar olmaları bakımından ele alır, başka şeyler olmaları bakımından ele almaz. Bundan dolayı fizik bilimi ile matematik biliminin Bilgelik'in kısımları olarak kabul edilmeleri gerekir.

---

1) Farklı kategorilere göre (krş. A, 9, 992 b 19).

2) Yukarıda 1, 1059 a 20-234de sözü edilen problem.

3) Bu bölümle ilgili olarak daha ayrıntılı bilgiler içeren Γ, 3 e (ve özellikle 1005 a 19-b 2'ye) bkz.

4) Bu konu geometrici için doğrular, aritmetikçi için sayılar olduğuna göre. 18-19. satırların anlamı ile ilgili olarak krş. Bonitz, 458.

5) Ve evrensel aksiyomu bu kısma tatbik eder. Krş. Ps.-Alek., 646, 16-18.

5. Bölüm <Çelişki>[1]

Şeylerde, hakkında yanılmamız mümkün olmayan, tersine her 35 zaman doğruluğunu kabul etmemiz gereken bir ilke vardır. Bu, aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması, hem de olmamasının mümkün olmaması ilkesidir. Bütün diğer benzeri zıtlık çiftleri için de 1062 a aynı durum söz konusudur.[2] Bu tür doğrularla ilgili olarak asıl anlamında kanıtlama mevcut değildir, *ad hominem* bir kanıtlama mümkündür. Çünkü bu ilkeden daha kesin ve bu ilkenin kendisinden çı- 5 karılabileceği bir başka ilke yoktur. Bu ise tam anlamında bir kanıtlama istendiğinde gerekli bir şarttır.[3] Çelişik tezlerin aynı ölçüde doğru olduğunu iddia eden birine, hata yaptığı kanıtlanmak istenirse, ona bir şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması, hem de olmamasının mümkün olmadığı ilkesine aslında tamamen özdeş olan, ancak öyle görünmeyen bir ilkeyi kabul ettirmek gerekir. Çünkü çelişik önermelerin aynı özne hakkında aynı zamanda doğru olmasının 10 mümkün olduğunu ileri süren kişiye, karşısındakinin kendi tezini kanıtlamasının mümkün olan tek yolu budur.

O halde birbirleriyle tartışmaya girecek insanların önce herhangi bir nokta üzerinde birbirleriyle anlaşmaları gerekir. Bu şart gerçekleşmeksizin birbirleriyle ortak bir tartışmayı nasıl yürütebilirler? O halde her kelimenin onlar tarafından anlaşılması ve onun bir şeyi; birçok 15 şeyi değil, sadece tek bir şeyi ifade etmesi gerekir. Eğer kelime aslında birçok şeyi ifade ediyorsa, açıkça onun onlardan hangisini ifade ettiğini belirtmek gerekir. O zaman filanca şeyin hem var olduğunu, hem de var olmadığını söyleyen kişi tasdik ettiği şeyi, tasdik ettiği anda inkâr etmiş olur. Dolayısıyla kelimenin, ifade ettiği şeyi ifade etmediğini söylemiş olur ki bu imkânsızdır. Bunun sonucu şudur ki eğer *filanca şey vardır* sözü bir şey ifade ediyorsa, onun çelişiğinin doğru ol- 20 duğu söylenemez.

Sonra eğer kelime bir şeyi ifade ediyorsa ve bu ifade ettiği şey bir özne hakkında doğru diye tasdik ediliyorsa, öznenin zorunlu olarak bu özelliğe sahip olması gerekir. İmdi zorunlu olarak var olan şeyin var olmaması mümkün değildir. O halde zıt olumlamalar ve olum-

---

1) Paralel pasajları ile ilgili olarak kendisinde gönderdiğimiz Γ, 3, 4 ve 8'le krş.

2) Yani *A vardır* ve *A var değildir*'in yalnızca bir türünü teşkil ettiği A B'dir ve A B değildir zıtlık çifti için. 1061 b 36 – 1062 a 2, Γ, 3, 1005 b 8-34'ün aynıdır.

3) 1062 a 2-5, Γ, 4, 1006 a 5-8'in aynıdır.

suzlamalar aynı özne hakkında doğru olamazlar.[1]

Sonra eğer olumlama, olumsuzlamadan daha doğru değilse insan
25 diyen insan-değil diyenden daha doğruyu söylemiş olmayacaktır. O halde insanın bir at olmadığını söylemek, onun bir insan olmadığını söylemeye nispetle ya daha doğruyu veya hiç olmazsa aynı ölçüde bir doğruyu söylemeye benzer bir şey olacaktır.[2] Öyle ki insan aynı kişinin bir at olduğunu söylerken de doğruyu söylemiş olacaktır. Çünkü çelişiklerin aynı ölçüde doğru olmasının mümkün olduğu kabul edilmişti. Bunun sonucu ise aynı kişinin bir insan veya bir at veya her-
30 hangi bir hayvan olduğu olacaktır.[3]

· O halde bu doğrulara ilişkin asıl anlamında hiçbir kanıtlama olmamakla birlikte bu tür varsayımları ileri sürenleri çürütmeye yeterli olabilecek bir kanıtlama vardır. Belki de eğer biri Herakleitos'un kendisini bu şekilde sorguya çekmiş olsaydı, onu aynı özne hakkında çelişik önermelerin hiçbir zaman mümkün olmadığını itirafa mecbur ederdi. Çünkü gerçekten Herakleitos'un bu görüşü benimsemesinin
35 nedeni, son tahlilde onun neyi içerdiğini anlamamış olmasıdır. Her halükarda eğer onun söylediği doğru ise, söylediği şeyin kendisi, yani aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması hem de olmamasının
1062 b mümkün olduğu tezi artık doğru olamaz.[4] Çünkü nasıl ki önermeler birbirlerinden ayrı olduklarında olumlama olumsuzlamadan daha doğru değilse, aynı şekilde olumlama ve olumsuzlamanın tek bir olumlama meydana getirmek üzere birleştirilmeleri durumunda da bir
5 olumlama olarak alınan olumlama ve olumsuzlamanın bütünü de onu kabul eden bir bütün olarak olumsuzlamadan daha doğru değildir.

Nihayet eğer hiçbir şeyi doğru olarak tasdik etmek mümkün değilse, hiçbir tasdikin doğru olmadığını söylemek de doğru olmayacaktır.[5] Ama eğer doğru bir tasdik mevcutsa, bu tür itirazlar ileri süren

---

1) 19. ve 23. satırlar, Γ, 4, 1006 b 28-34'ün aynıdır. Ancak bu son yerde aynı argüman daha açık bir şekilde sergilenmiştir. Ps.-Alek., 650, 10-15'le de krş.

2) Γ, 4, 1008 a 1.

3) 23-30. satırlar ile ilgili olarak krş. Γ, 4, 1007 b 18-1009 a 2. Ps.-Alek., (650, 18) bu kanıtı bütün kanıtlar içinde en derin olanı olarak görmektedir.

4) Başka deyişle, çelişmezlik ilkesinin inkârı, bu inkârın kendisinin inkârını gerektirir. Bu inkâr, onun tasdikinden daha doğru olamaz. Krş. Ps.-Alek., 651, 16-19. 36-b 7 satırları için de (ki bu bölüm de Γ, 4, 1008 a 4-7'nin aynıdır; yalnız burada akıl yürütme hafifçe farklıdır) St. Thomas, s. 634, not 2222'ye bkz. Aristoteles'in akıl yürütmesi kısaca şudur: Eğer *A B* dir, *A B-değil dir*'den daha kesin değilse *A B dir ve B-değil dir* olumlu yüklemi, *A ne B dir, ne de B-değil dir* olumsuz yükleminden daha doğru olmayacaktır.

5) 7-9. satırlar, Γ, 8, 1012 b 13-18'in aynıdır.

10 ve mutlak olarak her türlü akılsal konuşmayı ortadan kaldıran kişilerin sistemi bu tasdikle çürütülmüş olur.

6. Bölüm <Çelişki İlkesine Devam>

Protagoras'ın öğretisi yukarda tartıştığımız görüşlere benzerdir. Çünkü bu filozof insanın her şeyin ölçüsü olduğunu ileri sürmekteydi. Bu, her bir insana görünen şeyin gerçeğin kendisi olduğunu söyle-
15 mek demektir. Böyle olursa sonuç, aynı şeyin hem var olduğu, hem olmadığı, aynı zamanda hem iyi hem de kötü olduğu, bütün diğer tasdiklerin aynı ölçüde doğru olduğu olacaktır. Çünkü çoğunlukla belli bir şey bazılarına güzel, bazılarına güzelliğin tersi görünür ve her insana görünen şey de şeylerin ölçüsüdür.

20 Güçlük(1) belki bu inancın kaynağının ne olduğu incelenerek çözülebilir. Bazıları bunun kaynağında Doğa Filozoflarının anlayışlarının bulunduğunu düşünmektedirler. Diğer bazıları onun bütün insanların aynı nesneler hakkında aynı izlenimlere sahip olmamaları ve bazılarına tatlı görünen bir şeyin başka bazılarına onun tam tersi görünmesi gözleminden doğduğu görüşündedirler.(2)

Hiçbir şey var-olmayandan gelmez, her şey varlıktan gelir. Bu he-
25 men hemen bütün Doğa Filozoflarının ortak görüşüdür. O halde tam beyaz olan ve hiçbir şekilde beyaz olmayan var olarak kabul edildiği takdirde, hiçbir şey beyazlaşamayacağına göre beyazlaşan, beyaz olmayandan gelmek zorundadır. Onlar bundan beyaz olmayanla beyaz olanın özdeşliğini kabul etmedikçe, beyaz olanın var-olmayandan gel-
30 diği sonucuna geçmek gerektiğini düşünmektedirler.(3) Ancak bu güçlüğü çözmek zor değildir; çünkü fizikle ilgili eserlerimizde, olan, meydana gelen şeyin hangi anlamda var-olmayandan, hangi anlamda varlıktan geldiğini söyledik.(4)

---

1) Yalnız Protagoras değil, genel olarak çelişmezlik ilkesine karşı çıkanların doğurmuş oldukları güçlük kastedilmektedir.

2) Açık olarak işaret edilen plan. Birinci neden 24-33. satırlar arasında, ikinci neden 33-1063 b 7. satırları arasında geliştirilecektir. 12-24. satırlar. Γ, 5, 1009 a 16 ve 22-30. satırların aynıdır.

3) Bu zor pasaj için (24-30. satırlar) Ross'un teklif ettiği metni ve yorumu (II, 318) kabul ediyoruz. Aristoteles tarafından sergilendiği şekilde sofistik akıl yürütme şudur: Varlık, Var-olmayan'dan gelemez. Beyaz, beyaz-olmayandan gelir (çünkü bir şey eğer önce tam olarak beyaz olsaydı, beyazlaşamazdı). O halde beyaz-olmayanın da beyaz olmuş olması gerekir. Başka deyişle beyaz, beyaz-olmayana özdeş olur ve çelişikler aynı zamanda doğru olmuş olurlar. Krş. Bonitz, 461, 24-33. satırlar, (hafif değişikliklerle) Γ, 5, 1009 a 30-36'nın aynıdır.

4) *Fizik*, I, 7-9; *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 3, 317 b 14-319 b 5–Aristoteles kuvve ve fiil ayrımını kastetmektedir. Krş. Ps.-Alek., 654, 1-2.

Öte yandan kendi aralarında görüş ayrılığı içinde olanların sanı
35 ve hayallerine[1] aynı değeri vermek aptallıktır. Çünkü onların ya birileri, ya diğerleri zorunlu olarak aldanmak durumundadırlar. Duyusal bilgide olup bitenlerin ışığı altında bunu anlamak mümkündür:
1063 a Çünkü hiçbir zaman aynı şey bazılarına tatlı, bazılarına onun tersi görünmez; meğer ki bazılarında söz konusu tatları yargılayan duyu organı bozuk ve kusurlu olmasın. Ama eğer öyleyse, şeylerin ölçüsü olarak
5 alınması gereken bazılarıdır, diğerleri değildir. Aynı şeyi iyi ve kötü, güzel ve çirkin ve bu tür diğer nitelikler için de söylüyorum. Çünkü söz konusu görüşü ileri sürmek, şeylerin, göz yuvarlaklarının alt kısmına parmakları ile bastırmak suretiyle tek bir nesneye iki nesneymiş görüntüsü verdiren kişilere göründüğü olduğunu ileri sürmek demek-
10 tir. Burada önce iki şey olarak görüldüğü için iki nesnenin var olduğuna inanmak, ancak daha sonra göz yuvarlaklarına bastırmayan kişiler için artık onun tek bir şey olduğuna inanmak söz konusudur.

Genel olarak bu dünyadaki şeylerin daima değişme içinde görünmeleri ve hiçbir zaman için aynı halde kalmamalarından hareket ederek, bunu doğru hakkındaki yargımızın temeli kılmamız saçmadır: Tersine her zaman aynı kalan ve hiçbir değişmeye[2] maruz kalmayan varlıklardan hareket ederek doğruyu aramamız gerekir. Örneğin gök
15 cisimleri böyle varlıklardır. Onlar bazen şu özelliklerle bazen diğer özelliklerle kendilerini göstermezler, tersine her zaman aynıdırlar ve hiçbir değişmeye uğramazlar. Sonra eğer hareket varsa, hareket eden bir şey de vardır ve her şey bir şeyden hareketle bir şeye doğru hareket eder. O halde hareket edenin önce kendisinden kalkarak hareket edeceği şeyde olması, sonra artık orada olmaması, diğer şeye doğru hare-
20 ket etmesi ve diğer şeyde ortaya çıkması gerekir. Böylece de muarızlarımızın iddia ettikleri gibi çelişik önermelerin aynı zamanda doğru olmaması gerekir.[3]

---

1) Bu kavramlar [sanı(doksa) ve hayal (phantasia)] arasındaki akrabalık ile ilgili olarak krş. Waitz, I, 444. Trendel., *De Ani.*, 373 (*De Ani.*, III, 3, 427 b 17-24; 428 a 18-b 10) e de bkz. *Phantasia* bize tabidir, *doksa* değildir. *Ind. Aris.*, 811 b 44-53'e de başvurulabilir.

2) Ps.-Alek., (655, 7) "yer değiştirme bakımından" (kata topon) değişme müstesna diyerek bunu açıklığa kavuşturmaktadır. 14. satırdaki gök cisimleri, gök küreleri ve onlarda sabitleştirilmiş olan yıldızlardır (krş. *Ind. Aris.*, 406, 50). 10-17. satırlar Γ, 5, 1010 a 25-32'nin aynıdır.

3) (17-21. satırlar arasındaki bu pasaj – ki ona çok genel bir tarzda olmak üzere Γ, 5, 1010 a 35-b1 satırları arasındaki bölüm tekabül etmektedir – en zor pasajlardan biridir. Onun genel anlamı şudur: Kendisinden geldiği şeyde olan hareket eden, kendisine gittiği şeyde değildir. Bunun sonucu karşıt yüklemlerin hareket halinde olan bir şey hakkında ancak farklı zamanlarda tasdik edilebileceğidir. Aksi takdirde bu, hareketi inkâr etmek olacaktır. Krş. St. Thomas, s. 638, not 234.

Sonra nicelik bakımından bu dünyadaki şeyler sürekli bir akış (flux) ve hareket içinde olsalar dahi – doğru olmadığı halde bunu farz etsek dahi –, neden dolayı nitelik bakımından varlıklarını sürdürmeyeceklerdir?(1) Çünkü çelişik önermelerin aynı şey hakkında doğru ol-
25 duklarına dair iddia, cisimlerin niceliğinin varlığını sürdürmediği inancından kaynaklanır görünmektedir. Bu muarızlarımıza göre aynı cismin hem dört dirsek uzunluğunda olduğu, hem de olmadığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak töz, nitelik alanına aittir,(2) yani belli bir doğaya sahiptir. Nicelik ise belirsiz bir doğaya sahiptir.

Sonra hekim filanca yiyeceği almalarını söylediğinde insanlar ni-
30 çin bunu yapmaktadırlar? *Bu ekmektir,* hangi bakımdan *bu ekmek değildir*den daha doğrudur? O halde yemek yeme ile yememe arasında bir fark olmayacaktır.(3) Ama gerçekte insanlar almaları söylenen yiyecekleri alırlar; çünkü onunla ilgili doğruyu, yani onun ekmek olduğunu bildiklerini düşünürler. Ama eğer duyusal varlıklarda hiçbir doğa gerçekten değişmez kalmasaydı, eğer her şey sürekli bir oluş ve hareket içinde olsaydı, insanların bunu yapmamaları gerekirdi.
35 Öte yandan eğer aralıksız olarak değişiyorsak ve hiçbir zaman aynı kalmıyorsak, duyusal nesnelerin bize aynı görünmemelerinde şaşılacak ne vardır? Durumumuz, hastaların durumu gibidir: Hastalara
1063 b sağlıkları yerinde olduğu zamana göre aynı durumda olmadıklarından ötürüdür ki duyusal nesneler aynı görünmezler. Ama duyusal nesnelerin kendileri, hiç olmazsa bundan dolayı, herhangi bir değişmeye uğramış değillerdir. Onlar sadece, hastalara aynı duyumları değil,
5 farklı duyumları vermektedirler. O halde yukarda sözünü ettiğimiz değişmede de(4) aynı durumun söz konusu olması zorunludur. Eğer değişmiyorsak ve aynı kalıyorsak, o zaman da yine değişmeyen bir şey olacaktır.(5)

Sözünü ettiğimiz güçlükleri ortaya atmak için diyalektik akıl yürütmelere dayanan muarızlarımıza gelince, onları tatmin etmek üzere

---

1) Nicelik "hyle" (madde), nitelik "eidos" (form) ile eşanlamlıdır. İmdi şeye varlık veren, *eidos*, yani değişmez formdur. 23. satırdaki "doğru olmadığı halde" kaydı, gerçekte büyüme ve küçülmenin sürekli olamayacaklarını söylemek istemektedir (*Fizik*, VIII, 3, 253 b 13).

2) Yani herhangi bir forma sahiptir. Krş. Sylv. Maurus, 297, 22-28. satırlar, Γ, 5, 1010 a 32-25'in aynıdır.

3) Çünkü bu takdirde yemekle yememek aynı şeydir.

4) Sağlığı yerinde olan insandaki bizim bakımımızdan (eph'emin) değişmede (Ps.-Alek., 656, 29): Değişen biziz, nesneler değildir.

5) Hakkında çelişiklerin doğru olmasının mümkün olmadığı şey- 35,1063 b7, Γ, 5, 1009 a 38-b 33'ün aynıdır.

güçlükleri çözmek kolay değildir, meğer ki onlar nedenini talep et-
10 mekten vazgeçtikleri bir ilkeyi kabul etmeye razı olsunlar. Çünkü her türlü akıl yürütme ve kanıtlama, ancak bu tür bir ilke yardımıyla gerçekleşir. Eğer hiçbir şeyi kabul etmezlerse tartışma ve genel olarak her türlü akıl yürütme mümkün değildir.(1) Bunun sonucu şudur ki yukarda söylediğimiz şeylerden(2) açıkça görüldüğü üzere geleneksel güçlüklerden dolayı rahatsızlık içinde bulunan diğerlerine cevap verme ve onların tereddütlerini doğuran şeyi ortadan kaldırmanın kolay olmasına karşılık, bu insanlarla ilgili olarak mümkün bir akıl yürütme mevcut değildir.

15 Bu kanıtlardan açıkça ortaya çıkmaktadır ki aynı nesne hakkında ve aynı zamanda ileri sürülen çelişik beyanlar (enoncé) doğru olamayacakları gibi karşıtlar da doğru olamazlar; çünkü her karşıtlık – karşıtların tanımları ilkelerine geri götürüldüğünde açıkça görüleceği gibi – bir yoksunluk gerektirir.(3)

20 Aynı şekilde karşıtlar arasında hiçbir aracı şey de (karşıtlardan birinin hakkında tasdik edildiği) bir ve aynı özne hakkında tasdik edilemez. Farz edelim ki özne beyaz olsun. Onun ne beyaz ne siyah olmadığını söylerken(4) hata yapmış olacağız. Çünkü bundan aynı öznenin hem beyaz olduğu hem beyaz olmadığı sonucu çıkar. Çünkü burada *ne beyaz, ne siyah* bileşik ifadesinde bulunan iki şeyden biri özne hakkında doğru olacaktır. Bu şey ise beyazın çelişiğidir.

25 O halde Herakleitos'un(5) veya Anaksagoras'ın görüşlerini kabul edersek, doğru yapmış olmayız. Aksi takdirde bundan çelişiklerin aynı özne hakkında tasdik edildikleri sonucu çıkar. Çünkü Anaksagoras'la birlikte her şeyde, her şeyin bir parçası vardır demek, hiçbir şeyin acı olmaktan çok tatlı olduğunu söylememek demektir. Diğer herhangi bir karşıtlıkla ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. Çünkü ona göre her şey yalnız bilkuvve değil, bilfiil ve ayrımlaşmış

---

1) Aynı görüş Teophrastos'ta *Metaph.*, 9 b 21-22'de mevcuttur: 318 Br., 28 Ross.

2) 1062 b 20-1063 b 7.

3) Karşıtlar üzerine akıl yürütmeyi Sylv. Maurus (298-299) güzel bir biçimde ortaya koymaktadır. 17-19. satırlar Γ, 6, 1011 b 17-22'nin aynıdır. Bu sözü edilen yerde Aristoteles karşıtlığı yoksunluğa indirgemişti.

4) Başka deyişle onun örneğin gri olduğunu söylerken-19-24. satırlar, (genel bir biçimde olmak üzere) Γ, 7, 1011 b 23-1012 a 24'ün aynıdır. Buradaki akıl yürütme şudur: İki karşıt arasında bulunan aracı varlık, uçlardan birinin yüklemi olduğu özne hakkında tasdik edilemez. Çünkü eğer aynı şey beyazsa ve eğer o ne beyaz, ne siyah olmayan bir aracı renge de sahipse o aynı zamanda hem beyaz, hem beyaz olmayan olur ki bu da çelişmezlik ilkesinin ihlâlidir.

5) Krş. Yukarda 5, 1062 a 31-b 2/24-35. satırlar. Γ, 7 1012 a 24'den 8, 1012 b 18'in aynıdır.

olarak her şeydedir.

30 Yine bütün önermeler ya doğru ya yanlış olamazlar; çünkü önce bu tez sayısız güçlükler doğurur ve yine çünkü eğer her şey yanlışsa her şeyin yanlış olduğu tezi doğru olamaz; eğer her şey doğru ise bu 35 kez de her şeyin yanlış olduğu tezi yanlış olamaz.

7. Bölüm <Teoloji, Matematik ve Fizikten Ayrıdır>(1)

Her özel bilim, bildiği konularının her biri ile ilgili bazı ilkeler ve 1064 a nedenleri araştırır: Tıp, jimnastik ve diğer gerek prodüktif (poetik), gerek matematik bilimlerin her biri böyle çalışır. Çünkü onlardan her biri çabasını belli bir varlık cinsi üzerinde yoğunlaştırarak bu nesne ile bir gerçeklik ve bir varlık olarak meşgul olur. Ancak bu, varlık olmak 5 bakımından ele alınan varlık değildir. Çünkü varlık olmak bakımından varlığı inceleyen, bu bilimlerden başka bir bilimdir. Adını andığımız bilimlerden her biri konu olarak her varlık cinsinde özü alır ve geri kalan her şey hakkında az veya çok kesin kanıtlamalar vermeye çalışır. Ancak bazılarının özü duyum aracılığıyla kavramasına karşılık, bazıları onu varsayım yoluyla kabul ederler.(2) Sonuç olarak bu tür bir tümevarımdan töz ve öz hakkında hiçbir kanıtlama olmadığı ortaya çıkmaktadır.(3)

10 Öte yandan bir doğa bilimi olduğuna göre, o şüphesiz gerek pratik bir bilimden gerekse prodüktif bir bilimden farklı olacaktır. Çünkü prodüktif bilimlerde yaratım ilkesi fiile uğrayanda değil, sanatkârda bulunur ve bu ilke ya bir sanattır veya bir başka yetenektir.(4)

Aynı şekilde pratik bilimlerde de hareket, fiilin nesnesinde değil, 15 daha çok failinde bulunur. Oysa doğa bilimi, *kendilerinde* bir hareket ilkesini bulunduran varlıkları ele alır. Bu düşünceler göstermektedir ki doğa bilimi, ne pratik, ne prodüktif bir bilimdir. O ancak zorunlu olarak teoretik bir bilimdir. Çünkü onun bu üç türden birinin altına girmesi gerekir ve her bilimin şu veya bu şekilde özü bilmesi ve ondan bir ilke olarak yararlanması zorunlu olduğuna göre, dikkatimizi 20 fizikçinin şeyleri nasıl tanımlaması ve tözün tanımını nasıl ortaya koyması gerektiğin noktası üzerine yöneltmemiz lazımdır. Acaba o

---

1) Ayrıntı ile ilgili açıklamalar için kendisine gönderdiğimiz E, 1'le krş.-Bu bölüm, yukarda 1, 1059 a 26-29'da ortaya atılmış olan soruyu cevaplamaktadır.

2) Sırasıyla fizik ve matematik (Ps.-Alek., 659, 16).

3) Krş. E, 1 1025 b 10'dan başka B, 2, 997 a 31 ile ilgili not ve göndermeleri.

4) E, 1, 1025 b 23'deki paralel pasajla ve daha önce gelen 19. satırın altındaki notla krş.

basık burun mu, yoksa daha çok basıklık olarak mı tanımlanacaktır? Çünkü bu iki kavramdan basık burun kavramının şeyin maddesini içermesine karşılık, basıklık kavramı maddeden ayrıdır. Çünkü basık
25 burunluluk bir burunda bulunur; bu onun kavramının burun kavramı ile birlikte ele alınmasını doğurur. Çünkü basık burun, basık olan bir burundur. O halde etin, gözün ve bedenin diğer kısımlarının tanımına da[1] maddenin her zaman girmesi gerektiği açıktır.

Öte yandan Varlık ve bağımsız olarak Varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bir bilim olduğuna göre, bu bilimin fizikle aynı mı, yoksa daha çok ondan farklı mı olduğu konusunu da incelemek gere-
30 kir. Fizik, kendilerinde bir hareket ilkesine sahip olan varlıkları inceler. Öte yandan matematik teoretik bir bilimdir ve o değişmez, ancak bağımsız bir varlığı olmayan şeyleri inceler. O halde bağımsız ve hareketsiz varlık – tabii ilerde göstermeye çalışacağımız gibi[2] eğer bu tür
35 bir töz, yani bağımsız ve hareketsiz bir töz mevcutsa – bu iki bilim-
1064 b den tamamen farlı bir bilimin konusudur. Ve eğer varlıklar arasında bu tür bir gerçeklik varsa burada tanrısal bir şey olacak ve ancak bu tanrısal şey, ilk ve egemen ilke olacaktır. O halde görülüyor ki üç tür teoretik bilim vardır: Fizik, matematik ve teoloji. İmdi teoretik bilimler sınıfı en yüce ve teoretik bilimler içinde de onların sözünü ettiği-
5 miz en sonuncusu en üstün bilimdir. Çünkü onun konusu bütün var olan şeyler içinde en değerli olanıdır. Çünkü her bilim kendi konusunun yükseklik veya alçaklığına uygun olarak bir değer ifade eder.

Nihayet varlık olmak bakımından varlığın biliminin evrensel bir bilim olarak göz önüne alınıp alınmaması gerektiğini kendimize sorabiliriz. Böylece matematik bilimler alanında her özel bilim tek bir belli varlık cinsini[3] ele alır. Ama öte yandan bütün nicelikleri kucaklayan evrensel bir matematik de vardır. Buna şu şekilde cevap vereceğiz ki eğer doğal tözler bütün varlıklar içinde ilk varlıklar olsalardı fizik
10 bütün bilimler içinde ilk bilim olurdu.[4] Ama eğer başka bir gerçeklik, bağımsız ve hareketsiz bir töz varsa, bu gerçekliğin bilimi zorunlu olarak ayrı bir bilim, fizikten önce gelen ve bu önceliğinin kendisinden ötürü de evrensel olan bir bilim olmak zorundadır.

---

1) Basık burunun tanımına girdiği gibi. Krş. Ps.-Alek., 660, 33-38.
2) Krş. Λ, 6 vd.
3) Niceliğin belli bir cinsini.
4) Bu konuyu çok daha iyi bir biçimde işlemiş olan E, 1, 1025 a 23-32. satırları arasındaki paralel pasaja bkz. Yukarda 1, 1059 a 26-29'a da bkz. Ps.-Alek.'un bu pasaj üzerine şerhi mükemmeldir (661, 25-31).

8. Bölüm <İlineksel Anlamda Varlık ve Doğru Anlamında Varlığın Analizi>[1]

15 Genel olarak Varlık, birçok anlama gelir. Bunlardan biri ilineksel anlamda varlıktır. O halde bu anlamda alınan varlığı incelemekle başlayalım. Geleneksel bilimlerden hiçbirinin ilinekle meşgul olmadığı açıktır. Çünkü bina yapma sanatı hiçbir zaman bir evi kullanacak insanların başına gelecek şeylerle, örneğin onların orada zahmetli bir 20 hayat sürüp sürmeyecekleri ile ilgilenmez. Dokumacılık, ayakkabıcılık veya aşçılık sanatı da böyledir. Bu sanatların her biri yalnızca kendi özel konusuyla, yani özel ereğiyle ilgilenir. "Müzisyen olan gramerci olduğunda (devient) aynı zamanda her ikisi de olacaktır. Oysa daha önce ne biri, ne diğeri idi. Ancak her zaman olmaksızın var olan şey, olmuş veya meydana gelmiş olmak zorundadır. O halde böyle bir 25 adam da aynı zamanda müzisyen ve gramerci olmuş olmak zorundadır"[2] türünden akıl yürütmelere gelince, bu tür akıl yürütmeleri hiçbir zaman bilim olarak kabul edilen bilimler incelemezler, onları sadece Sofistik inceler. Çünkü ilinekle meşgul olan yalnızca odur. Bundan dolayı Platon'un "Sofistik vaktini yoklukla geçirir" sözü pek yanlış değildir.

30 İlineğin bir biliminin mümkün bile olamayacağı, onun doğasının ne olduğu görülmek istendiğinde açıkça ortaya çıkar. Biz diyoruz ki her varlık ya her zaman ve zorunlu olarak vardır (burada zorlama anlamındaki zorunluluk değil, kanıtlamalarda kendisine başvurduğumuz zorunluluk söz konusudur)[3] veya o ekseriya ortaya çıkandır. 35 Örneğin Ağustos ayında havanın soğuk olması ne her zaman ve zo- 1065 a runlu olarak ortaya çıkandır, ne de ekseriya ortaya çıkandır. O sadece bazen ortaya çıkabilendir. O halde ilinek, ortaya çıkan, ama ne her zaman ve zorunlu olarak, ne de ekseriya ortaya çıkandır. Bizce ilineğin doğası bu olduğundan bu tür bir varlığın biliminin imkânsız olduğu apaçık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü her bilimin konusu ezeli-ebedi olarak var olandır veya ekseriya ortaya çıkandır. 5 Oysa ilinek ne biri, ne diğeridir.

---

1) Kendisine gönderdiğimiz E, 2-4. bölümlere krş.

2) İnsanın daha önce zaten müzisyen olduğu varsayımına aykırı düşen sofistik sonuç. E, 2, 1026 b 18'deki paralel pasaj ile krş. (not ve göndermeleri ile birlikte, özellikle de *Topikler* I, 11, 104 b 25'e yapılan gönderme ile birlikte).

3) Başka türlü olmanın mantıksal imkânsızlığı anlamında zorunluluk (krş. Δ, 5 ve E, 2, 1026 b 29).

Öte yandan ilineksel anlamda varlığın, özü gereği varlığın[1] nedenleri ve ilkeleriyle aynı mahiyette nedenler ve ilkelere sahip olmadığı açıktır. Eğer başka türlü olsaydı istisnasız olarak her şey zorunlu olurdu. Çünkü eğer B olduğunda A varsa ve eğer C olduğunda B var-
10 sa ve eğer C tesadüfî olarak değil zorunlu olarak varsa C'nin nedeni olduğu şey de zorunlu olarak var olacak ve böylece son esere (ona bu ad verilmektedir) kadar gidilecektir oysa bu eserin ilineksel anlamda varlık olduğu kabul edilmişti. O halde her şey zorunlu olacaktır ve böylece her türlü tesadüf, her türlü olma veya olmama imkânı kesin bir biçimde şeylerin alanı dışına atılmış olacaktır. Nitekim nedenin bir varlık değil de bir oluş olduğu kabul edilse bile sonuçlar aynı ola-
15 caktır: Çünkü yarınki ay tutulması, eğer şöyle bir şey olursa meydana gelecektir. O şey ise bir başka şey, bu başka şey de bir üçüncü şey meydana geldiği takdirde meydana gelecektir. Şimdi böylece içinde bulunduğumuz anı yarından ayıran sınırlı zamandan zamanı çıkartmaya devam ettiğimizde muayyen bir noktada şu içinde bulunduğumuz anda mevcut olan bir koşula ulaşmış olacağız. Dolayısıyla bu ko-
20 şulun varlığı zorunlu olarak kendisinden sonra gelecek olan her şeyi doğuracak, böylece de her şey zorunlu olacaktır.

Doğru anlamında ve ilineksel anlamda varlığa gelince, birincisi düşüncenin bir birleştirmesinden ibarettir. O düşüncenin özel bir hâlidir (modification).[2] Dolayısıyla bu şekilde tasarlanan varlığın değil, düşüncenin dışında ve ondan bağımsız olan varlığın ilkeleri
25 araştırılır.[3] Diğer varlığa, yani ilinek anlamında varlığa gelince, o zorunlu değil, belirsiz olandır ve bu tür bir varlığın nedenleri düzensiz ve sonsuz sayıdadır.

Ereksellik (finalité), doğa gereği ortaya çıkan veya düşüncenin sonucu olarak meydana gelen olaylarda bulunur. Bu olaylardan biri tesadüfî olarak meydana geldiğinde o, şanstır (fortune). Çünkü nasıl ki varlık özü gereği veya ilineksel anlamda varlık olabilirse, neden de
30 böyledir.[4] Şans, normal olarak bilinçli bir seçim sonucu belli bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana gelen olaylarda iş gören tesadüfî bir nedendir. O halde şans ve düşünce aynı şeylere aittir. Çünkü

1) Yani belirlenmiş varlığın (krş. E, 2, 1027 a 6). İlineğin bilimi olmadığının yeni kanıtı.

2) E'deki paralel pasajla aynı öğreti. Ama Aristoteles'in düşüncesi belki Jaeger'in üzerine dikkati çektiği Θ'deki bir evrime uğramıştır. (1051 a 35'in altındaki nota bkz). Bundan Θ kitabının K, 1-8'den sonra olduğu sonucuna varılmıştır.

3) Krş. Ps.-Alek., 666, 26-34- İlineğin belirsiz nedenleri ile ilgili olarak krş. *Fizik* II, 5.

4) Krş. *Fizik*, II, 5, 196 b 21-25.

düşünceden ayrı olarak seçim mevcut değildir. Ancak şansa bağlı sonuçları meydana getiren nedenler belirsizdir. Bundan dolayı da şans insani hesaplamaya gelmeyen bir şey, ancak ilineksel anlamda bir ne-
35 dendir. Aslında gerçek anlamda o hiçbir şeyin nedeni değildir.(1) So-
1065 b nucun iyi veya kötü olmasına göre iyi veya kötü şans vardır. Bahtlılık veya bahtsızlık ise büyük mutluluklar veya büyük felaketler için kullanılır.(2)

Hiçbir ilineksel anlamda varlık, özü gereği varlıktan önce gelmediği için hiçbir ilineksel neden de özü gereği nedenden önce gelmez. O halde eğer şans veya tesadüf göğün nedeni ise, ondan da önce gelen bir neden vardır ki o da Akıl veya Doğadır.(3)

9. Bölüm <Hareketin Analizi>(4)

5 Bazı şeyler sadece bilfiil,(5) bazı şeyler sadece bilkuvve, bazı şeyler ise hem bilfiil, hem bilkuvve olarak vardırlar ve bu gerek töz, gerek nicelik, gerekse diğer kategoriler için geçerlidir. Sonra şeylerin dışında hareket yoktur.(6) Çünkü değişme daima varlık kategorilerine göre gerçekleşir ve belli bir kategoriye girmeyen, onların üzerinde olan bir cins yoktur. Nihayet bu kategorilerden her biri bütün öznelerde iki tarzda gerçekleşir: Örneğin töz söz konusu olduğunda onun formu ve
10 yoksunluğu vardır. Nitelikle ilgili olarak o, siyah ve beyaz; nicelikle ilgili olarak tam olan ve eksik olan, nihayet yer değiştirme hareketinde

---

1) Krş. *Fizik*, II. 5, 197 a 6-14.

2) Krş. *Fizik*, II. 5, 197 a 25-27.

3) Başka deyişle şans (tukhe) akıl; tesadüf (tautomaton) doğayı gerektirir. Bu atomculara yöneltilen bir eleştiridir. Krş. *Fizik*, II, 6, 198 a 5-13.

4) Bu bölümün 1066 a 7'ye kadarki birinci kısmı *Fizik*, III, 1. 200 b 25-201 b 15'in bir özetidir. İkinci kısmı (1066 a 8-27) *Fizik*, III, 2, 201 b 16-202 a 3'ün, nihayet son kısmı (27-31. satırlar) *Fizik*, III, 3. 202 a 13-20'nin bir özetidir. Bununla birlikte işaret etmeyi gereksiz gördüğümüz bazı hafif farklılıklar da vardır.

5) Sadece bilfiil olan şeyler, maddesi olmayan ilk formlardır (Simpl., *In Phys.*, 398, 7-8) Bilkuvve olan şeyler, örneğin sonsuz ve boşluktur. Bilfiil ve bilkuvve olan şeyler ise madde ve formdan meydana gelen bütün varlıklardır. Değişmenin farklı türleri ile ilgili olarak krş. *Fizik*, III, 1, 200 b 32 (yukarda Z, 7, 1032 a 15 ve onunla ilgili nota da bkz.)

6) Eşyanın dışında (para ta pragmata) hareketin öznesi olacak bir cins yoktur (Philop., *in Phys.*, 349, 14 vd.). Krş. *Fizik*, III, 1, 200 b 32. Hareket o halde basit bir ilinektir, kendisi bakımından göz önüne alınabilen bir töz değildir (kai oukhi ousia kath'heauten theoroumene) (Simpl., 402, 17-18). Bir kinematik düşüncesi Aristoteles'e tamamen yabancıdır: Her değişme bir etkilenmedir (pathos); o bir öznededir, bir özne değildir (bu konu ile ilgili olarak krş. H. Carteron, *La Notion de Force dans le Syst. d'Ar.*, s. 1 vd.).

yukarı ve aşağı, hafif ve ağırdır.[1] O halde ne kadar varlık türü varsa
15 o kadar hareket ve değişme türü vardır.[2] Her varlık cinsinde bilkuvve olanla bilfiil olan arasında bir ayrım olduğu için ben bilkuvve olanın bilkuvve olmak bakımından fiiline hareket adını veriyorum.[3] Bu verdiğimiz tanımın doğru olduğu şu örneklerden açığa çıkmaktadır: İnşa edilebilir olan, onun böyle bir şey olduğunu söylediğimiz an-

1) Hareket şeylerin kendilerinde gerçekleştiğinden, kategorilere göre töz bakımından (kath'ousian) veya nicelik bakımından (kata poson) vb. bir hareket olacaktır. Töz kategorisi bakımından göz önüne alındığında o daha kötüden daha iyiye doğru (apo tou kheiron sepi ta kpeitton) veya bunun tersi bir tarzda gerçekleşecektir. Başka deyişle o ya var-olmayandan varlığa veya varlıktan var olmayana veya yine (form şeyin pozitif hali, yoksunluk ise onun negatif ve kusurlu hali olduğuna göre) yoksunluktan forma veya formdan yoksunluğa doğru gerçekleşecektir (Philop., 341, 25 vd.). Nitelik, nicelik vb. kategorileriyle ilgili olarak da benzer örnekler verilebilir.

2) Çünkü eşyanın dışında hareket yoktur (Simpl., 407, 23). Ross, (II, 327) bu tasdikin tam olarak doğru olmadığı noktasına dikkat çekmektedir. Çünkü genel olarak değişme (metabole) ancak dört kategoriyi (töz, nitelik, nicelik, yer); hareket (kinesis) ise yalnızca üç kategoriyi (nitelik, nicelik, yer) etkiler.

3) Hareket teorisi, Aristotelesçi fiziğin en ünlü tezlerinden biridir. Bizim burada yapabileceğimiz onun konusunu teşkil ettiği sayısız incelemeye okuyucuyu göndermek olacaktır. Kısa, fakat doğru bir sergilemesi için özellikle Hamelin'in *Le Syst. d'Ar.*, s. 309 vd. ve Robin'in *La Penseé Grecque*, s. 344'e başvurulabilir. Simplikius'un bu konuda geliştirdiği düşünceler (413, 15 vd.) çok önemlidir. Hamelin'in *Essai sur les El. princ. de la Repr.*, s. 119-127'de hareket kavramı üzerine derin düşünceleri de ilgiyle okunacaktır.

Bizim için Aristoteles'in genel akıl yürütmesini ve harekete ilişkin tanımının haklı çıkarılma biçimini açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. Aristoteles diyor ki: Hareket, bilkuvve olanın, *bilkuvve olmak bakımından* fiilidir ve şeyin spesifik özelliklerinde değil (tunç olmak bakımından tunç), fakat kendisinde tam mükemmelliğini bulacağı formu gerçekleştirmeye kabiliyeti olması bakımından (örneğin bu, hareketli olması bakımından tunç, yani heykel olabilmesi bakımından, heykelin maddesi olabilmesi bakımından tunç olacaktır) göz önüne alınması gerekir. Çünkü fiil bildiğimiz gibi (krş. Γ, 4, 1007 b 29 ile ilgili not) ya oluş halinde bulunan şey tarafından ulaşılmış olan mükemmelliktir ve bu şey oluşu esnasında, meydana gelişi esnasında kuvvesini (dynamis) teşkil eden her şeyini terketmiştir (*entellekheia*'nın dar anlamı budur) veya o – ki bu da asıl anlamında fiildir (energeia) – şeyin fiil haline geçişi, forma doğru gidişidir, gelişmesidir ve bu ikinci durumda o mükemmelleşmesini oluşturacağı kuvveden hâlâ unsurlar taşır. İşte o ancak bu son anlamda hareketin kendisidir (krş. Philop., 342, 15 vd.). Ve hareketin, kuvve olarak gelişmek dışında bir fiili olamaz. Aristoteles daha sonra (17. satır) bu tanımını bina yapma süreci (veya hareketi) örneğiyle haklı kılmaya çalışıyor. Tuğlalar, tahta, taşın bütünü bilkuvve ev olan şeyi (*inşa edilebilir olanı, to oikodemeton'u*) veya daha doğru bir ifade ile bir evi inşa etmek için işin içine sokulması mümkün olanı teşkil ederler. İnşa etme süreci, inşa edilebilir olanın inşa edilebilir olmak bakımından fiil haline geçmesidir (actualisation) ve genel olarak her hareket (Aristoteles 19-21 satırlarda onlardan bir kısmını saymaktadır) bir kuvvenin, kuvve olmak bakımından, bir hareket edenin (mobile) hareket eden olmak bakımından gerçekleşmesidir. Bu kuvve hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir (çünkü aksi takdirde hareket tamamlanmış olur ve yerini sükunete bırakır), tersine daima gerçekleşme yolunda olacaktır. Başka deyişle Aristoteles'in daha ilerde diyeceği gibi (1066 a 21) hareket *eksik* (incomplet), *tamamlanmamış* (inachevé) bir fiildir

lamda, bilfiil hale geldiğinde, inşa edilir ve bu, inşa etme sürecidir.
20 Öğrenme, iyileştirme, yürüme, atlama, yaşlanma, büyümede de aynı şey söz konusudur. O halde hareket, fiilin kendisi var olduğunda vardır, ondan ne daha önce, ne daha sonra var değildir. O halde bilkuvve var olan bir şey, bilfiil sahip olduğu fiili içinde, bizzat kendisi olmak bakımından değil, harekette olması bakımından ele alındığında, işte bu varlığın fiili harekettir. "Kendisi olmak bakımından" deyimi ile şunu kastediyorum: Tunç, bilkuvve olarak heykeldir. Ama hareket
25 olan, tuncun tunç olması bakımından fiili değildir. Çünkü tunç olmakla belli bir kuvve olmak[1] aynı şey değildir. Eğer onlar tanımları açısından mutlak anlamda aynı şey olmuş olsalardı, tuncun fiili bir hareket olurdu. Ama gerçekte onlar aynı şey değildirler (zaten bu karşıtlarda görülmektedir;[2] çünkü sağlıklı olma kuvvesi ile hasta olma
30 kuvvesi aynı şey değildir; çünkü aksi takdirde sağlıklı olmakla hasta olmak da aynı şey olurlardı. Bir ve aynı şey olan taşıyıcı öznedir – ister bu özne nem, ister kan olsun[3] – yani sağlıklı ve hasta olandır).

(energeia ateles). O tamamlanmamıştır; çünkü iki uç arasında bir geçiştir ve yine çünkü o sürekli olduğu için içinde sonsuzu barındırır.

Analizimizden ortaya çıkmaktadır ki hareket *energeia*dır, *entellekheia* değildir. Ancak Aristoteles'in terminolojisi bazen kesinlikten yoksundur ve bu terimlerden ilki daha çok *gerçekleşme yolunda olan bir fiil*, ikincisi *tam bir gerçekleşme, sona erme* fikrini ifade ettiği halde, onların sık sık birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülür. Ancak bu pasajda (21. satır; ayrıca *Fizik*'in buna tekabül eden III, 1, ve VIII, 1, 251 a 9 pasajlarına da bkz.) hareketi tanımlamak için Aristoteles'in *entellekheia* deyimini tercih etmesi amaçsız değil gibi görünmektedir. "Çünkü hareket iki tarzda göz önüne alınabilir: Önce meydana gelen, mükemmelliğe yönelen bir şey olarak. Ancak o daha önceden bizzat kendisinde herhangi bir şey, bitmemiş bir şey, tam olarak belirlenmemiş (ateles, aoriston) bir şey olarak da göz önüne alınabilir. Birinci durumda hareket bitecek, tamamlanacak olması bakımından, ikincide ise olduğu gibi, yani eksik, ancak gerçek olması bakımından ele alınır. O zaman o *gerçekleşmiş belirsizlik, bilfiil var olan statik kuvve* paradoksunu ifade eder. O, kuvvenin, kuvve olmak bakımından mükemmelliğidir. *Kuvve*, bu durumda şüphesiz imkân değil, belirsizlik, çokluk anlamına gelir ve bu açıdan sonsuza özgü olan kuvveye benzer" (Le Blond, *Log. et Math. chez Ar.*, s. 422-423). Böylece hareket, özü itibariyle, doğasının belirsizliğinde gerçekleşmiş eksik olandır.

1) Yani heykel olma kuvvesi olmak. O halde kuvve, öznenin kendisinden farklıdır ve "şu şey"i (he toiouton) ifade eden, bu farklılıktır. Tunç örneği ve onu izleyen renk (bilkuvve varlık) ve görünebilir şey (bilkuvve varlık) örneği (32. satır vd.) ile ilgili olarak krş. Philop., 352, 19-20.

2) Özne ile kuvve arasındaki farklılık özellikle karşıtların durumunda ortaya çıkmaktadır. Eğer hayvanın sağlıklı olmak gibi hasta olma kuvvesi varsa, kuvveyi öznenin kendisine (hayvana) özdeş kıldığımızda, bütün karşıt kuvveleri özdeşleştirmiş oluruz. Çünkü kuvvenin özneye özdeş kılınması istisnasız olarak bütün kuvveler için geçerli olacaktır. Krş. Philop., 352, 31-353, 7.

3) Sırasıyla bir yandan Hippokrates ve Platon'un (*Timaios*, 81 a vd. Bu diyaloğu neşrinde Rivaud'un onun başına koyduğu önsöze bkz.), öte yandan muhtemelen Empedokles'in görüşleri (Diels, *Vorsokr.*, I, 206, 9; 222, 38).

Nasıl ki renkle, görülebilen şey aynı şey değillerse[1] onlar da aynı şey olmadıklarından dolayı hareket, bilkuvve varlığın bilkuvve olmak bakımından fiil haline gelmesidir (entellekheia). Hareketin böyle olduğu, hareket olgusunun ne daha önce, ne daha sonra var olmayıp fiilin
35 kendisi var olduğunda var olduğu apaçıktır. Çünkü her şey bazen bilfiil olma kuvvesi, bazen bilfiil olmama kuvvesidir. Örneğin inşa edilebilir olanın inşa edilebilir olması bakımından durumu budur. İnşa edilebilir olanın, inşa edilebilir olmak bakımından fiilinin inşa etme
1066 a süreci olduğunu söylüyorum. Çünkü fiil ya yukarda söylediğimiz şey, yani inşa etme sürecidir veya evdir. Ancak ev var olur olmaz, artık
5 inşa edilebilir olan ortada yoktur. Öte yandan inşa edilen inşa edilebilir olandır. O halde fiilin inşa etme süreci olması gerekir. İnşa etme süreci ise bir harekettir.[2] Bütün diğer hareketler için de aynı akıl yürütme söz konusudur.[3]

Tezimizin doğruluğu hareket hakkında diğer filozofların görüşlerinden ve onun hakkında bir başka tanım vermenin güçlüğünden açıkça ortaya çıkmaktadır. Gerçekten onu bir başka varlık cinsine
10 sokmak imkânsızdır. Bu onların sözlerinden açıkça ortaya çıkmaktadır: Bazılarına göre hareket başkalık, eşitsizlik, var-olmayandır.[4] Bütün bunlar ise zorunlu olarak hareket içermeyen kavramlardır. Ayrıca bu kavramlar, karşıtlarından daha fazla değişmenin sonu veya kaynağını teşkil etmezler. Bu filozofları hareketi bu kavramlar içine koymaya iten neden, hareketin belirsiz bir şey olarak görünmesi ve iki "kar-
15 şıtlar" dizisinin ikincisinde bulunan ilkelerin, yoksunlukla ilgili olduklarından ötürü belirsiz olmalarıdır.[5] Çünkü onların hiçbiri ne töz, ne nicelik ne de bir başka kategoriye ilişkindir. Gerçekte hareketin belirsiz bir şey olarak görünmesinin nedeni, onu ne bilkuvve varlıklar, ne bilfiil varlıklar grubu içine sokmanın mümkün olmaması-

---

1) Yukarıda 26. satırla ilgili notla krş. Görülebilirlik, kendisi ancak ışığın etkisi ile görülebilir olan renk-öznenin bir ilineğidir (krş. *De Anima*, II, 7, 418 b 2).

2) Aristoteles bir alternatif ortaya koyuyor: Söylenen şeyler göz önüne alınınca, inşa edilebilir olanın fiili ancak ya evin kendisi veya inşa etme süreci olabilir. Şimdi o, ev olamaz, çünkü ev var olduğunda inşa edilebilir olan varlıktan kesilmiştir. O halde inşa edilebilir olanın fiili olan, inşa etme sürecidir. (Ross, II, 328)

3) Yani öyle ki her hareket, hareket edenin hareket eden olmak bakımından fiili olacaktır (krş. Simpl., 427, 33)

4) Pythagorasçılar ve Platonculara göre (krş. *Sophistes*, 256 d; *Timaios*, 57 a vd.).

5) Pythagorasçıların ilkelerinin paralel dizileri ile ilgili olarak krş. A, 5, 986 a 22. On ilkenin negatif dizisi içine Kötü, Sonsuz, Çift, Çokluk vs. girer. Hareketin kendisi bir yoksunluk olduğundan (çünkü forma ulaşılır ulaşılmaz ortadan kalkmaktadır) onu negatif dizi içine yerleştirmek doğaldır. Krş. Philop., 360, 16-22).

dır. Çünkü ne bilkuvve nicelik, ne bilfiil nicelik zorunlu olarak hare-
20 ket eder. Hareket bir tür fiil olarak görünmektedir; ancak eksik, tamamlanmamış bir fiil. Bunun nedeni, hareketin fiili olduğu bilkuvve şeyin tamamlanmamış, eksik olmasıdır. İşte bundan dolayı hareketin mahiyetini kavramak zordur. Çünkü onu ya yoksunluk, ya kuvve
25 veya salt fiil içine yerleştirebiliriz. Ama bütün bu şıkların hiçbirinin kabul edilemeyeceği açıktır. O halde geriye bizim anlama tarzımız, yani hareketin bir fiil olduğu, ancak sözünü ettiğimiz türden bir fiil olduğu[1] şıkkı kalmaktadır. Bu şüphesiz anlaşılması zor, ama varolması mümkün olan bir şeydir.

Öte yandan hareketin, hareket edende olduğu açıktır.[2] Çünkü hareket, hareket ettiricinin fiili sonucunda hareket edenin fiil haline gelmesidir. Ama hareket ettiricinin fiili, hareket edenin fiilinden başka bir şey değildir. O her ikisinin de fiili olmak zorundadır. Çünkü
30 hareket ettirici bilkuvve olarak göz önüne alındığında hareket ettirici, bilfiil olarak göz önüne alındığında hareket edendir. Ancak onun fiil haline getirdiği, hareket edendir; öyle ki gerek hareket ettirici, gerek hareket edenle ilgili olarak fiil tektir, nasıl ki birden ikiye ve ikiden bire aynı aralık varsa ve nasıl ki varlıkları bir olmaksızın çıkışla iniş birse, hareket ettirenle hareket edenin ilişkileri de aynı şekildedir.

10. Bölüm <Sonsuzun Analizi>[3]

35 Sonsuz ya doğası bakımından kat edilemez olduğu için kat edilmesi imkânsız olandır (bu, sesin görülemez olması anlamında sonsuz-

---

1) Yani eksik, tamamlanmamış bir fiil olduğu. Krş. Simpl., 434, 18-19.

2) Hareket salt bir ilinek olduğundan zorunlu olarak ya hareket eden veya hareket ettiren bir tözde bulunmak zorundadır. Aristoteles bunun hareket eden olduğunu ispat etmektedir. Çünkü hareket, hareket edenin fiili olarak tanımlanır. İmdi bir şeyin fiili (entellekheia), ancak fiili olduğu şeyin kendisinde bulunabilir. O halde hareket, hareket edendedir. Ancak kendi payına etkisi hareket edeni fiil haline geçirmek olan hareket ettirici de gerek yalnızca bilkuvve (kinetikon), gerekse bilfiil (kioun, to kinein) olarak göz önüne alınabilir. Bilfiil olarak göz önüne alındığında, o hareket edeni fiil haline geçirir ve bu fiil haline geçirme şüphesiz hareket edenin kendisinin fiil haline geçmesinden ayrı değildir. Eğer hareket ettirenin fiili hareket ettirmekse, bu fiille hareket edenin kendisi fiil halinde bulunur. O halde hareket ettiren ve hareket edenin yönüne doğru dönmemize göre ikili bir görüntü altında göz önüne alınan bir tek ve aynı fiil karşısında bulunmaktayız. Krş. Sylv. Maurus, 308.

3) Bu bölüm *Fizik*'in III. kitabından alınmış seçmelerden meydana gelmektedir.
1066 a 35-1066 b 21=*Fizik*, III, 4, 204 a 3-5, 204 a 35
1066 b 23-1067 a 7=III, 5, 204 b 5-205 a 7
1067 a 7-23=III, 5, 205 a 10-32

dur)(1) veya kat edilmesi mümkün olan, ancak sonu olmayandır veya kat edilmesi hemen hemen imkânsız olandır(2) veya doğası gereği kat edilebilen, ama katedilemeyen olan veya sınırı olmayandır.(3) Ayrıca birleştirme bakımından sonsuzla, bölme bakımından sonsuz(4) veya 1066 b her ikisi bakımından sonsuz vardır.

Sonsuzun bağımsız bir varlık, bir kendinde şey olması mümkün değildir.(5) Çünkü eğer o ne uzaysal bir büyüklük, ne çokluk değilse, eğer sonsuz onun tözü ise, bir ilineği değilse, o bölünmez olacaktır; 5 çünkü bölünebilir olan ya büyüklük veya çokluk olmak zorundadır. Ama eğer o bölünemezse, sonsuz olamaz; meğer ki sesin görülemez olması anlamında sonsuz olmasın. Ama bizim sözünü ettiğimiz ve araştırdığımız sonsuz bu sonsuz değildir, kat edilmesi mümkün olmayan anlamındaki sonsuzdur.(6)

Ayrıca sonsuzun yalnızca bir yüklemi olduğu sayı ve büyüklüğün kendileri özleri gereği var değilseler,(7) sonsuzun kendisinin özü gere-

---

1067 a 23-33=III, 5, 205 b 24-206 a 7
1067 a 33-37=III, 7, 207 b 21-25
(Küçük metin farklılıklarına işaret etmiyoruz)

1) Çünkü onun doğası, görülemez olmasıdır. Genel olarak nicelik olmayan her şey sonsuzdur.

2) Örneğin Okyanus (Philop., 410, 6.)

3) Daire (Philop., 410, 12)

4) Kelimesi kelimesine çevirmek gerekirse: Toplama bakımından (prosthesei) veya ayırma bakımından (aphairesei). Ancak burada ayırmak (aphairesis), bölmek (diairesis) anlamındadır. Birleştirme bakımından sonsuz, örneğin sayının sonsuzluğu; bölme bakımından sonsuz, örneğin uzayın sonsuzluğu; bölme ve birleştirme bakımından sonsuz ise zamanın sonsuzluğudur. Zaman, bir sayı olması bakımından birleştirme, sürekli olması bakımından bölme bakımından sonsuzdur (krş. Simpl., 470, 36 vd; St. Thomas, s. 661, not 2319–Θ, 6, 1048 b 12 ile ilgili nota da bkz.)

5) Burada kastedilen öğreti Pythagorasçılar ve Platoncuların öğretisidir. Krş. *Fizik* III, 4, 203 a 4; *Ind. Arist.*, 659 b 53. Aristoteles önce bilfiil sonsuzun duyusal şeylerden ayrı bir varlık olarak var olmadığını, başka bir deyişle bir töz olmadığını (1066 b 1-21) sonra onun şeylerde de var olmadığını kanıtlamaktadır (b 22'den sonuna kadar). Bu arada (9-11 ve 19-21. satırlar sonsuzun bir ilinek olmadığını da göstermektedir. Krş. Hamelin, *Le Syst. d'Ar.*, s. 281 vd.

6) Eğer sonsuz, niceliğin türleri olan bir büyüklük veya çokluk değilse, tersine özü gereği bir töz ise bölünebilir olmayacaktır (çünkü bölünebilirlik, niceliğin bir özelliğidir). Ama bölünemez bir sonsuz, katedilmesi mümkün olmayan bir sonsuzu arayan ne bizim kendimizi, ne de fizikçileri ilgilendirir (krş. Philop., 413, 18-22). Şu şekilde de akıl yürütülebilir (Philop., 411, 3-8): Eğer sonsuzun Ateş veya Su gibi bir töz olduğu kabul edilirse, o ya bölünebilir veya bölünemez olacaktır. Eğer bölünebilirse zorunlu olarak büyüklük veya çokluk olacaktır; öyle ki bu durumda sonsuz, bir kendinde töz değil, bir nicelik olacaktır. Eğer bunun tersine o bölünemezse, ihtiyacımız olan bu tür bir sonsuz değildir - St. Thomas, s. 601, not 2322'ye de bkz.

7) Tersine sadece tözlerin belirlenimlerinden ibaret iseler. Bu etkilenimler (pathe) eğer özü gereği (kath'auta) var değilseler, ancak öznede bulunmak bakımından (en hypokeimeno) varsalar, sayı ve büyüklüğün yalnızca bir hâli (mode) olan sonsuz da haydi haydi özü gereği var olan bir şey değildir. (Simpl., 476, 3-6)

10 ği var olması nasıl mümkün olabilir? Sonra eğer sonsuz ilineksel anlamda varsa, sesin görülemez olmasına karşılık görülemez olanın dilin bir öğesi olmadığı gibi, o da sonsuz olmak bakımından şeylerin bir öğesi olamaz.(1) Ve nihayet şüphesiz sonsuz bilfiil var olamaz.(2) Çünkü o zaman onun ayrı başına alınan her bir parçasının sonsuz olması gerekir. Çünkü eğer sonsuz, bir öznenin yüklemi olmayıp bir tözse, sonsuzun özü ile sonsuz aynı şey olurlar. Bundan dolayı o ya bölünemez veya eğer bölünebilir ise sürekli olarak bölünebilir kısımlara bölünebilir. Ancak bir aynı sonsuzun bir sonsuzlar çokluğu olması
15 imkânsızdır. Çünkü nasıl ki Havanın bir parçası Hava ise sonsuzun da, bir töz ve ilke olması durumunda bir parçası sonsuz olacaktır. O halde onun bölünemez ve parçalanamaz olduğunu mu söyleyeceğiz? Fakat bilfiil sonsuz böyle bir şey olamaz, çünkü o zorunlu olarak belli bir niceliktir. Demek ki sonsuz, öznesine ancak bir ilinek olarak ait
20 olabilir. Ama eğer öyleyse daha önce değindiğimiz gibi o bir ilke olamaz, ilke olan, sonsuzun bir ilineği olduğu şey, yani Hava veya çift sayıdır.

Ancak buraya kadarki araştırmamız genel türden bir araştırmadır.(3) Geriye sonsuzun duyusal şeyler grubuna girmediğini göstermek kalmaktadır. Eğer bir cisim, *yüzeyler tarafından sınırlanan şey* olarak tanımlanıyorsa, ister duyusal, ister akılsal olsun sonsuz bir ci-
25 sim var olamaz. Bağımsız olarak sonsuz bir sayı da var olamaz. Çünkü sayı ve sayısı olan her şey sayılabilir.(4) Şeyleri fizik gerçeklikleri için-

---

1) 9-11. satırlar, akıl yürütme zincirini bozmaktadır. Aristoteles bir töz olmayan sonsuzun (buna 11. satırda geri dönecektir) bir ilinek de olmadığını kanıtlamaktadır. Eğer sonsuz, bir ilinekse, bir öğe olamaz, ancak nasıl ki sesin bir öğesi olan görülemez olan değil, görülemez olanın ancak bir ilineği olduğu telaffuz edilen sesse, o da bir ilineği olduğu öğe olabilir.

2) Bilfiil sonsuz, var olamaz (o halde sonsuz bir töz değildir). Çünkü eğer sonsuzun bilfiil bir ilke ve töz olduğu farzedilirse, sonsuz ile özü arasında bir özdeşlik olacaktır. Başka deyişle sonsuz, *basit*tir ve onun bütün kısımları benzer olacaklardır. Ancak eğer durum öyleyse, o ya bölünemezdir veya bölünebilirdir. Eğer bölünebilirse, bir sonsuzlar çokluğuna bölünecektir. Fakat birçok sonsuzun tek bir sonsuz teşkil etmesi imkânsızdır. O halde geriye sonsuzun bölünemez olduğunu savunmak kalmaktadır (17. satır). Ancak bölünemez olanın bilfiil sonsuz olması imkânsızdır; çünkü sonsuz özü bölünebilir olmak olan bir nicelik olmak zorundadır. Dolayısıyla sonsuz, bir töz değildir, sadece bir ilinektir. Bu ise onun her türlü ilke olma iddiası ve hakkını ortadan kaldırmaktadır. İlke olan onun ancak bir ilineği olduğu şey olabilir. (krş. kendisinden esinlendiğimiz Simpl., 473, 17-24). 21. satırda (Hava veya çift sayı) Aristoteles'in kastettiği Anaksimenes ve Pythagorasçılardır.

3) Başka deyişle mantıksal (logikos) bir araştırmadır (Simpl., 476, 23 vd: Krş. Z, 4, 1029 b 13 ile ilgili not) ve onun fiziksel (physikos) bir araştırma ile teyid edilmesi gerekir.

4) Matematiksel veya fiziksel sonsuz bir cisim, bir yüzeyle sınırlandırılamaz. Bu ise cisim kavramının kendisini ortadan kaldıran imkânsız bir durumdur. Aynı şekilde bir sayı hiçbir zaman

de göz önüne aldığımızda ise kanıtlarımız şunlardır:(1) Sonsuz bir fiziksel cisim, ne bileşik, ne basit olabilir. a) Bileşik bir cisim olamaz;(2) çünkü bileşen öğeler sayı bakımından sonsuzdurlar. Çünkü karşıtların eşit olması ve onlardan birinin sonsuz olmaması gerekir. Çünkü
30 herhangi bir niceliğe sahip olan iki cisimden biri diğerinden güç bakımından daha zayıf olursa, sonlu olan sonsuz olan tarafından yok edilecektir. Öte yandan bileşen öğelerden her birinin sonsuz olması da imkânsızdır, çünkü cisim her yönde uzanan şeydir. Sonsuz ise sınırsız olarak uzanandır; öyle ki eğer sonsuz bir cisim olursa o her yönde sonsuz olarak uzanacaktır. b) Sonsuz yine ne bir ve basit bir cisim,(3)
35 ne de bazı filozofların iddia ettikleri gibi öğelerin dışında olan ve bu filozofların öğeleri kendilerinden çıkardıkları herhangi bir şey olabilir. Çünkü öğelerin dışında bu tür bir cisim yoktur. Çünkü her şey kendilerinden meydana geldiği öğelerine ayrışır. Ancak basit cisimlerin
1067 a ötesinde böyle bir şey olmadığı açıktır.(4) Öte yandan ne Ateş, ne diğer öğelerden herhangi biri sonsuz olabilir. Çünkü onlar arasında birinin nasıl sonsuz olabileceğini anlama güçlüğü bir yana, Bütün'ün,

---

ayrı başına var değildir, o daima kat edilmesi mümkün olması gereken sayılanların içinde (en tois aritmetois) bulunur. O halde ne sonsuz bir cisim, ne sonsuz bir sayı var olabilir (krş. Philop., 417, 1-8).

1) Bölümün bütün geri kalan kısmı Philop.'un (417, 23) üç grupta topladığı bu kanıtları geliştirecektir. Bu üç grup "kuvveden hareket eden" kanıt (ek ton dunameon) (27-1067 a 7), "yerden hareket eden" kanıt (ek ton topon) (7-23. satırlar) ve "ağırlıktan hareket eden" kanıttır (ek ton rhopon) (23-37. satırlar).

27. satırda Aristoteles'in işaret ettiği bileşik (syntheton) ve basit (haploun) olma nitelikleri fiziksel cisme özgüdürler. O halde Smpl. ile birlikte (478, 12 vd.) bu kanıtlamanın sırf *sonsuz bir fiziksel cismin* varlığına karşı yöneltildiğini düşünmemiz gerekir ve biz de buna uygun olarak çevirdik.

2) Aristoteles önce (28-34. satırlar) sonsuz bir fiziksel cismin bileşik bir cisim olamayacağını (yani iki karşıtlar çiftini – sıcak-soğuk, kuru-yaş – teşkil eden dört temel nitelikten meydana gelen bileşik bir cisim olamayacağını) kanıtlar. Sırasıyla üç varsayımı inceler ve reddeder:

a) Bütün bileşenler sınırlı sayıdadırlar: Onlardan meydana gelen bütünün kendisi de sınırlı olacak ve sonsuz olmayacaktır.

b) Bileşenler içinde bazıları sınırlı ve bazıları (hatta ve yalnızca onlardan bir tanesi – çünkü Simplikius'un işaret ettiği gibi kanıtlama için bu yeterlidir-) sonsuzdur: Sonsuz bileşen, bütün diğerlerini yutacaktır ve artık ortada bileşim (composition) olmayacaktır, yalnızca birlik olacaktır. O halde öğelerin varlığı korunmak isteniyorsa, onların eşit olmaları gerekir.

c) Bütün bileşenler sonsuzdur: Ancak birçok sonsuz cismin varlığını sürdüremeyeceği açıktır.

3) Başka deyişle dört öğeden biri (Simpl., 479, 32); aşağıda 1067 1 a'da yeniden ele alınan varsayım.

4) Dört öğe, şeylerin kendilerine ayrıştıkları en son öğelerdir. Eğer Anaksimandros'un istediği gibi sonsuz, öğelerden ayrı olarak var olsaydı, varlıkların ona geri gidip onda ayrışmaları gerekirdi. Oysa açıkça böyle değildir.

sonlu olsa bile bir öğe olması veya Herakleitos'un her şeyin belli anda
5 Ateş'e dönüştüğünü söylediği gibi öğeye dönüşmesi[1] imkânsızdır. Bunun nedeni Doğa Filozoflarının öğelerin dışına yerleştirdikleri Bir'le ilgili nedenin aynıdır: Çünkü her değişme karşıttan karşıta, örneğin sıcaktan soğuğa doğru gerçekleşir.[2]

Sonra duyusal cisim belli bir yerdedir[3] ve bu gerek bütün, gerek parça için – örneğin Toprak için – aynı yerdir.[4] İmdi sonsuz cismin eştürden (homogène) olduğu farzedilirse, o ya hareketsiz veya sürekli
10 yer değiştirme hareketi içinde olacaktır. Ama bu imkânsızdır, çünkü o niçin daha çok sükûnette olacaktır veya daha çok yukarı veya aşağı veya herhangi bir yönde hareket edecektir?[5] Örneğin bir toprak parçası olsun. O nereye doğru hareket edecek veya nerede sükûnette olacaktır? Çünkü kendisiyle aynı türden olan cismin yeri sonsuzdur. O

---

1) Fragm. 63-66 Diels, (Bu, Herakleitos'a aidiyeti tartışma konusu olan evrensel yanma (ekpurosis)dır. Krş. J. Burnet, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 180 vd.)

2) Sonsuzun dört öğeden biri veya öğelerin dışında bir Bir olan (örneğin Anaksimandros'un "apeiron"u) olarak göz önüne alınmasının fazla önemi yoktur. Her değişme karşıttan karşıta doğru gerçekleştiğinden, sonsuz ne dört öğe dışında bir en son öğe olabilir (çünkü bu tür bir öğe, dört öğeye karşıt değildir), ne de dört öğeden biri olabilir (çünkü bu öğe de üç öğeye karşıt olamaz) Krş. Simpl., 481, 1-4.

3) 7–23. satırlar arasında Aristoteles "yerden hareket eden" (ek ton topon) kanıta geçerek yerin durumunun yarattığı güçlükler nedeniyle sonsuz bir fiziksel cismin olamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Önce (9-15. satırlar) sonsuz homojen bir cisim varsayımını, sonra (15-23. satırlar) sonsuz heterojen bir cisim varsayımını ele almaktadır.

Sonsuz eştürden (homoeides) cisimle, sonsuz ayrı türden (anomoeides) veya benzer-olmayan (anomoion) cisim arasındaki ayrımla ilgili olarak Simpl., (482, 28 vd.), bu ayrımın yukarda sözü edilen ayrımla, yani basit (haploun) ve bileşik (syntheton) cisim ayrımı ile karıştırılmaması gerektiği noktasına dikkati çekmektedir. Çünkü bileşik bir cismin eştürden (homojen) veya parçaları benzer olan (homoiomeres) bir şey olmasına (örneğin et veya kemik) engel olan hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı eştürden ve parçaları benzer olan terimleri ile benzer olmayan, ayrı türden ve parçaları farklı olan (anomoiomeres) terimleri eşanlamlıdırlar.

4) Bütünün doğal yeri, kısımlarından her birinin doğal yeridir. Bir toprak parçası, bir bütün olarak alınan toprağın doğal yeri olan dünyanın merkezine doğru düşmek eğilimindedir.

5) Sonsuz bir eştürden veya homojen cisim olmadığını tesis etmek üzere Aristoteles'in dayandığı akıl yürütme iki iddiadan hareket etmektedir: Birincisi aynı türden bir cismin her parçasının cismin bütünü ile aynı doğal hareket ve sükûnet yerine sahip olduğudur. İkincisi sonsuz bir cismin ancak sonsuz bir yerde olabileceğidir. Şimdi bu durumda sonsuz bir cismin bir parçası olacak olan bir toprak parçasını alalım: O ne sükûnettte, ne harekette olabilir. Eğer o herhangi bir yerde sükûnette olursa, aynı şekilde her yerde sükûnette olacaktır ve hareket ortadan kalkacaktır. Eğer o belli bir yerde harekette olursa, her yerde harekette olacak ve hiçbir yerde sükûnet var olmayacaktır. Zıt, fakat aynı derecede saçma olan ve sonsuz bir eştürden cisim varsayımını reddetmeyi gerektiren sonuçlar.

Bu ince akıl yürütmenin güçlükleri ile ilgili olarak krş. Ross, II, 333. Ayrıca kendisinden esinlendiğimiz Simpl., 438, 9-18'e de bakılabilir.

zaman o onu tümüyle mi dolduracaktır? Ama nasıl? Sonra onun sükûneti ve hareketi nasıl olacaktır? O her yerde sükûnette mi kalacaktır? O zaman artık hareket olmayacaktır. Yoksa her tarafta hareket
15 mi olacaktır? O zaman da artık durma olmayacaktır. Öte yandan eğer Bütün'ün farklı türden (hétérogène) olduğu farzedilirse,(1) onun parçalarının yerleri de öyle olacaktır. Ve ilk olarak, o takdirde Bütün'ün kendisinde temas birliğinden başka bir birlik olmayacaktır. İkinci olarak parçalar tür bakımından ya sınırlı, ya sınırsız olacaklardır. İmdi onların sayı bakımından sonlu olması imkânsızdır. Çünkü o zaman eğer Bütün sonsuz ise bazı parçalar nicelik bakımından sonsuz olacak, bazı parçalar öyle olmayacaklardır. Örneğin Ateş veya Su sonsuz ola-
20 caktır. Ama böyle bir sonsuz öğe, karşıt öğelerin ortadan kalkması anlamına gelecektir. Öte yandan eğer parçalar sonsuz ve basit iseler, onların yerleri de sonsuz olacak ve öğelerin sayısı da sonsuz olacaktır. Eğer bu imkânsızsa ve eğer yerlerin sayısı gerçekte sınırlı ise(2) Bütün de zorunlu olarak sınırlıdır.

Ve genel olarak sonsuz bir cismin ve aynı zamanda cisimlerin bir yerinin olması imkânsızdır.(3) Çünkü eğer her duyusal cisim ağırlık veya hafiflikle donatılmışsa o ya merkeze veya yukarıya doğru gide-
25 cektir. Ancak sonsuz cismin, ister bütünü, ister yarısı itibariyle, bu yerlerden birine veya diğerine doğru hareket etmesi imkânsızdır. Çünkü onu nasıl bölebiliriz? Veya sonsuzda aşağı, yukarı, uç veya merkez nasıl belirlenebilir? Sonra her duyusal cisim bir yerdedir ve sonsuz bir cisimde varlığı kabul edilmesi mümkün olmayan altı çeşit
30 yer vardır.(4) Tek kelime ile eğer sonsuz bir yerin olması imkânsızsa, sonsuz bir cisim de olamaz. Çünkü bir yerde olan, herhangi bir yer-

---

1) 15.-23. satırlar arası sonsuz bir heterojen cisim varsayımını ele almaktadır. Aristoteles onu, kendi görüşüne göre kabul edilemez olan öğelerin çokluğunun sonucu olan yerlerin çokluğu sonuçlarını incelemek suretiyle reddedecektir.

2) Yerlerin sayısı altıdır (bkz. aşağıda 27. satırla ilgili not) – Öğelerin sayısının sonsuz olması imkânsızsa ve doğal yerlerin kendileri sonlu sayıda iseler, evrenin sonlu sayıda kısım türlerini içermesi ve dolayısıyla sonlu olması gerekir (krş. Simpl., 484, 28-30).

3) "Ağırlıktan hareket eden" (ek ton rhopon) diğer kanıt. (Philop., 452, 14-15). Göksel cisimlerin ne ağırlık, ne hafiflikleri olmadığını, onların duyusal cisimler olmadıklarını hatırlatalım. Aristoteles'in buradaki akıl yürütmesi Sylv. Maurus tarafından iyi bir biçimde sergilenmiştir (312).

4) Aristoteles bu altı tür yeri veya daha doğrusu yerin altı ana belirlenimini *Fizik*'in paralel bir pasajında (III, 5, 205 b 32) saymaktadır: *Yukarı* ve *aşağı*, *ön* ve *arka*, *sağ* ve *sol* (ano, kato, emprosthen, opisthen, deksion, aristeron). Sonsuz bir cismin bir yerde olamayacağını gösterdikten sonra Aristoteles bir yerde olan bir cismin de sonsuz olamayacağını göstermektedir (Simpl., 489, 10-11).

dedir. Ancak bu *herhangi bir yer*, yukarı veya aşağı veya her biri bir sınır ifade eden diğer yönlerden biri anlamına gelir.

Nihayet büyüklük bakımından sonsuz, hareket bakımından sonsuz ve zaman bakımından sonsuz, sonsuzun sanki tek bir gerçekmiş gibi olacağı anlamda aynı değildirler. Bu farklı kavramlardan daha 35 sonra gelen, kendisinden önce gelen tarafından belirlenir.(1) Örneğin bir hareket, kendisine göre hareketin veya başkalaşmanın veya büyümenin meydana geldiği büyüklükle sonsuzdur. Zaman da hareketle sonsuzdur.

11. Bölüm <Değişme ve Hareket>(2)

1067 b Değişen şey, ya müzisyenin gezinti yaptığını söylediğimizde olduğu gibi ilineksel anlamda veya kendisinde bir şeyin değişmesinden ötürü mutlak anlamda değişir; asıl anlamında değişme denen şey budur ve kısımlar bakımından değişme, böyle bir değişmedir: Beden, 5 gözün iyileşmesinden ötürü iyileşir. Nihayet hareketi özü gereği ve birincil olan, yani özü gereği hareketli olan vardır. Hareket ettirici için de aynı ayrımlar söz konusudur: O ya ilineksel anlamda veya kısmî olarak veya özü gereği hareket ettirir. Her harekette, yakın hareket ettirici vardır, hareket eden şey vardır ve ayrıca hareketin kendisinde gerçekleştiği şey, yani zaman vardır. Nihayet bir hareket noktası ve 10 varış noktası vardır. Ama formlar, etkilenimler (affections) ve hareket eden şeylerin kendisine yöneldikleri yer, hareketsizdirler: Örneğin sıcaklık ve bilim gibi. Bir hareket olan sıcaklık değildir, ısınmadır. İlineksel olmayan anlamda değişme her şeyde bulunmaz, sadece karşıtlar, onların ara durumları ve çelişikler arasında bulunur. Tümevarım bize bunu gösterecektir.

15 Değişen şey ya bir özneden özneye veya bir özne-olmayandan bir özne-olmayana veya bir özneden özne-olmayana veya bir özne-olmayandan özneye doğru değişir(3) (özneden olumlu bir terimle ifa-

---

1) Sonsuz, tekanlamlı (univoque) bir kavram, bir ortak cins değildir: O, önce ve sonra itibariyle (per prius et posterius) belirlenir. Böylece şu sıra elde edilir: Büyüklükte olan sonsuz, harekette olan sonsuz ve zamanda olan sonsuz. Zaman hareketle sonsuzdur (Simpl., 509, 34-35). Hareketin sayısı olan zamanla ilgili olarak krş. *Fizik*, aynı yer ve özellikle IV, 11, 219 b 1. Δ, 13, 1020 a 28'e de bkz.

2) *Fizik*, V, 1, 224, a 21-225 b 5'in özeti ve ondan yapılan seçmeler.

3) Parantez içine koyduğumuz bir sonraki cümlede açıkladığı gibi Aristoteles özne (hypokeimenon) terimini, dayanak, taşıyıcı (substrat) anlamında değil, pozitif bir şey olarak almaktadır. O halde şöyle anlamak gerekir: Değişme A'dan B'ye, A-olmayandan B-olmayana, A'dan A-

de edilen şeyi kastediyorum). O halde zorunlu olarak üç tür değişme vardır; çünkü özne-olmayandan özne-olmayana doğru bir de-
20 ğişme, bir değişme değildir. Çünkü burada şeyler ne karşıtlar, ne çelişikler olmadıklarından, zıtlık yoktur. Bir özne-olmayandan onun çelişiği olan bir özneye doğru değişme, bir oluştur (génération); mutlak bir değişmeyle ilgili olarak mutlak bir oluş, göreli bir
25 değişme ile ilgili olarak göreli bir oluş. Bir özneden bir özne-olmayana doğru değişme ise bir yokoluştur (corruption); mutlak bir değişmeyle ilgili olarak mutlak bir yokoluş, göreli bir değişmeyle ilgili olarak göreli bir yokoluş.(1) İmdi eğer var-olmayan birçok anlama geliyorsa(2) ve eğer özne ve yüklemin birleşmesi ve ayrılmasından ibaret olan var-olmayan hareket ettirilemezse ve eğer sadece bilkuvve anlamında olan ve asıl anlamında varlığın zıddı olan var-olmayanla ilgili olarak da aynı durum söz konusu ise (beyaz-olmayan veya iyi-olmayan, beyaz-olmayanın bir insan olmasının mümkün olmasından dolayı ilineksel anlamda hareket edebilirler,
30 ama mutlak anlamda muayyen bir varlığı olmayan şey, hiçbir biçimde hareket edemez), var-olmayanın hareket etmesi imkânsız-

---

olmayana ve A-olmayandan A'ya doğru gider. Aristoteles'in düşüncesini açık bir şekilde sergileyen St. Thomas, s. 669, not 2364'le krş. Simpl., 12-13'e de bkz.

1) Mutlak anlamda, asıl anlamda (simpliciter) oluş ve yokoluş, sırasıyla var-olmayandan varlığa ve varlıktan var-olmayana doğru olan "töz bakımından" (kat'ousuian) değişmedir. İkinci dereceden (secundum quid, tis) oluş ve yokoluş ise örneğin beyaz-olmayandan beyaza ve beyazdan beyaz-olmayana doğru olan nitelik değiştirme veya başkalaşmadır (alloiosis).

2) Aristoteles 21-24. satırlarda sözünü ettiği üç değişmeden ikisinin (A-olmayandan A'ya ve A'dan A-olmayana doğru olan değişmelerin) hareketler olmadıklarını, çünkü hareket noktası veya biriş noktası olan var-olmayanın hareket veya sükûnete elverişli olmadığını gösterecektir. O halde geriye ancak üçüncü değişmenin (A'dan B'ye olan değişmenin) bir hareket olduğu kalmaktadır (1068 a 1-4. satırlar).

25-30. satırlar arasında Aristoteles üç tür var-olmayanı birbirinden ayırmaktadır:

a) Yanlış olarak tanımlanan var-olmayan (krş. E, 2, 1026 a 33; N, 2, 1089 a 28 vb). O, yüklem ve öznenin gerçeğe uygun düşmeyen birleşme ve ayrılmasından ibarettir. Bu var-olmayan, harekete müsait değildir; şu anlamda ki doğru hale gelen yanlış bir önerme veya yanlış hale gelen doğru bir önerme gerçekte değişmezler, değişen yalnızca şeyin kendisidir.

b) Salt kuvve anlamında alınan var-olmayan, bilfiil varlığa karşıt olan var-olmayan, örneğin *insan-olmayan*. Bu göreli var-olmayan da harekete tabi değildir. Bunun nedeni Simpl., tarafından verilmiştir (816, 29 vd): Hareket, bitmemiş, eksik bir fiil olmakla birlikte, gene de bilfiil bir varlıktır. Ama salt kuvve böyle bir şey değildir.

c) Varlığını devam ettiren bir öznede bulunan ve belli bir şey olan şeye (to ti on), yani pozitif bir niteliğe zıt olan var-olmayan. Örneğin Beyaz olmayan veya iyi-olmayan (27. satır) böyle bir şeydir. Böyle bir var-olmayan, kendisine ait olduğu öznenin (insanın) kendisinin harekete müsait bir varlık olması bakımından ilineksel olarak hareket edebilir.

Demek ki hareketin olması için bilfiil bir şeyin varlığını vaz etmek gerekir.

dır. Ve eğer böyleyse, oluşun da bir hareket olması imkânsızdır; Çünkü meydana gelen var-olmayandır.[1] Ne kadar bu oluşun ilineksel anlamda gerçekleştiği kabul edilirse edilsin, mutlak anlamda meydana gelenin hareket noktası olarak var-olmayanı kabul etmek gerektiğini söylemek doğrudur.[2] Yine var olmayan sükûnette de
35 olamaz.[3] O halde bu görüş tarzından çıkan güçlükler bunlardır. Bir başka güçlük de şudur: Hareket eden her şey bir yerdedir; oysa var-olmayan bir yerde değildir. Çünkü aksi takdirde onun herhangi bir yerde olması gerekirdi.[4] Yokoluş da bir hareket değildir;
1068 a çünkü bir harekete karşıt olan, bir hareket veya sükûnettir. İmdi yokoluş, oluşa karşıttır ve her hareket bir değişme olduğuna, değişmenin daha önce söylediğimiz gibi üç çeşidi var olduğuna ve üç türden, oluş ve yokoluş anlamındaki değişmeler, hareketler olmayıp çelişikler arasındaki değişmeler olduklarına göre, bundan çıkan
5 zorunlu sonuç sadece özneden özneye doğru olan değişmenin bir hareket olduğudur. İmdi özneler[5] ya karşıtlar veya aracı varlıklardır (çünkü yoksunluğun da bir karşıtlık olduğu kabul edilebilir) ve *çıplak, dişsiz, siyah* gibi pozitif kavramlarla ifade edilirler.

---

1) Töz bakımından oluş, meydana geliş, hareket noktası olarak salt kuvve olan bir var-olmayana sahip olduğundan, şüphesiz bir hareket değildir. Krş. Simpl., 817, 23.

2) Olan, meydana gelenin, var-olmayanın kendisi olmayıp var-olmayanın kendisinin ancak bir ilineği olduğu bir ilk madde (materia prima) olduğu söylenerek itiraz edilebilir (örneğin o, menidir; meniye ancak ilineksel olarak ait olan insan-olmayan değildir denebilir). Ama bu, tözsel oluşta mutlak anlamda olan, meydana gelenin var-olmayan olduğu gerçeğini değiştirmez (krş. Ross, *Fizik*, s. 618).

3) Var-olmayanın harekette olmasının mümkün olmadığına ilişkin aynı nedenle; Sükûnet ve hareket eşit olarak varlığın fiilleridir ve var olmayan bir şeye izafe edilemezler. Krş. Simpl., 819, 5-7.

4) Simpl., 819, 9-20'de Aristoteles'in bu akıl yürütmesini şu şekilde bir kıyas olarak ifade etmektedir (Ilâlâ oluşun, meydan gelmenin bir hareket olmadığını ispat etmek söz konusudur): Olan, meydana gelen şeyler (gignomenon), bilfiil var değildirler. İmdi bilfiil var olmayan, bir yerde değildir (çünkü bilkuvve varlık hiçbir belli yer işgal etmediğine göre bilfiil varlık belli bir yerde olacak ve bilfiil olacaktır). Bir yerde olmayan hareket etmez. O halde olan, meydana gelen hareket etmez. O halde oluş, meydana geliş (genesis) bir hareket değildir.

5) Yani hareketin *bir başlangıç (terminus ad quem)* veya *bir bitiş (terminus a quo)* olarak kendileri arasında meydana geldiği pozitif şeyler. – Bu şeyler (oluş ve yokoluşla ilgili olarak olduğu gibi) çelişikler değildirler, fakat karşıtlar veya karşıtlar arasındaki aracı varlıklar veya hatta yoksunluksal şeylerdirler [Aslında tam kesin olarak konuşmak gerekirse yoksunluk bir karşıtlık olmamakla birlikte; çünkü bildiğimiz gibi (Θ, 2, 1046 b 14; I, 4, 1055 a 35) karşıtlık en büyük yoksunluktur]. Hareketin unsurları, oluşun kendisinden kalktığı veya yokoluşun kendisine gittiği şeylerden farklı olarak pozitif bir kavramla ifade edilirler.

12. Bölüm <Değişmenin Değişmesinin İmkânsızlığı>(1)

Kategoriler töz, nitelik, yer, etkinlik veya edilginlik, görelilik (bağıntı) ve niceliğe bölündüklerine göre zorunlu olarak üç tür hareket
10 vardır:(2) Nitelik, nicelik ve yer bakımından hareket. Tözle ilgili olarak hareket yoktur; çünkü tözün hiçbir karşıtı yoktur. Görelilik ile ilgili olarak da hareket yoktur; çünkü birbirine göreli olan şeylerin biri değiştiğinde, diğeri aslında kendisinde hiçbir değişme olmadığı halde, doğru olmaktan çıkar. O halde onun hareketi sadece ilineksel anlamda harekettir.(3) Nihayet etkide bulunan ve etkiye uğrayan, hareket
15 ettiren ve hareket ettirilenle ilgili olarak da hareket yoktur;(4) çünkü hareketin hareketi veya oluşun oluşu veya genel olarak değişmenin değişmesi yoktur. Çünkü bir hareketin hareketinden ancak iki anlamda söz etmek mümkündür: Ya, a) beyazdan siyaha doğru değiştiği için bir insanın hareket ettiğini söylememizde olduğu gibi bir hareketin hareketinden özne olarak. Bu anlamda hareketin ısındığını, soğuduğunu, yer değiştirdiğini veya çoğaldığını da söylememiz mümkün-
20 dür. Ancak bu imkânsızdır, çünkü değişme hiçbir tür özne değildir veya b) insanın *hastalanmadan iyileşmeye doğru değişmesi*nde olduğu gibi bir başka öznenin bir değişmeden başka bir tür değişmeye doğru değişmesi anlamında bir hareketin hareketi olabilir.(5) Ama bu da

---

1) 12. bölüm de *Fizik*'in V. kitabından alınmış seçmelerden meydana gelmiştir.
1068 a 8-1068 b 25 = *Fizik*, V, 1, 225 b 5-2, 226 b 16
1068 b 26-1069 a 14 = V, 3, 226 b 21-227 a 31.

2) Çünkü birazdan göreceğimiz gibi töz, görelilik, etkinlik ve edilginlik, hareket içemezler (Hareketin farklı türleri için bkz. Z, 7, 1032 a 15 ile ilgili not).

3) Nasıl ki hiçbir değişmeye uğramaksızın, ancak nesnede meydana gelen bir değişmenin sonucu olarak, doğru bir önerme yanlış veya yanlış bir önerme doğru hale gelirse (krş. yukarda 11, 1067 b 26), aynı şekilde şeyin dışında olan bir değişme nedeniyle önce sağda olan bir şey, sonra solda olur, önce daha büyük olan bir şey sonra daha küçük olur vb. (krş. Simpl., 834, 27 vd.)

4) 13-16. satırlar arasındaki akıl yürütme St. Thomas tarafından iyi bir biçimde ortaya konmuştur: s. 674, not 2386. Değişmenin değişmesi olmadığına ilişkin Aristoteles'in kanıtlaması, dört kanıta dayanmaktadır. Birinci 16-33. satırlar arasında, ikinci 33-1068 b 6. satırla arasında, üçüncü 6-10. satırlar arasında, dördüncü 10-15. satırlar arasında verilmektedir.

Daha önce (9, 1065 b 7 ile ilgili not) hareketin, tözün bir niteliği olduğundan bizzat kendisinde incelenemeyeceği ve ayrı bir bilimin konusunu teşkil edemeyeceğini görmüştük. O halde bir hareketin hareketi, *a priori* olarak tasarlanamaz bir şeydir.

5) Simpl., (839, 20) ile birlikte 22. satırdaki "allo eidos" kelimelerini "bir başka tür varlık" olarak değil, "bir başka tür değişme" olarak çeviriyoruz. Bu ilk yorumun literal anlama daha uygun olduğunu savunan Ross'un kendisi de (II, 340), 22. satırdaki "nosas" ve "hygeia" kelimelerinin hastalık ve sağlık anlamına gelmediklerini (bu anlam, yalnızca 26. satırdaki anlamdır), *hastalanmak* ve *iyileşmek* anlamına geldiklerini kabul etmektedir. O halde her ikisi de değişmeler olan iki terim söz konusudur.

mümkün değildir; meğer ki ilineksel anlamda bir değişme olmasın. Çünkü her hareket, ne tür bir hareket olursa olsun, bir formdan bir başka forma doğru değişmedir[1] (Öte yandan oluş ve yokoluşla ilgili
25 olarak da bu geçerlidir; ancak şu farkla ki hareketin "bir başka tarzda" zıt olan bir şey olmasına mukabil, değişmeler belli bir tarzda zıt olan şeyler arasındaki değişmelerdir.[2] O halde[3] bir şey aynı zamanda sağlıktan hastalığa ve bu değişmenin kendisinden başka bir değişmeye doğru değişir. O halde açıktır ki eğer bir şey hasta olmuşsa, onun bir başka şeye doğru değişmiş olması gerekir (mantıksal olarak aynı durumda kalmak mümkünse de) ve ayrıca da bu yeni değişmenin, her
30 zaman tamamen tesadüfi bir değişme olmaması gerekir: Bu yeni değişme belli bir şeyden, başka belli bir şeye doğru olacaktır; o halde o zıt değişme, yani iyileşme yönündeki değişme olacaktır. Aslında ancak ilineksel anlamda değişmenin değişmesi olabilir.[4] Örneğin hatırlama işleminin unutma işlemine doğru değişmesinin nedeni, işlemin öznesi olan varlığı kendisinin bazen bilme haline, bazen bilgisizlik haline geçmesidir.

Sonra değişmenin değişmesi, meydana gelmenin (génération) meydana gelmesi durumunda sonsuza gitmek gerekecektir. En son meydana gelme hakkında doğru olanın daha önceki meydana gelme
35 hakkında da zorunlu olarak doğru olması gerekir.[5] Böylece asıl anla-

---

1) *Ve o halde bir özne gerektirir. Başka deyişle hareket, ilineksel anlamda bir hareket olması* müstesna (bu özel kayıtla ilgili olarak krş. aşağıda 31-33. satırlar) hiçbir zaman hareketin bir öznesi (terminus)u değildir.

2) Oluş ve yokoluşta şeyler "belli bir tarzda", yeni *çelişikler* olarak zıttırlar. Harekette ise şeyler "bir başka tarzda", yani karşıtlar olarak zıttırlar (krş. 11, 1067 a 21 vd; Simpl., 5-7) – Bu pasaj ve genel olarak bu bölümün en büyük bir kısmı çok bozuktur. Karşıt uyarılar müstesna, bazen diğer şerhçileri, özellikle Simpl.'u kullanmakla birlikte esasta Ross'un metin ve yorumunu takip ediyoruz (II, 340 vd.)

3) Yani bir hareketin hareketi varsayımında (daha önce 24-26. satırlar arasında gelen kısım, basit bir parantezdir) – Eğer değişmenin değişmesi varsa, sağlıklı iken hasta olan (hastalıktan sağlığa doğru olan birinci değişme), bir başka değişmeye gitmek zorundadır. Hangisine? Hareketsizliği dışarı atmak gerekir. O halde geriye ikinci bir değişme kalmaktadır. Bu, hareketin hareketini mümkün kılmak için ancak birincinin *karşıtı* olabilir. Çünkü hareket karşıtlar arasında gerçekleşir: Bu, iyileşme, nekahat süreci olacaktır. Hareketin hareketi böylece anlaşabilir olacaktır. Aristoteles buna 30. satırda cevap vermektedir (krş. Simpl., 842, 13-15).

28. satırdaki parantezi açıklamak zordur. Aristoteles şüphesiz onunla erişilmiş olan durumda kalmak mantıksal olarak mümkünse de bunun sergilenen tezin reddettiği bir varsayım olduğunu söylemek istemektedir.

4) Aristoteles yalnızca ilineksel anlamda değişmenin değişmesinin mümkün olduğunu söyleyerek cevap vermektedir: Değişme gerçekte ancak öznenin kendisinde meydana gelir.

5) O zaman sonsuza giden (ad infinitum) bir meydana gelmenin meydana gelmesi, oluşun

mında meydana gelişin kendisi eğer muayyen bir zamanda meydana
1068 b gelmişse meydana gelen de meydana gelmiştir. O halde meydana gelen şey henüz kesinlikle var değildi. Ama o meydana gelmek üzere olan bir meydana gelendi. Bu meydana gelen de kendi payına belli bir zamanda meydana geldi. O halde o henüz bu zamanda meydana gelmek üzere değildi. İmdi sonsuz bir varlıklar dizisinin ilki olmadığı için bu dizinin ilki olmayacak, o halde onun bir sonraki öğesi de olmayacaktır.[1] O zaman hiçbir şey ne meydana gelebilir, ne hareket
5 edebilir veya değişebilir.

Sonra bir harekete muktedir olan, karşıt harekete ve sükûnete de muktedirdir ve varlığa gelmesi mümkün olanın ortadan kalkması da mümkündür. Bundan dolayı meydana gelen şey, meydana gelen şey olarak meydana geldiği anda ortadan kalkar; çünkü o meydana gelmeye başladığı anda ortadan kalkamaz. Meydana geldikten sonra da
10 ortadan kalkamaz; çünkü ortadan kalkmak için var olmak gerekir.[2] Nihayet varlığa gelen ve değişen şeyin taşıyıcı öznesi olan bir madde olmalıdır. O zaman bu ne olacaktır? Bedenin veya ruhun, değişik hallerinin öznesi olduğu tarzda hareket veya meydana geliş olan nedir? Sonra hareket veya meydana gelişin kendisine yöneldiği şey nedir? Onun bir şeyden hareketle bir şeyin bir şeye doğru hareketi veya oluşu olması gerekir. Ama bu nasıl olabilecektir? Çünkü öğrenmeyi öğrenme olmaz. Bundan dolayı da meydana gelişin meydana gelişi olamaz.

15 Ne töz, ne görelilik, ne etkinlik ne edilginlik bakımından hareket

---

oluşu olacaktır (krş. Simpl., 844, 6 vd.) – 35. satırdaki "asıl anlamında meydana geliş", genellikle olduğu gibi tözsel meydana geliş ve oluş anlamında değildir, ikinci dereceden meydana geliş veya oluşun (veya oluşun oluşunun) zıddı olan *basit* oluş veya meydana geliştir (krş. Simpl., 844, 23 vd).

1) Bu kanıtlamanın genel anlamı şudur: Eğer meydana gelmenin meydana gelmesi olursa başka deyişle eğer bir meydana gelmenin kendisi meydana gelirse, onun meydana gelişinin de meydana gelmiş olması gerekir ve böylece sonsuza gidilir. Ancak eğer böyle olursa ne ilk şey, ne daha sonraki şey, ne nihayet son şey olacaktır. Bu ise her türlü meydana geliş veya değişmeyi ortadan kaldırır (krş. Simpl., 844, 3 vd. Philop.'da açık bir özetlemeye de bkz. 790, 9-13).

2) Kendisi bakımından bu akıl yürütme basittir ve Simpl. tarafından iyi bir biçimde sergilenmiştir (849, 15-17). Aristoteles üç varsayımı göz önüne almaktadır: a) Olan, meydana gelen şey, olmakta, meydana gelmektedir, henüz var değildir ve dolayısıyla ortadan kalkamaz. b) Olan, meydana gelen şey, olmuş, meydana gelmiştir. O oluş, meydana geliş (gegonos)tir. Artık var değildir ve yok da olamaz, ortadan kalkamaz, c) Olan, meydana gelen vardır, oluştur: Aynı anda hem var olur, hem de ortadan kalkar. Bu ise saçmadır.

Metindeki belirsizliklerden ötürü Simpl., (849, 15 vd.) ve Ross, (II, 343)tan aldığımız bu yorum kısmen tahminidir.

olmadığına göre geriye ancak nitelik, nicelik ve yer bakımından hareketin var olduğu sonucu kalmaktadır. Çünkü bu kategorilerin her biri karşıtlığı kabul eder.(1) Nitelikten tözde bulunan niteliği değil (çünkü ayrım da bir niteliktir), kendisinden ötürü bir varlığın üzerine etkide bulunulmasının mümkün olduğu veya mümkün olmadığının
20 söylendiği edilgin niteliği anlıyorum. Hareketsiz özneye gelince, o ya mutlak anlamda hareket etme kudretine sahip olmayan veya uzun bir zaman zarfında güçlükle hareket eden veya hareketli bir doğaya sahip olan ve hareket kabiliyeti olan, ancak doğal olarak hareket etmesi gereken zamanda, yerde ve biçimde hareket etmeyendir. Ancak bu son
25 anlamdaki hareketsiz varlığın *sükûnette* olduğunu söyleyebilirim; çünkü sükûnet harekete karşıttır ve dolayısıyla hareketi kabul etme özelliğine sahip olan bir öznedeki yoksunluk olmak zorundadır.

Dolaysız olarak tek bir yerde bulunan varlıklar, *yer bakımından* birlikte, aynı yerde(2) olan varlıklardır. Farklı yerlerde bulunan varlıklar ise yer bakımından ayrıdırlar. Uçları birbirine dokunan şeyler, birbirlerine *temas* ederler. Değişen bir şeyin doğasına uygun olarak sürekli bir biçimde değişmesi durumunda kendisine doğru değiştiği uç
30 noktaya varmadan önce doğal olarak ulaştığı şeye aracı şey, *aracı varlık* denir.(3) Yer,(4) form(5) veya başka bir bakımdan belli bir sıraya göre başlangıçtaki bir şeyden sonra gelen ve kendisiyle arkasından geldiği şey arasında aynı cinsten bir başka aracı şeyin bulunmadığı şeye *ardışık* (consecutif) şey denir. Örneğin doğru doğrudan, birim birim-
35 den, ev evden sonra gelir (ama başka cinsten olan bir aracı şeyin arada bulunmasına hiçbir engel yoktur). Çünkü ardışık olan veya takip eden, bir şeyi takip eder ve daha sonra gelen bir şeydir. Bir ikiyi, ayın

---

1) Ve hareket karşıttan karşıta gider. Aristoteles 18. satırda nitelikten tözde bulunan şeyi (başka deyişle türsel ayrımı) örneğin akıllı olmayı (to logikon), (Simpl., 862, 7) kastetmediğini açıklığa kavuşturmaktadır. Çünkü özsel bir belirlenim üzerine etkide bulunan bir değişme, bir oluş veya yokoluş (genesis-*phthora*) olacaktır.

2) İki şey, başka her şeyi dışarda bırakarak ikisi için tek bir yer işgal ederlerse, yani aralarında hiçbir şey olmazsa *birlikte, aynı yerde*dirler (hama). İlk yer bir şeyin dolaysız olarak ve asli olarak içinde bulunduğu yerdir. O, kendisi bir başka yerde (Dünya), bu başka şeyin kendisi bir başka yerde (Hava), bu başka şeyin kendisi de bir başka yerde (Gök) olması mümkün olan özel yerdir (topos idios). Krş. *Fizik*, IV, 2, 209 a 33-b 1.

Genel olarak birliktelik, eşzamanlılık (hama) ile ilgili olarak krş. *Kategoriler*, 13.

3) Başka deyişle hareketin kendisinden geçtiği aracı varlığın (metaksu), aralarında bulunduğu şeylerle aynı doğada olması gerekir. Simpl., 872, 9.

4) Örneğin sütunlar (Philop., 792, 14).

5) Beyaz ve siyah arasındaki renkler gamı (Simpl., 875, 2).

1069 a ilk günü, ikinci gününü takip etmez, onun ardışığı değildir.(1) Bir şeyi takip eden şey eğer onunla temas halindeyse ona *bitişiktir* (contigu) (her değişme zıtlar, yani karşıtlar veya çelişikler arasında meydana geldiğinden, çelişikler ise aracı varlık kabul etmediğinden, aracı varlı-
5 ğın karşıtların arasında olduğu açıktır). *Sürekli* olan, bir tür bitişik olan veya temas halinde olandır. Kendileriyle iki şeyin birbirlerine dokunduğu ve birbirleriyle birleştiği sınırların bir ve aynı sınır olması durumunda ortada *süreklilik* vardır. O halde açıktır ki sürekli olan, birbiriyle temas halinde bulunduklarında doğal olarak tek bir varlık
10 olmaya elverişli olan varlıklarda bulunur ve yine açıktır ki bu kavramlardan ardışık olma veya takip ediş, birincidir. Çünkü takip eden zorunlu olarak takip edendir. Ama temas halinde olan, zorunlu olarak takip edendir. Süreklilik varsa temas vardır, ama sadece temas varsa henüz süreklilik yoktur. Temas halinde olmayan varlıklarda doğal birlik yoktur.(2) Bundan çıkan sonuç, noktanın birimle aynı şey olmadığıdır.(3) Çünkü noktalar birbirleriyle temas halinde olabilirler. Ama birimler veya birler öyle değildirler. Onlarda sadece takip ediş vardır. Nihayet iki nokta arasında bir aracı şey vardır, ama iki birim arasında yoktur.

---

1) Tersine tersidir.

2) Böylece sayılar ardışık olmakla birlikte temas halinde değildirler, dolayısıyla birbirlerine bitişik değildirler (Simpl., 877, 4 vd.). Parantez içine koyduğumuz 2-4. satırlar, onları özel bir paragrafta şerh eden Simpl.,'a göre (877, 25), yukardaki 27-29. satırlara bağlanmaktadırlar. – Aristoteles teması *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 6'da inceler.

3) Platoncuların ileri sürdükleri gibi.

15

1. Bölüm <Farklı Töz Türleri>

Araştırmamızın konusu tözdür; çünkü aradığımız ilke ve nedenler, tözlerin ilke ve nedenleridir[1] ve çünkü eğer evren bir bütün gibi
20 ise,[2] töz onun ilk kısmıdır ve eğer o yalnızca birbirini takip eden şeylerin bir birliği ise bu durumda da töz ilktir ve ancak ondan sonra nitelik, daha sonra da nicelik gelir. Aynı zamanda bu son kategoriler, aslında anlamında varlıklar bile değildirler, onlar varlıkların nitelik ve hareketleridir.[3] Çünkü aksi takdirde beyaz-olmayan ve doğru-olmayan (non-droit) da varlıklar olarak ele alınacaklardır. Hiç olmazsa "beyaz-olmayan vardır"[4] dediğimizde onlara bir varlık vermekteyiz. Buna, tözden başka bu kategorilerin hiçbirinin ayrı olmadığını
25 ekleyeceğim.[5] Nihayet eski filozoflar pratikte tözün[6] üstünlüğüne işaret etmektedirler; çünkü onların ilkeleri, öğeleri ve nedenlerini aradıkları şey, tözdü. Günümüz filozofları[7] daha ziyade tümelleri töz mevkiine yükseltmektedirler; çünkü cinsler, tümellerdir ve bu filozofların, araştırmalarının diyalektik, soyut[8] özelliğinden ötürü kendilerini tözler ve ilkeler olarak ortaya koymak eğiliminde oldukları cinsler, tümellerdir. Ancak eski filozoflar için tözsel bireyler şeyler, örneğin Ateş ve Toprak'tır; onlarda ortak olan şey, yani cins değildir.

---

1) 18-19. satırlarla ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 668, 20-24. – Aristoteles dört argümanla (19, 21, 24 ve 25. satırlar) İlk Felsefe'nin konusunu teşkil eden tözün aslîliğini, sıra bakımından üstünlüğünü (primauté) ispat etmektedir.

2) Evren, bir bütün olarak düşünülebilir: O zaman töz, (yani form), onun ilk kısmıdır (prima pars): Çünkü form, maddeden önce gelir ve ondan daha gerçek anlamda vardır. Krş. Z, 3, 1029 b 6 ve Ps.-Alek., 669, 4 vd.

3) Tözün nitelik ve hareketleridir. Bu ise sonuç olarak tözün bütün kategorilere olan üstünlüğünü doğurur.

4) Fakat "einai" fiili sadece bir bağlaç değerine sahiptir. O yüklemin özneyle bağını ("filanca şey, beyaz-olmayandır") gösterir, mutlak, asıl anlamında (haplos) varlığı göstermez. Ps.-Alek.'un işaret ettiği gibi (669, 37-39), bu da tözün üstünlüğünün bir kanıtıdır: Beyaz ve sıcak gibi nitelikler ancak tözle vardırlar. Beyaz-olmayan, sıcak-olmayanın kendileri de ancak beyaz ve siyah aracılığıyla varlıklar olarak adlandırılabilirler.

5) Yani diğer kategorilerin, kendisinde varlıklarına sahip oldukları tözden bağımsız olarak, tözden ayrı olarak var olmadıklarını ekleyeceğim.

6) Ve yalnızca tözün (krş. Ps.-Alek., 570, 4-7).

7) Platoncular – Sylv. Maurus, Aristoteles'in düşüncesini açık bir biçimde sergilemektedir.

8) 28. satırdaki "diyalektik, soyut" (logikos) kelimesinin anlamı ile ilgili olarak krş. Z, 4, 1029 b 13 ile ilgili not. Bu terim bu pasajda açıkça pejoratif bir anlama sahiptir.

30 Üç tür töz vardır: Biri, duyusaldır ve o ezeli-ebedi tözle, yok oluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır. Bu sonuncu herkes tarafından kabul edilmektedir ve örneğin bitkiler ve hayvanları içine alır. Bu duyusal tözün ister tek, ister çok olsunlar, öğelerini kavramak zorunludur. Diğer töz, hareketsizdir. O bazı filozoflara göre tamamen bağımsız bir gerçekliktir. Bazıları[1] onu iki gruba bölmektedirler. Bir kısma idea- 35 lar ve matematiksel şeyleri aynı şey olarak almaktadırlar.[2] Nihayet bazı başkaları bu iki tözden ancak matematik tözlerin varlığını kabul etmektedirler.[3] Duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü onlar hareket içerirler. Hareketsiz töz ise diğer tözlerle hiçbir ortak ilkeye 1069 b sahip olmadığından farklı bir bilimin konusudur.[4]

Duyusal töz, değişmeye tabidir.[5] İmdi eğer değişme zıtlar veya 5 aracı şeylerden hareketle,[6] şüphesiz bütün zıtlardan değil (çünkü ses de beyaz-olmayandır)[7] sadece karşıtlardan hareketle meydana gelmekteyse, zorunlu olarak bir karşıttan diğerine doğru değişen bir taşıyıcı özne vardır; çünkü birbirlerine dönüşen şeyler, karşıtların kendileri değildirler.

2. Bölüm <Değişme, Madde İçerir>

Sonra kalıcı (permanent) olan bir şey vardır. Ancak karşıt olan, 10 kalıcı değildir. O halde karşıtların dışında üçüncü bir varlık, yani madde vardır. Şimdi değişme dört türlü olduğuna göre – töz veya nitelik veya nicelik veya yer bakımından değişme – (töz bakımından değişme, mutlak anlamda oluş ve yokoluştur. Nicelik bakımından değişme, büyüme ve küçülme; nitelik bakımından değişme, başkalaşma; yer bakımından değişme ise yer değiştirmedir) değişme bu kategori-

---

1) Her ikisi de aşkın gerçeklikler olduklarından dolayı İdealar ve matematiksel şeyleri birbirinden ayırdeden Platon (krş. Ps.-Alek., 671, 1-3).

2) Ps.-Alek.'a göre (671, 3-5) bazı Pythagorasçılar söz konusudur. Ancak Aristoteles'in kastettiği daha çok Ksenokrates'tir.

3) Ps.-Alek., 671, 5'de "diğer Pythagorasçılar" diyor; ama gerçekte kastedilen Speusippos'tur.

4) Aşağıda 6-10. bölümlerde hareketsiz tözü inceleyecek olan metafiziğin konusudur – Duyusal tözle hiçbir doğa ortaklığına sahip olmayan ve farklı ilkelere tabi olan hareketsiz töz, fiziğin alanına ait olamaz (krş. Ps.-Alek., 671, 15).

5) Aristoteles, ilke ve nedenlerini belirleyeceği duyusal tözleri incelemeye başlıyor. İkinci bölüm, kendisinden ancak keyfi bir tarzda ayrıldığı bu paragrafı devam ettirmektedir.

6) Eğer değişme örneğin griden beyaza doğru olmaktaysa "aracı şeylerden hareketle".

7) Ps.-Alek., 671, 29-34'le de krş. Başka deyişle değişme çelişikler arasında değil, aynı cinse giren karşıtlar arasında meydana gelir.

lerden her biri bakımından göz önüne alınan karşıtlar arasında gerçekleşecektir. O halde değişen maddenin zorunlu olarak aynı zaman-
15 da bilkuvve iki karşıtı olması gerekir ve varlık iki anlama geldiğine göre, her değişme bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa, örneğin bilkuvve beyazdan bilfiil beyaza doğru gerçekleşir. Büyüme ve küçülmede de durum aynıdır. Dolayısıyla sadece meydana gelen her şeyin ilineksel olarak var-olmayandan geldiğini söylemek değil, aynı zamanda her şeyin varlıktan, ancak bilfiil değil de bilkuvve varlık olarak anlaşılan
20 varlıktan[1] geldiğini söylemek mümkündür. Anaksagoras'ın Bir'inin – çünkü onun "her şey bir aradaydı" sözü yerine bu kelimeyi tercih etmek gerekir – ve Empedokles'le Anaksimandros'un *karışım*larının (mélange) anlamı buydu. "Her şey bir aradaydı" dediğinde Demokritos'un da söylemek istediği buydu. Yalnız şu şartla ki ona "bilfiil değil, bilkuvve olarak" ibaresini eklemek gerekir. O halde bu filozoflar madde hakkında belirsiz bir fikre sahip olmuş görünmektedirler.[2]

---

1) Mutlak var-olmayandan hiçbir şey meydana gelmez; her şey göreli var-olmayandan, yani bilkuvve varlıktan gelir. Krş. Bonitz, 473. St. Thomas da (687, not 2433) Aristoteles'in düşüncesini açık bir biçimde sergilemektedir.

2) 20-24. satırlar büyük yorumlama güçlükleri ortaya koymaktadırlar.

Kendi öğretilerini kendisinden önce gelenlerde yeniden bulmaktan ibaret olan her zamanki yöntemini – ki bu yöntem, bazen tarihsel doğrunun büyük zararına yol açmaktadır – izleyen Aristoteles bilkuvve varlığı, Anaksagoras'ın Bir'ine (20. satır: to hen), Empedokles ve Anaksimandros'un *karışımı*na (22. satır: to migma) ve Demokritos'un *evrensel biraradalığı*na (23. satır: hen homou panta) özdeş kılmaktadır. O halde Aristoteles'in madde anlayışının bu farklı anlayışlarla bağlantıları olacaktır (24. satır).

İmdi Aristoteles'in bu kısa işaretleri (indications), Ross'un geleneksel metin üzerinde önemli değişiklikler yapmak suretiyle çözebildiğini düşündüğü (II, 350) nazik problemler ortaya koymaktadır. Bize göreyse bu değişiklikler zorunlu değildir. Biz Bonitz'le birlikte (473) 23. satırdaki "panta" kelimesinden sonra bir virgül koymak suretiyle geleneksel metni korumanın daha tercih edilir olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca da ortaya çıkan problemler üstesinden gelinmez türden değiller. Onları sırasıyla inceleyelim:

a) Bu pasaj Anaksagoras'ın Bir'inin, maddi ilkesinin, *evrensel biraradalığı*ndan daha iyi bir biçimde "panspermia"yı (evrensel birlikte oluşu) ifade ettiğini söylemektedir; Oysa A kitabı (8, 989 b 17) Anaksagoras'ın düzenleyici Akıl'ını (nous), Platon'un Bir olan'ına (to en) özdeş kılmaktadır. Bu iki iddiayı birbiriyle nasıl uzlaştırabiliriz? Aslında onlar çelişik değillerdir. Anaksagoras'ın maddi ilkesi bir *karışım* (migma) olarak adlandırılmaktadır (krş. *Fizik*, I, 4, 187 a 23; *Metafizik* Δ, 7, 1012 a 28) ve kendisinden çıkan tözlerle ilişkilerinde o Bir olan adını alabilir.

b) Empedokles'le ilgili olarak teklif edilen özdeşleştirmenin şaşırtıcı bir yanı yoktur. Empedokles'in başlangıçtaki Kaos'u, içinde Dostluk'un hakimiyetinin doruk noktasına ulaştığı Küredir (Spherus): Ps.-Alek., 673, 17. (Krş. Fragm. 27[3] vd., Diels; A, 4, 985 a 23-29; B, 4, 1000 a 26).

c) (Ps.-Alek. şerhinin sessiz geçtiği) Anaksimandros'a gelince, onun sınırsız-olan (apeiron) diye adlandırdığı şey, bazen bir karışım, nitelikler veya karşıtların bir karışımı olarak takdim edilir (özellikle krş. *Fizik*, III, 5, 204 b 22).

25 Değişen her şeyin maddesi vardır; fakat bu madde her durumda farklıdır. Oluşa tabi olmayan, yalnızca yer değiştirme hareketinde bulunan ezeli-ebedi varlıkların da maddesi vardır. Ancak bu oluşun taşıyıcı öznesi olan madde değil, bir yerden başka bir yere hareketin öznesi olan maddedir.

Var-olmayan üç anlama geldiğinden ötürü[1] hangi tür var-olmayandan hareketle oluşun meydana geldiği sorusunu ortaya atabiliriz. Oluşun, bilkuvve var-olmayan anlamındaki var-olmayandan meydana geldiği kesinse de o ayrımsız olarak herhangi bir şeyi meydana getirme kuvvesi değildir. Tersine farklı şeyler farklı maddelerden meydana gelirler. "Her şey bir aradaydı" demek de yeterli değildir;
30 çünkü onlar maddeleri bakımından farklıdırlar.[2] Öyle olmasaydı niçin tek bir değil de sonsuz sayıda varlıklar ortaya çıkacaktı? Çünkü (Anaksagoras'ın sisteminde) Akıl (Nous) birdir. Eğer madde de bir olsaydı, fiil haline, ancak maddenin bilkuvve olduğu şey geçecekti.

O halde nedenler ve ilkeler üç tanedir: Onlardan ikisi bir karşıtlar çiftini teşkil etmektedir ki biri tanım ve form, diğeri yoksunluktur. Üçüncü ilke ise maddedir.

35 3. Bölüm <Madde ve Form Varlığa Gelmezler; Doğal Varlıklarda ve Yapma Varlıklarda Bağımsız Form>

Bu düşüncelerden sonra kaydedelim ki ne madde, ne de form varlığa gelmemişlerdir. Bunlarla yakın maddeyi ve yakın formu kastediyorum.[3] Çünkü değişen her şey, bir şey tarafından bir şey olmaya

---

Daha önce birçok kez "apeiron"dan söz eden Aristoteles'in ilk defa burada Anaksimandros'un adını andığı noktasına dikkat etmek gerekir. Miletos'lu Anaksimandros'la ilgili olarak (M.Ö. 610-545'e doğru yaşamıştır) krş. L. Robin, *La Pensée gr.*, s. 48-53. Apeiron'un mahiyeti ile ilgili olarak krş. Rivaud, *Le Probl. du Devenir*, s. 87 vd.; Burnet, *L'Aurore de la Ph. gr.*, s. 52 vd.

d) Demokritos'un "her şeyin birlikte oluşu, evrensel biraradalık"ı ile ilgili olarak krş. Γ, 5, 1009 a 27.

1) Krş. Θ, 10, 1051 a 34; N, 2, 1089 a 26-28 – Farklı kategorilere göre mutlak anlamda var-olmayan, yanlış anlamında var-olmayan ve kuvve olarak var-olmayan vardır (Ps.-Alek., 674, 4-6).

2) Aristoteles'in düşüncesi şöyle yorumlanmalıdır: Farklı şeylerin farklı maddelerden meydana geldikleri kesin olduğuna göre, her şeyi Anaksagoras'ın evrensel birarada oluşuna indirgemek yeterli değildir. Söylenmesi gereken şey, *filanca şeylerin filanca* maddelerden meydana geldiğidir, çünkü onlar sadece form bakımından değil, madde bakımından farklıdırlar. Eğer form birliği gibi (Anaksagoras'ın Nous'u birdir) madde birliği olsaydı, meydana gelen varlık ayrımlaşmamış, farklılaşmamış bir birlik olurdu ve şeylerin çokluğu ortadan kalkardı.

3) Z, 8'in bütünü ile krş. – Ps.-Alek., 675, 75, *Fizik*, I, 192 a 25'e dayanarak 36. satırdaki "ta eskhata" (uçlar)dan *ilk* madde ve *en son* formu anlamaktadır. Ancak Ross'un işaret etiği üzere (II,

1070 a doğru değişen bir şeydir. Değişmenin kendisi tarafından meydana getirildiği şey, yakın hareket ettiricidir. Değişen şey, maddedir. Maddenin, kendisi olmaya doğru değiştiği şey, formdur. O halde eğer sadece tunç küre değil,(1) yuvarlak şekil veya tunç da varlığa getirilmiş olsaydı, sonsuza gidilirdi. Bundan dolayı durmak gerekir.

Bundan sonra şunu söyleyelim ki her töz, kendisiyle aynı adı taşı- 5 yan bir failden meydana gelir(2) (çünkü gerek doğal nesneler, gerekse diğer şeyler, tözlerdir). Çünkü varlık ya sanattan, ya doğadan, ya şanstan veya tesadüften doğarlar.(3) Sanat, bir başka varlıkta bulunan bir hareket ilkesidir. Buna karşılık doğa, şeyin kendisinde bulunan bir ilkedir: Çünkü insanı meydana getiren insandır.(4) Geri kalan nedenler, yalnızca bu iki ilkenin yoksunluklarıdır.(5)

10 Üç çeşit töz vardır: Önce görünüşte belli bir töz olan madde(6)

---

354), Aristoteles'in böylece "ta eskhata"ya iki zıt anlam verdirmiş olmasını kabul etmek zordur. Daha sonra gelen örneğin gösterdiği gibi burada gerçekte *yakın* madde ile *yakın* form söz konusudur. – 1070 a 1. satırdaki "proton" kelimesi "yakın" anlamına da gelmektedir.

1) Yuvarlaklığı tunca vermek suretiyle – Eğer sadece bileşik varlık değil, yakın madde (tunç) ve yakın form (yuvarlaklık) meydana gelmiş olsalardı, bu form ve maddenin de kendi paylarına form ve maddeleri olur ve böylece sonsuza gidilirdi (Akıl yürütmenin ayrıntıları ile ilgili olarak Z, 8 ve sonsuza kadar gidişin imkânsızlığı ile ilgili olarak α, 2 ile krş.).

2) "Aynı adı taşıyan" (ek synonymou) deyimi (meydana getirmede "eşanlamlılık" (*synonymie*) ile ilgili olarak Z, 9, 1034 a 23 vd. ile krş.), maddi nedeni değil, meydana gelen şeyle aynı adı taşıyan fail, hareket ettirici nedeni ifade etmektedir. Ps.-Alek.'un şerhi (675, 19-21) Aristoteles'in söylemek istediği şeyi açık bir biçimde göstermektedir.

3) Buraya Ps.-Alek. ile birlikte (675, 28) "sanat ve doğa arasındaki fark şudur ki..." cümlesi sıkıştırılabilir – Aristoteles'in sisteminin ana kısımlarından birinin sanatın prodüksiyonları ile doğanın prodüksiyonlarının birbirine özdeş kılınması olduğu bilinmektedir: Sanat, doğayı taklit eder. Doğa, kendi kendisini tedavi eden bir hekimin fiiline benzer olan içkin bir sanattır; ancak şu üstün özellikle ki doğanın teleolojik etkinliği mükemmel, içten ve kendiliğindendir, düşünüp taşınmaya dayanmaz ve bilinçsizdir: O, tahtanın içinde bulunacak olan gemi yapım sanatıdır (krş. *Fizik*, II, 8, 199 a 18 vd.). Bundan başka doğa (kendisinde fiilde bulunan ve fiile maruz kalanın birliğinin özsel olmadığı hekimden farklı olarak) bizzat kendisinde ve doğrudan doğruya fiilinin ilkesine sahiptir (krş. *Fizik*, I, 1, 192 b 22).

4) Ps.-Alek., (676, 30) ve onu takiben Bonitz, (476) haklı olarak Aristoteles'in alışılagelen bu örneğinin hemen bir önce gelen kısımla ilgili olmadığını [çünkü oluşta meydana gelen doğal gelişme "kendinde" (en auto) değil "başkasındadır" (en allo)] 5. satırdaki aynı adı taşıyan tözle ilgili olduğunu belirtmektedirler.

5) Şans ve tesadüf, sanatın ve doğanın yoksunluklarıdır – Automaton (tesadüf) ve tukhe (şans) arasındaki farkla ilgili olarak krş. A, 3, 984 b 14.

6) 10. satırdaki "görünüşte" (to phainesthai) ifadesi tartışmalıdır. Bonitz, (476-477) ve Hamelin'in (*Le Sys. d'Ar.*, s. 265) kendisine katıldıkları Ps.-Alek.'un görüşüne göre (679, 9 vd.) Ar[illegible]toteles, maddenin kendinde var olmadığı, ancak hayalgücünün etkisinin sonucu olarak bir t[illegible] gibi göründüğünü söylemek istemektedir. Biz de daha önceki baskılarda aslında doyurucu [illegible] *Fizik*'in maddeyi göreli varlıklar (pros ti) mevkiine yerleştirdiği bir pasajına dayanabilen

(çünkü kendilerinde basit temasın olduğu, doğal birliğin (connexion) bulunmadığı yerde madde ve özne vardır), sonra form, olumlu bir hal, oluşun ereği olan şeyin doğası; üçüncü töze gelince, o ilk iki tözden meydana gelir, Sokrates veya Kallias gibi bireysel tözdür. Şimdi bu son varlıkların bazılarında[1] form, bileşik varlığın dışında mevcut
15 değildir. Örneğin bir evin formu böyledir; meğer ki formdan, ev yapma sanatının kendisi anlaşılmış olmasın (öte yandan yapma şeylerin formlarının oluşu ve yokoluşu yoktur. Madde-dışı olan ev, sağlık ve sanatın alanına ait olan her şey, başka tarzda vardırlar veya var değildirler).[2] Fakat eğer form, bileşik şeylerden bağımsız olarak var olma özelliğine sahipse,[3] bu sadece doğal varlıklarda söz konusu olabilir.
20 Bundan dolayı Platon,[4] eğer bu dünyadaki şeylerden ayrı olarak İdealar varsa, ancak doğal şeylerin İdealarının olduğunu, ateş, et, baş gibi şeylerin İdeaları olmadığını söylemekte haksız değildi; çünkü bütün bunlar maddedirler ve en fazla töz olan en son maddedir.[5]

Hareket ettirici nedenler, eserlerinden önce gelen şeyler olarak vardırlar. Buna karşılık formla ilgili nedenler anlamındaki nedenler eserleriyle eşzamanlıdırlar: Çünkü insan sağlıklı olduğunda sağlık da vardır. Tunç kürenin şekli de tunç küre ile aynı zamanda vardır.[6] Bileşik varlık çözüldüğünde bir şeyin varlığını sürdürüp sürdürmedi-

---

(II, 2, 194 b 9) bu yorumu kabul etmiştik. Ancak De Corte'nin yaptığı itirazlar sonucunda (*Rev. De Phil.*, Kasım-Aralık sayısı, 1933, s. 629) Ross'la birlikte (II, 353) maddenin ancak *görünüşte* bir bireysel varlık (tode ti) olduğunu, onun farklı kısımlarının birliğinin bir basit temas olduğunu (11. satır), doğal ve organik bir birlik olmadığını anlamayı tercih ediyoruz. Maddenin bu özelliklerine takip eden parantezde işaret edilmektedir (10-11. satırlar).

1) Bazı bileşik varlıklarda, yani yapma şeylerde.

2) Yapma şeylerin (artefacta) formları, doğal varlıkların oluş ve yokoluş yasalarına uymazlar. Ps.-Alek.'un sözleriyle (677, 1 vd.) onlar tıpkı temaslar gibi (hosper hai aphai) (noktalar, yüzeyler ve doğruların meydana gelişi ile ilgili olarak krş. B, 5, 1002 a 32), yani zaman-dışı bir biçimde ve ansal olarak varolurlar ve yokolurlar. (Onların varlıkları tözlerde değildir, fakat yalnızca düşüncededir.) (Sanatkâr onları düşündüğünde vardırlar; o onları düşünmekten kesildiğinde, varlıktan kesilirler) (Z, 8, 1033 b 5 vd. ile de krş.).

3) Aristoteles'in ilerde söyleyeceği gibi İdeaların ayrı varlıkları kabul edildiği takdirde.

4) Platon'un kendisi, Platoncular değil (Bu noktayı belirten Ross, (II, 356), öte yandan bu konuda kesin hiçbir sonuca varılamayacağını da eklemektedir. – Platon'un yapma şeylerin idealarını kabul edip etmediği önemli sorunu ile ilgili olarak krş. A, 9, 991 b 7 ile ilgili not.

5) Başka deyişle ateş, etin maddesidir; et bir eştürden varlıktır (homéomère) ve baş, canlı vücudun, Sokrates veya Kallias'ın maddesidir. Bu sonuncu ise en mükemmel anlamda tözdür (Robin, *La Th. Platon.*, s. 113, not 2'ye de başvurulabilir).

6) Dolayısıyla formlar, Platoncuların savunduklarının aksine ayrı bir varlığa sahip değillerdir. – Şimdiye kadar Aristoteles formların ayrı başlarına var olup olmadıkları sorununu askıda bırakmıştı. Şimdi bu sorunu olumsuz bir yönde çözüme kavuşturmaktadır.

25 ğine gelince,[1] bu incelenmesi gereken bir sorundur. Bazı varlıklarla ilgili olarak buna hiçbir şey engel değildir. Örneğin ruh böyle bir varlıktır; ancak bütünü itibariyle ruh değil, akıl. Çünkü ruhun bütünü için muhtemelen bu imkânsızdır. O halde hiç olmazsa bu nedenlerden ötürü açıkça görülmektedir ki İdeaların varlığını kabul etmek kesinlikle zorunlu değildir.[2] Çünkü bir insanı meydana getiren bir insandır, belli bir bireyi meydana getiren belli bir bireydir. Sanatlarla il-
30 gili olarak da durum aynıdır; çünkü tıp sanatı, sağlığın formel nedenidir.[3]

4. Bölüm <Bütün Varlıklarda Nedenlerin Özdeşliği>[4]

Farklı varlıkların nedenleri ve ilkeleri bir anlamda farklı, ancak bir başka anlamda, genel olarak ve benzerlik anlamında, bütün varlıklar için aynıdır.[5] Gerçekten tözler ve göreli şeylerle ilgili olarak ilke ve öğelerin farklı mı, yoksa aynı mı oldukları sorusu ortaya atılabilir.[6] Ancak o zaman aynı soru, kategorilerin her biri ile ilgili olarak
35 da aynı şekilde sorulabilir. Ama bütün kategorilerle ilgili olarak nedenlerin aynı olduğunu kabul etmek saçmadır; çünkü o zaman göreli-

---

1) Aristoteles formun kendisiyle birleşik olduğu maddeden ayrılamaz olduğunu tesis etti. Bununla birlikte bazı formların bileşik varlığın dışında, ondan ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirip ettirmedikleri sorunun ele alma meselesi geriye kalmaktadır. Ancak bu şimdilik bir tarafa bırakılacak bir sorundur (25. satır). Bununla birlikte Aristoteles bunda imkânsız bir şey olmadığını sözlerine eklemektedir; Ruhun akıllı kısmının, yani Nous'un veya şerhçilerin terminolojisini kullanarak daha kesin bir biçimde ifade etmek gerekirse "Nous Poetikos"un (Faal Akıl'ın) ayrı varlığı ve ölümsüzlüğü kabul edilebilir (krş. *De Anima*, III, 5, 437 a 17 ve G. Rodier'nin ilginç bir notu: *Eth.à Nic.*, X, s. 117-118).

2) Aristoteles'in sonucu: Bütün bu tartışma açıkça göstermektedir ki onlardan ötürü (*dia ge tauta*) yani oluş ve değişmeyi açıklamak için, ideaların varlığı zorunlu değildir ve hareket ettirici veya fail neden yeterlidir.

3) Krş. Ps.-Alek., 679, 8-9; Ve genel olarak *her özel sanat, özel sonucunun nedenidir* (Ross, II, 353).

4) 4. bölümdeki tartışma B, 3'e bağlıdır (1 numaralı nota bkz.)

5) Genel olarak (kata men to katholou) ve benzerlik anlamında (kat' analogian) ilkeler ve nedenler, bütün varlıklar için aynıdırlar (madde, form, yoksunluk) Benzerlik ile ilgili olarak Γ, 2, 1003 a 34 ve Δ, 6, 1016 b 35 ile ilgili notlarla krş). Ancak şeyler özel olarak göz önüne alınırlarsa, ilkeler ve nedenler "kata de ta prosekhe" (yani özel olarak ele alındıklarında) farklı varlıklara göre farklıdırlar: Heykelin maddesi başkadır, kapının maddesi başkadır; Sokrates'in maddesi de daha başkadır. Bu aynı durum onların formu ve yoksunlukları için de geçerlidir (krş. Ps.-Alek., 678, 15 vd.).

6) Görelilik kategorisi tözden en uzak olan şey olduğu için (N, 1, 1088 a 23) örnek olarak alınmıştır: Aynı durum haydi haydi bütün diğer kategoriler için de geçerlidir.

lerle töz aynı ilkelerden çıkmış olacaklardır. O halde bu ortak ilke ne
1070 b olacaktır?[1] Çünkü 1 a) töz ve kategorilerin üstünde hiçbir ortak cins yoktur; oysa bir öğenin, öğesi olduğu şeylerden önce gelmesi gerekir.
5 b) Ne töz, göreli şeylerin bir öğesi olabilir,[2] ne herhangi bir göreli şey[3] tözün öğesi olabilir. 2) Sonra her şeyin öğeleri nasıl aynı olabilirler?[4] Öğelerden oluşan bir şeyle, bu şeyin öğeleri arasında bir özdeşlik olamaz. Örneğin B veya A, kendilerinden oluşan BA'ya özdeş değildir. Bir veya Varlık gibi ortak akılsal bir öğe de mevcut değildir; çünkü bunlar hem basit varlıklar, hem de bileşik varlıklar her biri hakkında tasdik edilen kavramlardır. Bunun sonucu bileşik varlıkların hiçbirinin ister töz, ister göreli şey olsunlar, ne varlık, ne bir olacaklarıdır. Bununla birlikte onların var ve bir olmaları zorunludur.

10 O halde[5] varlıkların tümü aynı öğelere sahip değildir veya daha ziyade yukarda dediğimiz gibi bir anlamda aynı, bir başka anlamda aynı değildirler. Böylece şüphesiz duyusal cisimler *form* olarak sıcaklığa ve bir başka anlamda onun yoksunluğu olan soğukluğa ve nihayet madde olarak dolaysız ve özü gereği bilkuvve bir tarzda bu iki niteliği[6] içine alan şeye sahiptirler ve tözler, hem bu öğelerin kendileri, hem de onlardan oluşan, onların ilkeleri oldukları cisimlerdir veya et ve kemik gibi sıcak ve soğuktan hareketle meydana gelen her birim-
15 dir. Çünkü meydana gelen varlık zorunlu olarak öğelerinden farklıdır.[7] O halde bu duyusal tözler her durumda değişik olmakla birlik-

---

1) Aristoteles birincisi 1070 b 1-3. satırları arasında, ikincisi 3-4. satırları arasında çürütülecek iki varsayımı formüle edecektir. Krş. Ps.-Alek., 678, 37-38.

2) Gerçekten de bir töz nasıl olur da bir töz olmayandan çıkabilir? Bir *töz* daima bir tözü meydana getirir (krş. Z, 13, 1038 b 18).

3) Ne, daha genel olarak, diğer kategorilerin herhangi biri. Çünkü töz olmayan nasıl olur da bir tözü meydana getirebilir?

4) Ps.-Alek.'un (679, 11-16) işaret ettiği üzere (Bonitz'e de bkz. 479) bu yeni argüman 1-3, satırlardaki argümanın hemen hemen aynıdır: Bileşik Sokrates, bileşen öğelerinden farklıdır veya Aristoteles'in kendi örneğini vermek gerekirse (6. satır), hece, kendilerinden meydana geldiği harflerden başkadır.

5) Aristoteles, farklı şeylerin nedenlerinin farklı olduklarını gösterdi. Şimdi ona onların benzerlik bakımından aynı olduklarını tesis etmek kalmaktadır (ve bu kanıtlaması 5. bölümün sonuna kadar devam edecektir).

6) Yani sıcaklık ve soğukluğu – Bu paragrafın devamında Aristoteles *formun* örnekleri olarak beyazlık, ışık ve sıcaklığı; *yoksunluğun* örnekleri olarak siyahlık, karanlık ve soğukluğu; *maddenin* örnekleri olarak yüzey, hava ve bilkuvve sıcak ve soğuk olanı vermektedir.

7) Aristoteles böylece üç tür tözü birbirinden ayırıyor: A) Madde, form ve yoksunluk (13. satırdaki *tauta: bu öğeler, bu ilkeler*); B) Bunlardan meydana gelen tözler, yani bileşimlerine madde olarak *ilk madde*nin, form olarak örneğin sıcaklığın, formdan yoksunluk olarak soğukluğun girdiği dört öğe; C) Bir önceki sınıftan meydana gelen eştürden (homéomères). Bu eştürden tözler

te,(1) aynı öğeler ve aynı ilkelere sahiptirler. Ancak *bütün* varlıkların(2) bu anlamda aynı öğelere sahip olduklarını savunmak doğru değildir. Burada sadece örneğin üç ilkenin – form, yoksunluk ve madde – var olduğu söylendiğinde olduğu gibi bir benzerlik özdeşliği
20 söz konusudur. Ama aslında bu üç ilkeden her biri her cinste başkadır. Örneğin onlar renkle ilgili olarak beyaz, siyah ve yüzey, gece ve gündüzle ilgili olarak ışık, karanlık ve havadırlar.(3)

Madem ki şeylerin içkin öğeleri değil, aynı zamanda dış bir faktör, yani hareket ettirici de(4) nedendir, o halde ilke ile öğe arasında bir fark olduğu,(5) her ikisinin de nedenler oldukları, ilkeleri iç ve dış nedenler olarak bölmek gerektiği ve hareket ettiren veya sükûnet hali-
25 ne sokan varlık olarak dıştan olan bir varlığın bir ilke ve töz olduğu açıktır. O halde benzerlik anlamında üç öğe ve dört neden ve ilke vardır.(6) Ancak onlar farklı şeylerde farklıdırlar ve hareket ettirici neden olarak göz önüne alınan yakın neden farklı şeylerle ilgili olarak farklıdır. Örneğin madde olarak alınan insan vücudu ile ilgili olarak form sağlık, yoksunluk hastalık; hareket ettirici neden ise tıptır. Bir evle ilgili olarak madde tuğlalar, form ev kavramı, yoksunluk belli bir dü-
30 zensizlik ve hareket ettirici neden ve yapı sanatıdır. İlkelerin bölünme tarzı budur ve bir yandan doğal varlıklar, örneğin insanla ilgili olarak hareket ettiren, bir insan olduğuna ve öte yandan düşüncenin ürünü olan şeylerde hareket ettiren, form veya onun karşıtı(7) olan şey olduğuna göre, bir anlamda üç neden, bir başka anlamda dört neden var olacaktır.(8) Çünkü tıp bir anlamda sağlığın kendisi, yapı sanatı, evin

---

de kendi paylarına, Aristoteles'in burada kendilerinden söz etmediği farklı türden tözleri (anhoméomères) meydana getirirler (krş. Ross, II, 360).

1) Daha tam olarak: Tür bakımından farklı olan şeyler tür bakımından farklı olan öğeler ve ilkelere sahip olmakla birlikte.

2) Yani duyusal olmayan tözleri ve tözün dışında diğer kategorilere ait olan şeyleri içine alan (krş. Ross, II, 361).

3) Beyaz form, siyah yoksunluk, yüzey maddedir. Işık form, karanlık yoksunluk, hava maddedir. Gündüz (hava ve ışık) ve gece (hava ve yoksunluk) bunlardan çıkar.

4) 23. satırdaki "to kinoun" (hareket ettirici), "to poietikon" (fail olan) anlamındadır – Aristoteles içkin ilke ve öğelerin benzerlik bakımından özdeşliğinden söz ettikten sonra dış nedenlerin benzerlik bakımından özdeşliğinin incelenmesine geçmektedir.

5) Öğe (stoikheion) ile neden (arkhe) arasındaki farkla ilgili olarak krş. Δ, 3 ile ilgili not ve Ps.-Alek., 681, 2-3.

6) Yani öğeler olarak, madde, form ve yoksunluk; ilkeler olarak, madde, form, yoksunluk ve fail neden veya hareket ettirici neden (çünkü ereksel neden formel nedene indirgenir: H, 4, 1044 b 1). Çünkü *ilke* (principe) kavramı, *öğe* (element) kavramından daha geneldir.

7) Yoksunluk.

8) Hareket ettirici nedenle formel neden birbirinden ayırdedilirse dört neden, birbirine özdeş

formudur ve insanı meydana getiren insandır. Nihayet bu nedenlerin
35 dışında bütün varlıkların ilki olarak onların tümünü hareket ettiren varlık vardır.(1)

5. Bölüm < Bütün Varlıkların Nedenlerinin Özdeşliği Konusuna Devam – Fiil ve Kuvve Nasıl Bütün Varlıklara Uygulanır? >

Bazı varlıklara ayrı başlarına var olabilirler, bazıları olamaz ve
1071 a tözler, birincilerdir.(2) Tözlerin nedenlerinin bütün varlıkların varlıklarının nedenleri olmalarının da nedeni budur. Çünkü tözler olmaksızın belirlenimler ve hareketler yoktur. Ayrıca bu nedenler(3) muhtemelen ruh ve beden veya(4) akıl ve arzu ve beden olacaklardır.

Ve yine bir başka tarzda, benzerlik anlamında, bütün varlıklar
5 aynı ilkelere, yani fiil ve kuvveye sahiptirler.(5) Ancak bunlar da yal-

---

kılınırsa yalnızca üç neden var olacaktır (krş. *Fizik*, II, 7, 198 a 26). Bonitz, 412. İnsanı meydana getiren insan örneği ile ilgili olarak (33. satır) krş. St. Thomas, s. 698, not 2473.

Bütün bu pasajda Aristoteles (*Metafizik*'in birçok pasajında ve özellikle Z, 7 ve 9'da tasdik edilen) ünlü öğretisini, bilfiil varlığın her türlü oluşun kaynağında bulunduğuna ilişkin öğretisini hatırlatmaktadır. Bu bilfiil varlık ya bilfiil bir şey, yani maddeye girmiş olan ve meydana gelen şeye tür bakımından (insanla ilgili olarak insan) veya cins bakımından (neden olarak kuru olana değil, sıcak olana sahip olan kuru olan) özdeş olan bilfiil bir şey veya "tekhne"nin (imal etmenin) sonucu olan "poieseisler" (imal edilmiş şeyler) ile ilgili olarak sanatçının zihninde entellekya halinde bulunan bir formdur. O halde gerçek ve belki biricik nedensellik, etkisi fiil haline geçme derecesine göre mümkün olanın bütününü gerçekleştiren ilk Hareket Ettirici'den her formun fiili olduğu mümkün olanın bilfiil haline geçmesine kadar az veya çok büyük olan fiilin nedenselliğidir.

1) Metafiziğin konusu olan ve 6 ve 7. bölümlerde ele alınacak olan hareketsiz ilk Hareket Ettirici. Werner (*Arist. et L'Ideal. Platon.*, s. 340, not 6) Aristoteles'in Güneş'i kastettiğini iddia etmektedir. (Aşağıda 5, 1071 a 15'le krş.). Yalnız onun görüşü münferit bir görüş olarak kalmaktadır.

2) Bir önceki bölümde Aristoteles farklı şeylerin nedenlerinin benzerlik bakımından aynı şeyler olduğunu tesis etti. Bunun bir birinci nedeni daha önce verilmişti (10-35. satırlar). Şimdi ikinci bir kanıtı verilmektedir (36-1071 a 3): Töz, bütün diğerlerinin kendisine bağlı oldukları ana kategori olduğundan, tözün nedenleri, ona tabi olan belirlenimlerin de nedenleridir. Bundan da yine aynı sonuç, herşeyin aynı nedenlere, yani tözlerin nedenlerine sahip oldukları ortaya çıkar. Krş. Ps.-Alek., 681, 35-682, 1.

3) Aristoteles'in özellikler düşündüğü canlı varlıklarla ilgili olarak.

4) İnsanlarla ilgili olarak. Beden maddi neden, ["nous" (akıl) ve "oreksis"e (arzu) bölünen] ruh ise formel nedendir. "Oreksis" kavramı ile ilgili olarak krş. Δ, 1, 1013 a 10 ile ilgili not.

5) (4. bölümün konusunu teşkil eden) madde, form ve yoksunluk gibi, kuvve ve fiilin kendileri de durumlara göre farklı davranan evrensel ilkelerdir (katholou... kai kat'analogian, 1070 a 32). Ancak Aristoteles daha ileri gitmektedir ve bir *aynı* şeyin farklı tarzlarda bilkuvve ve bilfiil olabileceğini sözlerine eklemektedir: Şarap, et ve insanın durumu böyledir. Örneğin bilfiil şarap olan, bilkuvve sirkedir veya bunun tersine bilfiil besin olan, bilkuvve ettir (krş. Ps.-Alek., 682, 29 vd.).

nızca farklı şeylerle ilgili olarak farklı olmakla kalmazlar, aynı zamanda bu farklı şeylere farklı biçimlerde aittirler. Çünkü bazı durumlarda bir *aynı* şey bir zaman için bilfiil, bir başka zaman için ise bilkuvve olarak vardır. Örneğin şarap, et veya insan böyledirler ve bu iki ilke de yukarda zikrettiğimiz nedenler(1) grubu içine girerler. Çünkü bir yandan form eğer ayrı başına var olabilirse, fiile bağlıdır ve form ve 10 maddeden meydana gelen bileşik varlık ve yoksunluk da böyledirler (örneğin karanlık veya hastalık). Öte yandan madde de kuvveye bağlıdır; çünkü o, form veya yoksunlukla gerçekleşme kabiliyetine sahip olandır. Fakat kuvve ve fiil ayrımı, neden ve eserin maddesinin aynı olmadığı durumlarda ve hiç olmazsa bu durumların bazısı ile ilgili olarak formun kendisinin aynı olmadığı, başka olduğu durumlarda bir başka biçimde de gerçekleşir.(2) Örneğin bir insanın nedenleri sadece, 1) onun öğeleri, yani madde olarak alınan Ateş ve Toprak + 15 özel formu değildir; 2) aynı zamanda onun bu kez *dışında* bulunan bir neden, yani babası ve nihayet 3) bu nedenlerden başka insanın ne maddesi, ne formu, ne formundan yoksunluğu olmayan, kendisiyle aynı türden de olmayan, bununla birlikte hareket ettirici neden ödevi gören Güneş ve Ekliptik'tir.(3)

---

1) Madde ve form yoksunluk – 8-11. satırlar şu şekilde anlaşılmalıdır: Fiil, bileşik varlık ve hatta yoksunluk *forma*, kuvve ise *maddeye* özdeş kılınabilir. 9. satırdaki ayrı başına var olabilmeden kastedilen, *düşünce* bakımından ayırmadır. Sonra Ps.-Alek., (682, 33) yanlışlıkla kuvveyi yoksunluğa bağlamaktadır. Gerçekte yoksunluk bir tür formdur. Krş. *Fizik*, II, 1, 193 b 19.

2) 11-17. satırlar arasındaki bütün bu güç pasajla ilgili olarak, yorumunu bizim de izlediğimiz Ross'a (II, 362-364) bkz.

Aristoteles her şeyde fiil-kuvve ilişkisinin varlığını tasdik etti ve onun sadece bir varlıktan diğerine farklı olmadığını, aynı varlıkta da farklı olduğunu gösterdi. Şimdi o kuvve ve fiil ayrımını, biri [kuvve (dynameis) olarak alınan baba Güneş], diğerini [fiil (energeia) olarak alınan çocuk] meydana getiren ve aralarında ortak hiçbir şey olmayan bireysel şeylerin *dış* (exterieur) ilişkisine de uygulamaktadır. Çünkü neden ve eser (yani sonuçta kuvve ve fiil ayrımının kendisine geri gittiği ayrım) farklı bir maddeye (Güneş, çocuk) ve hatta farklı bir forma (Güneş, çocukla aynı forma da sahip değildir) sahip olabilir. – Madde ve form özdeşliğindeki bu eksiklik ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 683, 12-31. O halde daha önceki durumda olduğu gibi burada artık bir varlıkla ilgili olarak bir başka duruma geçme *imkânı* olarak tasarlanan kuvve değil, bir şeyin bir başka şeyde bir değişme meydana getirme gücü olarak tasarlanan kuvve söz konusudur. Krş. Θ, 1, bütünü ve notları.

3) Daha doğrusu Ekliptik boyunca hareket eden Güneş'tir. Ekliptik'in neden olmaklığı ile ilgili olarak aşağıda 6, 1072 a 10 ve 8. bölümün bütünü ile krş.

Eudoksos, Kalippos ve Aristoteles'in kendisinin astronomisinde Güneş'in Dünya etrafında iki yer değiştirme hareketi vardır: günlük dönüş ve zodyak dönüşü. Günlük dönüş, İlk Hareket Ettirici'nin dolaysız eseri olarak Sabit Yıldızlar Küresi'nin güneyden geçerek Doğu'dan Batı'ya doğru görünüşteki hareketidir. Zodyak dönüşü ise Güneş'in *eğri* Daire veya Ekliptik boyunca Batı'dan Doğu'ya doğru yıllık yer değiştirmesidir. Ekilptik'in ekvator dairesine göre olan eğimin-

Sonra nedenler arasında bazılarının tümel olarak göz önüne alınabileceği, bazılarının ise öyle olmadığına dikkat etmek gerekir. Böylece bütün varlıkların yakın ilkeleri,(1) bir yandan bilfiil olarak doğrudan doğruya belli bir şey olan bir şey, öte yandan bilkuvve olarak bu
20 aynı şey olan şeydir. O halde kendilerinden söz ettiğimiz tümel nedenler yoktur. Çünkü bireylerin ilkesi, bireydir. Genel olarak insandan, ancak genel olarak insan çıkar. Ama genel olarak insan yoktur. Akhilleus'un babası Peleus'tur, senin ilken ise babandır. Şu özel B, şu özel BA hecesinin ilkesidir; çünkü genel olarak B, ancak genel olarak BA hecesinin ilkesidir.

Sonra tözlerin nedenleri her şeyin nedenleri ise de(2) nedenler ve

---

den dolayı Güneş yazın Dünya'ya yaklaşır, kışın ondan uzaklaşır. Mevsimlerin nöbet değiştirmelerini meydana getiren bu harekettir. Mevsimlerin birbirlerini izleyişleri ise ekimler, hasatlar, hayvanların doğuşu gibi sonuçları meydana getirir: Güneş yaklaştığında oluş, uzaklaştığında yokoluş meydana çıkar. Veya daha doğru bir biçimde ifade etmek gerekirse bir şeyin (örneğin insanın) oluşu (genesis), bir başkasının (meninin) yokoluşudur (phtora): Yaklaşmak suretiyle Güneş bir şeyi (insanı) daha gerçek, uzaklaşmak suretiyle bir şeyi (meni) daha az gerçek yapar. Aynı şekilde Aristoteles kuramına organizmaların gelişmesi ve yaşlanmalarının açıklamasını da sokar: Organizmalar, Güneş'in birbirini takip eden bir dizi (Dünya'ya) yaklaşmaları sonucu meydana gelirler ve olgunluğa erişirler ve yine onun birbirini izleyen bir dizi uzaklaşmaları sonucu, gelişmelerine eşit olan bir zaman zarfında yavaş yavaş sönerler (krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 10, bütün bölüm).

Pasajın bütünü ile ilgili olarak (3-17. satırlar) Trendel, *Geschichte d. Kategorienlehre*, s. 191 ve devamına ve Bonitz, 483-484'e başvurulabilir.

1) Yani özel nedenleri. Tümel nedenler, ancak tümel eserler meydana getirebilirler (genel olarak insan, aslında var olmayan genel olarak insanı meydana getirir: Bu kuralla ilgili olarak krş. Hamelin, *Essai sur les Elém. princ. de la Repr.*, s. 242 (2. baskıda s. 264); İlk nedenler, var olan biricik şeyler olan tikel varlıkları meydana getirirler. (Akhilleus'u meydana getiren Peleus'tur ve var olan Akhilleus'tur). Krş. Ps.-Alek., 684, 14-15. Örneğin çocuğun dolaysız nedenleri kendi babası, filanca bireysel baba (18. satır: bilfiil olarak doğrudan doğruya belli bir şey olan bir şey, yani fail neden ve formel neden) ve bireysel annesidir (19. satır: bilkuvve olarak bu aynı olan şey, yani filanca özel madde, maddi neden). Krş. Bonitz, 486.

Bütün bu pasajla ilgili olarak Robin'in *La Th. Platon.*, s. 58 vd. ve notlarıyla. özellikle 63 numaralı notla, *La Pensé Hellenique*'inin 468 ve 469. sayfalarına başvurulabilir.

2) Bundan sonra gelen satırlarda Aristoteles iki durumu birbirinden ayırmaktadır. Birinci durum, renkler, sesler vb. gibi aynı türe ait olmayan varlıkların durumudur: Bu varlıklar, benzerlik özdeşliğine sahip olmakla birlikte tür bakımından farklı nedenlere sahiptirler. Aynı türe ait olan (27. satır) ve yalnızca sayı bakımından (to arithmo) farklı olan varlıklara gelince, onların ilkeleri de artık ancak sayı bakımından farklıdır, tür (specie) ve kavram (notione) bakımından aynıdır.

Aristoteles'in, sisteminin derin eğilimine uyarak mümkün olduğu kadar açık bir biçimde bir aynı türün bünyesinde formun bir bireyden diğerine farklı olduğunu tasdik ettiği 24-29. satırlar Z, 8, 1034 ve a 6 ve diğer benzeri metinlere yaklaştırılmalıdır. Bu metinlerin tümü sonuç olarak madde ile değil, *formla bireyselleştirme* öğretisini içermektedirler (Özellikle Z, 8, 1034 a 7 ile ilgili notta ve Z, 15, 1040 b 4 ile ilgili notta bu konu üzerinde söylediğimiz şeylerle krş.)

25 öğeler daha önce söylediğimiz gibi farklı varlıklarla ilgili olarak farklıdırlar. Aynı türe ait olmayan varlıklar (örneğin renkler, sesler, tözler, nicelikler), benzerlik özdeşliğine sahip olmakla birlikte farklı nedenlere sahiptirler. Aynı türe ait olan varlıkların nedenleri de farklıdır; ancak tür bakımından değil, yalnızca farklı bireylerin nedenlerinin farklı olmaları bakımından farklıdırlar. Senin madden, senin formun, senin hareket ettirici nedenin, genel kavramları bakımından aynı olmakla
30 birlikte benimkilerden farklıdır. O halde tözler, göreliler ve niteliklerin ilke veya öğelerinin neler oldukları, onların aynı mı farklı mı oldukları araştırıldığında, çeşitli anlamları bakımından araştırıldığında, onların her varlık için aynı oldukları, farklı anlamları arasında ayrım yapıldığında ise onların artık aynı olmayıp farklı oldukları açıktır;[1] şu kayıtla ki bütün şeylerin nedenleri şimdi işaret edeceğimiz anlamda aynıdırlar: 1) Onlar önce madde, form, yoksunluk, hareket ettirici nedenin her şeyde ortak olmaları anlamında benzerlik bakımından aynıdırlar. 2) Sonra tözlerin nedenleri, tözler ortadan kalkınca bütün
35 diğer kategorilerin de ortadan kalkacakları anlamda her şeyin nedenleri olarak göz önüne alınabilirler. 3) Nihayet fiil bakımından ilk olan, aynı zamanda her şeyin nedenidir.[2] Ancak bundan bir başka

---

1) 31. satırdaki "çeşitli anlamlar" ve 32. satırdaki "farklı anlamlar" terimlerinin anlamı ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 684, 32 vd. Birinci durumda ortak öğeler (madde, form, yoksunluk, hareket ettirici) genel olarak, hangi özel maddenin veya hangi özel formun söz konusu olduğu özel olarak belirtilmeksizin ele alınmaktadırlar. İkinci durumda ise bu aynı öğeler, bireysel nedenlere ve bireysel ilkelere bölünmüş olarak ele alınmaktadırlar.

2) "Fiil bakımından ilk olan"dan (36. satır: to proton entellekheia) Ps.-Alek.'un zannettiği gibi (685, 12-14), yakın ve doğrudan nedeni değil (Sophroniskos bu anlamda Sokrates'in nedenidir), daha önce 4, 1070 b 35'de söylenen şeye uygun olarak ilk Hareket Ettirici'yi; mekanik olarak değil, doğurduğu arzu ve aşkla etkide bulunan en son ve en yüce nedeni anlamak gerekir.

4. ve 5. bölümlerdeki varlıkların nedenleri ve ilkelerine ilişkin bütün bu uzun tahlillerden çıkan sonuç şudur ki üç *iç* neden (form, madde ve yoksunluk) ve üç *dış* neden vardır: Doğrudan doğruya hareket ettirici neden, Ekliptik boyunca yer değiştiren Güneş ve İlk Neden; bu son neden, ayrıca tümel bir neden, genel bir ilke değildir; özel bir neden, bir bireydir. Krş. Ross, *Aristotle*, s. 246-247: "Λ kitabı o halde Z kitabından daha ileriye gider. Z kitabının önemi, form ve madde arası ilişki üzerinde getirdiği aydınlatmada yatar. Buna karşılık Λ kitabının önemi her şeyin aynı nedenlere sahip olduğunu söylemenin hangi ölçüde mümkün olduğunu bilme sorununda yatar. Aristoteles, ilk neden bir yana bırakılırsa, farklı cinslere ait olan şeylerin ancak benzerlik anlamında aynı nedenlere sahip olduklarını ortaya koyar ve başka yerlerde olduğundan daha net olarak türsel formdan ayrı olan bireysel formun varlığını kabul eder. Çünkü o şöyle der: "Genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte sizin formunuz, sizin maddeniz ve sizin hareket ettirici nedeniniz benimkilerden farklıdırlar" (1071 a 19-23) ve yine aynı zihniyetle "tümel nedenlerin var olmadıkları"nı savunur (1071 a 19-23). Yine böylece ilk neden, genel bir ilke değildir, bireysel bir zihindir".

1071 b anlamda, farklı yakın nedenler vardır: Bunlar ne cinsi ifade eden, ne birçok anlama gelen karşıtlardır.(1) Ayrıca farklı bireylerin maddeleri farklıdır.

Böylece duyusal şeylerin ilkelerinin neler oldukları, sayılarının ne olduğu(2) hangi anlamda aynı olup hangi anlamda farklı olduklarını açıklamış olduk.

6. Bölüm <Ezeli-Ebedi Bir İlk Hareket Ettiricinin Zorunluluğu>(3)

Yukarda ikisi fiziksel tözler, birdi hareketsiz töz olmak üzere üç töz olduğunu söylediğimize göre(4) bu sonuncudan bahsetmek ve zorunlu olarak ezeli-ebedi hareketsiz bir tözün(5) var olması gerektiğini göstermek zorundayız.

5 Çünkü tözler var olan şeyler içinde birincil olanlardır ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir (corruptible) olsalardı, her şey ortadan kalkabilirdi.(6) Ama hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan ke-

---

1) Aristoteles'in kastettiği, aynı cinse ait olan (beyaz ve siyah) veya daha da genel bir anlam ifade eden (form ve yoksunluk) karşıtların tersine her bir şeyin özelliğini belirleyen (filanca belli form, filanca belli yoksunluk) bireysel karşıtlardır. 36. satırda sözü edilen "karşıtlar" o halde Ps.-Alek.'un dediği gibi (685, 16) "form" (eidos) ve "yoksunluk" (steresis) anlamına gelmektedir, ancak her bir şeye has olmak bakımından form ve yoksunluk anlamına gelmektedir. Bonitz bunu anlamamış görünmektedir (487).

2) Çünkü onlar bazen üç tane, bazen dört tanedir (yukarda 5, 1070 b 25).

3) Λ kitabının 6-10. kitaplarından ortaya çıktığı biçimde Aristoteles'in teolojisi sık sık ve mükemmel bir şekilde sergilenmiştir. En dikkate değer incelemeler arasında Werner'inki (*Arist. et L'Idéal Plat.*, s. 299-370), Ross'unki (I, *Introd.*) ve Bréhier'inkilere (*Hist. de la Phil.*, 1. fasikül) işaret edelim. Bremond'un kitabı da (*Le Dilemme aristotélicien*) bu konuda ilginç görüşler içermektedir ("le dilemme théologique", s. 89-115).

4) 1, 1069 a 30.

5) Bu tözün tekliği veya çokluğu sorunu (aşağıda 21. satırda verilen kısa bilgi dışında) 8. bölüme tahsis edildiği için.

6) 5-11. satırlar arasındaki kanıt Ross'un deyimiyle (*Aristote*, s. 252) bir "tür kozmolojik kanıt"tır. Onun konusu kendisi ezeli-ebedi, ortadan kalkamaz olan ve ezeli ebedi ve dairesel bir harekete sahip bulunan bir (veya birkaç) tözün varlığını kanıtlamaktadır.

Bu kanıt şudur: töz, bütün kategorilerin başında gelir. O, Bütün'ün ilk kısmıdır (krş. Z, 1; Λ, 1, 1069 a 19-26). Bütün diğer şeyler ancak onda ve onunla vardırlar (krş. Ps.-Alek., 685, 31-32). O halde eğer bütün tözler ortadan kalkabilir olsalardı, onlardan çıkan bütün diğer şeyler de ortadan kalkabilirlerdi. İmdi töze aykırı olan (para ten ousian) iki belirlenim vardır ki onlar ortadan kalkamazlar ve ezeli-ebedidirler: Bunlar zaman ve harekettir.

Zaman, ezeli-ebedidir, çünkü önce ve sonra kavramları zamandan bağımsız olarak tasarlanamazlar. Zamanın dışında ne önce, ne sonra vardır. Zaman hiçbir zaman başlamamıştır ve hiçbir zaman ortadan kalkamaz. Çünkü eğer başka türlü olsaydı, zamandan önce bir zamanın olduğunu ve zamandan sonra bir zamanın olacağını söylemek gerekirdi (Krş. *Fizik*, VIII, 1, 251 b 19-26).

silmiş olması imkânsızdır (çünkü onun her zaman için var olmuş olması zorunludur). Aynı durum zaman için de geçerlidir; çünkü eğer zaman var olmamış olsaydı, ne önce ne sonra var olabilirdi. O halde 10 hareket de zaman gibi süreklidir. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir ve yer değiştirme hareketinin dışında da sürekli hareket yoktur. Bu hareket içinde de yalnızca dairesel hareket, sürekli olan yer değiştirme hareketidir.

Ancak şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa,(1) fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hare- 15 ket, zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye, güce sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir. İdeaların varlığını savunanlar gibi ezeli-ebedi tözleri kabul etsek bile onlar arasında değişmeyi meydana getirebilecek bir ilke olmadıkça bu tür bir nedeni kabul etmenin hiçbir faydası yoktur. O halde ne bu töz yeterlidir, ne de İdealardan

---

[Hareket "kinesis" (hareket) burada "metabole" (değişme) ile aynı anlamlıdır] zaman gibi ezeli-ebedidir, çünkü ezeli-ebedi olan zaman, ya hareketin kendisidir veya onun bir değişik halidir (mode) (Aristoteles zamanı, *önce ve sonraya göre hareketin sayısı* olarak tanımlanmaktadır: Krş. *Fizik*, IV, 11, 219 b 1– Değişmenin ezeli-ebediliği zamanın ezeli-ebediliğinden bağımsız bir tarzda ispat edilmektedir, *Fizik*, VIII, 1, 250 b 23-251 b 13).

Bu iki belirlenim (zaman ve hareket) ezeli-ebedi olduklarına ve temellerini ancak tözde bulduklarına göre (çünkü hareket, hareket edendedir), bundan çıkacak sonuç, ortadan kalkamaz ve ezeli-ebedi olan bir tözün (veya tözlerin) var olduğudur.

Hepsi bu değil. Aristoteles, hareketin ezeli-ebediliğinden ve birliğinden bir sonuç çıkarır: Bu, onun sürekliliğidir (9. satır – Krş. *Fizik*, VIII, 6, 259 a 16) ve süreklilik ancak yer değiştirme hareketinin sürekliliği (krş. *Fizik*, VIII, 7, 261 a 31-b 26), hatta dairesel yer değiştirme hareketinin sürekliliği olabilir (krş. *Fizik*, VIII, 8, 261 b 27-263 a 3; ve 264 a 7-265 a 21).

Sonuç: Ortadan kalkamaz ve ezeli-ebedi olan töz (veya tözler) ezeli-ebedi ve dairesel bir hareketle hareket eden tözdür.

Bu kanıtlamanın güzel bir sergilemesi Ross, I, *Introd.*, s. CXXXII'de bulunacaktır.

1) Bir önceki paragrafta Aristoteles ezeli-ebedi bir tözün varlığını tesis etti ve hareketin ezeli-ebedi olduğuna dair kanıtlamaya girişti (10-11. satırlar). Bundan dairesel ve ezeli-ebedi bir harekete sahip ezeli-ebedi bir tözün var olduğu sonucuna geçti. Şimdi 12-22. satırların konusu, bu ezeli-ebedi tözün, ezeli-ebedi hareketi meydana getirmek için bilfiil ve madde-dışı olduğunu kanıtlamaktır. Çünkü böyle bir hareketi meydana getirmek için ezeli-ebedi bir tözün var olması gerekir. Ama özleri itibariyle hareketsiz olan ve hareketsizlik ve sükûnet ilkeleri olan Platoncu İdealardan (krş. A, 9, 991 a 8-11; b 3-9; 992 a 29-32 ve *passim*) farklı olarak bu ezeli-ebedi tözün hareketli (kinetikon) ve fiil halinde (poietikon) olması gerekir. Sonra onun basit olarak fiilde bulunma gücüne sahip olması yetmez, onu uygulaması, bilfiil olarak hareket ettirmesi gerekir. Böyle bir bilfiil hareketin ayrıca her türlü kuvvenin bertaraf edileceği ve onun devamlılığının sağlanabileceği bir tarzda kusursuz bir biçimde ve hiç kesilmeden meydana gelmesi gerekir. Bu ise ancak hareket ettirici tözün özü itibariyle fiil olması durumunda elde edilebilecek bir sonuçtur. Ancak saf fiil, zorunlu olarak gayrı-maddidir, başka deyişle kuvve-dışıdır: çünkü her madde, kuvvenin kaynağıdır. – *Akıl yürütmenin bütün ile ilgili olarak krş.* Ross, I, *Introd.*, CXXXII ve CXXXIII.

başka olan herhangi bir töz yeterlidir.[1] Çünkü bu töz, bilfiil hareket ettirmedikçe hareket olmayacaktır. Dahası var: O bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer özü kuvve ise bu hareket ezeli-ebedi olmayacaktır. Çünkü bilkuvve olan, var olmayabilir. O halde tözünün
20 kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir. Ayrıca söz konusu tözlerin madde-dışı olması gerekir;[2] çünkü eğer herhangi bir ezeli-ebedi şey varsa, onların ezeli-ebedi olmaları gerekir. O halde onların bilfiil olmaları gerekir.

Ancak bir sorun var: Fiilde bulunan her şeyin, fiilde bulunma kuvvesine sahip olduğu, ancak fiilde bulunma kuvvesine sahip olan her şeyin fiilde bulunmadığı, öyle ki kuvvenin önce geldiği düşü-
25 nülür.[3] Ama eğer böyleyse hiçbir şeyin var olmamış olması mümkündür. Çünkü her şeyin var olma kuvvesine sahip olması, ancak henüz var olmamış olması mümkündür. Bununla birlikte ister her şeyi Gece'den meydana getiren Teologların görüşü takip edilsin, ister Doğa Filozofları gibi "her şey bir aradaydı" denilsin, aynı imkânsız sonuçlarla karşılaşılmaktadır.[4] Çünkü bilfiil var olan
30 bir neden yoksa hareket nasıl olacaktır? Şüphesiz tahta kendi kendine hareket etmez, onu marangozun sanatı hareket ettirir. Ne aybaşı kanı, ne toprak kendi kendilerine hareket etmezler; tohumların toprak, meninin aybaşı kanı üzerine etkide bulunması gerekir.

Leukippos ve Platon gibi bazı filozofların ezeli-ebedi fiilin varlığını kabul etmelerinin – çünkü onlar hareketin ezeli-ebedi olduğunu

---

1) Bu başka tözle Aristoteles ya sayıları (Ps.-Alek., 688, 30; Bonitz, 489; Ross, II, 369) veya daha ziyade Âlem Ruhu'nu kastetmektedir (*Timaios*, 30 a vd.; Robin, *La Th. Platon.*, s. 93, not 100-111).

2) Bu tözler, gök kürelerinin Akıllarıdırlar – İlk tözlerin tekliği veya çokluğu problemi burada bir önceden çözüme kavuşturulmuş gibi görünmektedir. 8. bölümde Aristoteles açıkça onların çok olduğunu söyleyecektir. Bu ise göreceğimiz gibi büyük problemler doğurmaktadır. (Bu pasajla ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 689, 9 vd.; Bonitz, 489; Ross, II, 369).

3) Ps.-Alek., 689, 25-30, kuvvenin önceliğini, onu cinsin türe göre olan önceliği ile karşılaştırıp çok açık bir biçimde göstermektedir. Ve eğer kuvve, fiilden önce ise, içinde hiçbir şeyin var olmadığı bir zaman olmuştur.

4) Gerek Teologlar, gerekse Doğa Filozofları (27. satırdaki Teologlar ile ilgili olarak krş. A, 3, 983 b 29. Aristoteles burada Orpheus'u kastetmektedir, Fragm. 12, Diels: Hesiodos. *Trav. et. J.*, 17 ve *Teog.*, 116 vd.: Ayrıca Aristophanes, *Aves*, 693. Doğa Filozofları ile ilgili olarak krş. Anaksagoras, Fragm. 1) fiili kuvveden, başka deyişle formu maddeden, bir hareket ettirici neden olmaksızın çıkartmaktadırlar. Gece ve Khaos, ayrımlaşmamış maddedirler Anaksagoras'ın evrensel hiararda oluşunda da aynı durum söz konusudur (krş. Ps.-Alek., 690, 9-14). 29. satırdaki bilfiil neden, (energeia aition) hareket ettirici nedene işaret etmektedir.

kabul ederler – nedeni budur.(1) Ancak onlar bu ezeli-ebedi hareketin ne nedeni, ne doğası hakkında bir şey söylemezler ve eğer dünya şu veya bu yönde hareket etmekteyse onun neden böyle yaptığının nede-
35 nini de açıklamazlar. Oysa hiçbir şey tesadüfî olarak hareket etmez. Her zaman belli bir nedenin var olması gerekir. Örneğin her şeyin hareket ettiğini, bir hareketini doğası gereği, bir hareketini zorlama sonucu veya aklın etkisiyle veya başka bir nedenle yaptığını görüyoruz.(2) Sonra hangi tür hareket, ilk harekettir?(3) Bu, çok önemlidir. Platon burada bazen hareketin kaynağı olduğunu farzettiği şeyi, yani kendi
1072 a kendini hareket ettiren Âlem Ruhu'nu(4) yardıma çağırmak imkânına sahip değildir; çünkü Âlem Ruhu onun kendinin de itiraf ettiği üzere hareketten daha sonradır ve Gök'le aynı zamanda varlığa gelir. Böylece kuvveyi fiilden önce gelen olarak farzetmek bir anlamda doğru, bir başka anlamda yanlıştır. Onların nasıl olduğunu söyledik.(5)
5 Fiilin önce olduğuna Anaksagoras – çünkü onun sisteminde "Akıl", fiildir – Dostluk ve Nefret öğretisiyle Empedokles ve hareketin ezeli olduğunu söyleyen Leukippos gibi filozoflar(6) tanıklık etmektedirler.

O halde Gece veya Khaos, sonsuz bir zaman zarfında(7) var olmamıştır. Ama aynı şeyler(8) ister bir değişmeler çemberini takip ederek, ister bir başka yasaya göre her zaman için var olmuşlardır; çünkü

---

1) Bu saçmalıklardan (atopa) kaçınmaktır – Leukippos için krş. *De Caelo*, III, 2, 300 b 8 ve Platon için krş. *Timaios*, 30 a – *Tiamios*'un mekanist fiziği ile Atomcuların fiziği arasındaki ilişkilerle ilgili olarak (ancak Platon Atomcuların anti-finalist görüşlerinden nefret eder) krş. Robin, l'Atomisme ancien, *La Pensée Hellenique*'de s. 77 (302-303. sayfalara da bkz.).

2) Ps.-Alek., 691, 1-7'de bu farklı tür hareketlerin örneklerini vermektedir: Doğası gereği (physei) hareket, taşın aşağı, ateşin yukarı doğru hareketidir. Zorlama sonucu yapılan (kasri) hareket (bia) taşın yukarı, ateşin aşağı doğru olan hareketidir. Aklın etkisi altındaki hareket, insanın hareketi, başka bir nedenle yapılan hareket de hayvanların hayalgücünün (phantasia) etkisi altındaki hareketleridir.

3) Leukippos ve Platon'un teorilerinin bir başka yetersizliği – doğaya uygun (kata physin) hareketle doğaya aykırı (para physin) hareket arasındaki fark, büyüktür ve hangisinin ilk olduğunu söylemek gerekir (krş. Ps.-Alek., 691, 8-9. Ayrıca St. Thomas, s. 707, not 2505'e bkz.).

4) Kendi kendini harekete geçiren Âlem Ruhu ile ilgili olarak krş. *Phaidros*, 245, c 2. satırdaki Gök (Ouranos) kosmos, evrenin bütünü anlamında kullanılmaktadır.

5) Yukarda 1071 b 22-26. Bonitz, 492, bunun şüpheli bir gönderme olduğunu söylemektedir. O halde kuvvenin daima fiilden önce geldiği özel bir şeyin söz konusu olduğu durumla, var olmak için bilfiil bir nedenin müdahalesini gerektiren şeylerin bütünü arasında bir ayrım yapmak gerekir.

6) Maddi neden dışında bilfiil bir hareket ettirici ilkenin varlığını ortaya koymuş olan bütün filozoflar.

7) *Fiil haline geçmeden önce* sonsuz bir zaman zarfında. Krş. St. Thomas, s. 708, not 2508.

8) *Halen mevcut olan şeylerle* aynı şeyler.

fiil kuvveden önce gelir. O halde eğer değişmez bir değişmeler çembe-
10 ri (cycle) varsa, aynı şekilde etkide bulunan bir neden de[1] her zaman için varlığını sürdürmek zorundadır. Öte yandan oluş ve yokoluş açıklanmak isteniyorsa, bazen bir yönde bazen başka bir yönde ezeli, ebedi olarak fiil halinde olan bir diğer nedenin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenin özü gereği belli bir tarzda, bir başka şeyden ötürü ise bir başka tarzda etkide bulunması gerekir. Bu başka şey de o halde ya üçüncü bir neden veya ilk neden olacaktır. Ancak o zorunlu olarak ilk nedenden ötürü etkide bulunacaktır. Çünkü bu neden de kendi payına hem ikinci, hem üçüncü nedeninin nedenidir.
15 Bundan dolayı onun ilk neden olduğunu kabul etmek tercihe şayandır. Çünkü ezeli-ebedi tekdüzenliliğin (uniformité) nedeninin o olduğunu söyledik. Oysa diğeri çeşitliliğinin nedenidir ve her ikisi birlikte hiç şüphesiz ezeli-ebedi çeşitliliğin nedenidir.

O halde hareketlerin bir olgu olarak sergiledikleri özellikler bunlardır. O zaman başka ilkeler aramanın gereği nedir?[2]

---

1) 10. satırdaki bu neden, bilfiil olan ve aynı tarzda etkide bulunan Sabit Yıldızlar Küresidir. Çünkü Ekvator'a paralel olan ve Dünya'ya sabit bir mesafede bulunan Sabit Yıldızlar Küresi dünyadaki devamlılığın, kalıcılığın (permanence) nedenidir. Buna karşılık Güneş'in Ekliptik boyunca yaptığı yıllık zodyak dönüşü (révolution) (Ekliptik'le ilgili olarak yukarda 5, 1071 a 11'le krş) oluş ve yokoluşların birbirlerinin yerlerini almalarını meydana getiren *diğer* nedendir (12. satır). Çünkü Güneş eğik olarak (obliquement) meyilli olduğundan, dairesel hareketi ile bazen Dünya'ya daha yakın, bazen daha uzak olur (krş. Ps.-Alek., 692, 5-7); Ayrıca St. Thomas, s. 709, not 2511'le de krş; Güneş'in nedenselliği ile ilgili olarak krş. daha önce 5, 1071 a 15). Ancak Güneş bu çeşitliliği ile birlikte Dünya'nın etrafında gerçekleştirdiği günlük hareketinden ötürü muayyen bir devamlılık da sağlar.

Çünkü o iki hareketle donatılmıştır: O *özü gereği belli bir tarzda hareket eder* (13. satır); bu yıllık zodyak dönüşüdür. *Bir başka şeyden ötürü bir başka tarzda* hareket eder; bu onun Sabit Yıldızlar Küresinin hareketi gibi Ekvator'a paralel olan günlük dönüş hareketidir. Ekvator'a paralelliğinden ötürü devamlı olan bu son hareket açıklanmak ihtiyacındadır, çünkü o *suaple natura* (kendi doğası bakımından) meydana gelmez. İki açıklama arasında seçim yapmak durumundayız: Onun *üçüncü* bir nedenden ötürü (kath'etaron: 13 satır), örneğin Satürn küresinin hareketinden ötürü olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan onun *ilk nedenin*, (13. satır: to proton), yani hareketi bütün evreni doğuran Sabit Yıldızlar Küresinin hareketinin etkisi altında meydana geldiğini söyleyebiliriz. Yalnızca bu ikinci varsayım kabul edilebilir. Çünkü bir üçüncü neden varsayarsak, o zaman Sabit Yıldızlar Küresi kendi payına aynı zamanda hem devamlı olan Satürn Küresinin hareketinin ve hem de türemiş olan Güneş Küresinin hareketinin nedeni olacaktır Ama bu gereksiz bir dolambaçtır. Tasarruf için Sabit Yıldızlar Küresinin, hareketi kendisinin hareketi gibi Ekvator'a paralel olan Güneş'in günlük hareketinin nedeni olduğunu varsaymak daha tercihe şayandır.

Aristoteles'in akıl yürütmesi Ross, II, 371-372'de iyi bir biçimde sergilenmiştir. Onun amacı ilk hareketin doğası gibi kuvve ve fiilin önceliğine ilişkin güçlüklere bir son vermektir. Bu bir sonraki bölümün başında daha iyi görülecektir.

2) Platoncu idealar gibi (Ps.-Alek., 692, 34).

7. Bölüm <İlk Hareket Ettiricinin Doğası, Salt Fiil, Düşüncenin Düşüncesi Olarak Tanrı>[1]

1) Durumun söylediğimiz gibi olması mümkün olduğundan ve
20 2) Eğer açıklamamız kabul edilmezse evrenin Gece'den, *evrensel bir-*

---

1) Bu bölüm, 9. bölümle birlikte Aristoteles'in metafiziğinin merkezinde bulunur ve sistemin zirvesidir. O, Batı düşüncesinin yönü ve içeriği üzerinde derin bir etkide bulunmuştur. Batı düşüncesi, gerek doğrudan doğruya gerekse Ortaçağ düşünürleri ve teologları aracılığıyla, dünya ve Tanrı anlayışının ana unsurlarını ve metafizik yapısının temellerinin kendilerini bu bölümden almıştır. Her doğal teoloji denemesi, tanrısal öz üzerine her spekülasyon, evreni var olan mekanik kuvvetlerin basit bir sonucundan başka bir şey olarak açıklamak yönündeki her çaba Antik Çağ'dan bu yana sayısız incelemeye ilham vermiş olan ve zenginliği asla tükenmemiş bulunan bu ünlü sayfalara şu veya bu şekilde borçludurlar. Biz de kendi payımıza ve onca yorumdan sonra bir yorum vermeden önce en genel çizgilerinde ve mümkün olduğu kadar özet olarak Aristoteles'in dünya tasarımı ve onun ilk İlke ile ilişkileri hakkındaki görüşünü hatırlatmayı faydalı buluyoruz.

Saf ve aşkın, en yüksek kişi olarak Tanrı, varlığın iki kutbu, madde ve saf düşünce arasında gelişen formlar dizisinin doruk noktası ve sonudur. Aristoteles'in evreni, bir gerçeklikler hiyerarşisinden oluşur. Bu gerçeklikler hiyerarşisi ise muayyen bir tarzda birbirine bağlı olan, hepsi farklı derecelerde madde ve formdan meydana gelen bileşimler olan ve bileşimlerden her birinin kendisini takip eden şeye bir dayanak ve özne ödevi gördüğü ve onu kendine özgü fiili ile aştığı sürekli bir merdivene göre düzenlenmiştir. Çünkü her tözsel form, kendisine dıştan olan bir maddede gerçekleşmesinin koşulunu bulur. Örneğin insan, bir gerçeklik olmak için, organlaşmış bir bedenin varlığını gerektirir. Daha üstün form, belirlenimlerinin daha büyük zenginliğinden ötürü, daha aşağıdaki formun varlık nedeni ve akılsal ilkesidir. Böylece tedrici olarak madde öğe ve kuvveyi sürekli olarak dışarı atmak suretiyle kendisine ulaştığımız mutlak olarak saf olan form, artık gerçekleşmek için daha önceden var olan bir maddeye dayanmak ihtiyacı göstermez. O kendisinden başka bir koşula sahip değildir. O, en yüksek, en mükemmel anlamda gerçekliktir. Bütün diğerlerine varlık ve akılsallık veren en gerçek varlıktır (ens realissimum). O halde var olan her şey, muayyen bir derecede ve kendisine has mükemmelliği ölçüsünde mutlak anlamda gerçek olan tek şey olan, çünkü her türlü madde ve kuvveden mutlak anlamda arınmış tek şey olan tanrısal Varlıktan, en yüksek formdan pay alır. Her şeye form veren, hiçbir şeyden form almayan Tanrı, böylece kendisinde bütün diğer akılsallıkları içeren en yüksek akılsal ve formel nedendir. – Yine bundan dolayı o, ereksel neden, en yüksek İyi, evrensel çekim ve mıknatıs, aşk ve arzunun en son objesidir; çünkü bütün varlıklar, faaliyetlerinde, Tanrı'nın kendisi olan ezeli-ebedi, mükemmel, bağımsız ve tinsel hayatı taklit etmeye çalışırlar – Tanrı, salt fiil olarak aynı zamanda ezeli-ebedi, hareketsiz ilk Hareket Ettirici'dir. O, fail neden olarak doğrudan doğruya temas yoluyla (hareket ettirici nedenin bir temas olarak tasarlanan fiili ile ilgili olarak krş. *Fizik,* III, 2, son kısım), ancak karşılıklılık olmaksızın ve kendisine temas edilmeksizin (Krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine,* II, 6, 323 a 25) Sabit Yıldızlar Küresini hareket ettirir ve ona tekdüzenli (uniform), sürekli ve ezeli-ebedi bir hareket verdirir. Bu, salt fiilin hareketine en yakın olan bir harekettir ve özsel ilişkilerini muhafaza eden sıkı özdeşlikten dolayı düşüncenin kendi hareketine en mükemmel anlamda benzeyen bir harekettir. İster doğrudan doğruya ister aracı küreler vasıtasıyla İlk Küre ile temas halinde olan diğer küreler de kendi paylarına ezeli-ebedi ve sürekli bir harekete sahiptirler. Ama bu, kendilerini İlk Hareket Ettirici'den ayıran aracı varlıkların gitgide artan sayısından ötürü artık tekdüzenli olmayan bir harekettir. Hareketin derece ve değerinin alçalma-

aradalıktan ve var-olmayandan çıkması gerekeceğinden dolayı bu güçlükler çözülmüş olarak göz önüne alınabilirler. O halde kesilmeyen bir hareketle, yani dairesel bir hareketle her zaman için hareket halinde olan bir şey vardır. Bunu öte yandan sadece akıl yürütme değil, olgu da(1) açıkça göstermektedir. O halde İlk Gök'ün(2) ezeli-
25 ebedi olması zorunludur. Yine o halde onu hareket ettiren bir şey var-

---

sı Ay-altı dünyası küresine kadar devam eder. Burada dairesel hareket, yerini, zaman bakımından dört öğenin döngüsel değişimlerine ve oluş, yokoluş, büyüme, küçülme ve değişme bakımından da canlı varlıkların ve insanın hareketlerine bırakır. Her şey mümkün olan en tam varlığa, ezeli-ebediliğe yönelir. Ancak Ay-altı âleminin bireyleri, İlk İlke'den fazla uzak oldukları, başka deyişle maddeye fazla gömülmüş ve kuvve tarafından kendilerine fazla nüfuz edilmiş oldukları için yüksek kürelerin imtiyazı olarak kalan bu ezeli-ebediliğe ulaşmak imkânından mahrumdurlar. Eğer doğa bu tehlikeye, bireye değil, onun türünün kendisine, oluşun sürekliliği ve devamlılığı sayesinde bir çare bulmamış olsaydı, bireylerin kaderi yokolmak tehlikesine maruz kalırdı. O halde böylece evrenin mükemmelliği ve tanrısal Hayat'tan pay alma emniyet altına alınmış bulunmaktadır. Tanrısal hayat, kendisini dolaylı olarak evrenin her noktasında hissettirmektedir ve o bütün sistemin ereği ve sonudur. Dört öğenin sürekli olarak birbirine dönüşümü de kendi tarzında İlk Hareket Ettirici'nin süreklilik ve ezeli-ebediliğini taklit etmektedir ve analitik nedenselliğe ulaşmaktadır (krş. *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 11, 338 b 1 vd.). Dünyanın oluşu, böylece hareket aracılığıyla ezeli-ebediliğin hareketli bir taklidi içinde gerçekleşmektedir. Bu hareket ise sayıya göre gerçekleşen bir harekettir. Oluş ve yokoluş içinde olan varlıkların Ay-altı dünyası, ezeli-ebedi gerçekliklerin kusurlu bir taklidine indirgenmektedir. Bireylerin gerçekleşemez olan süreklilik ve ezeli-ebediliklerinin yerine Ay-altı âlemi, formun devamlılığı ile türsel süreklilik ve ezeli-ebediliğe erişmektedir. Evrenin (göreli) mükemmelliği böylece bu âlemde bile gerçekleşmektedir (krş. *De Anima*, II, 4, 415 a 25-b 7; yine krş. *Şölen*, 207 d vd.). J. Chevalier'nin gayet güzel bir biçimde ifade ettiği gibi (*La Notion du Nécéssaire*, s. 166-167) "sürekli ve dairesel oluş, doğada, onun sahip olabileceği bütün zorunluluğu gerçekleştirmektedir. Meydana getirme zorunluluğu, sürekli meydana getirmeyi içerir ve ifade eder. Çünkü zorunlu olan, ezeli-ebedi olanla paralel gider."

Ana hatlarıyla Aristoteles'in binası budur. Öte yandan varlık olmak bakımından varlığın bilimi olan metafiziğin aynı nedenle nasıl aynı zamanda teoloji ve Tanrı'yı ifade eden en yüksek bireyin bilimi olduğunu gördük (Γ, 1, 1003 a 21 ve ilgili not).

1) Duyusal tanıklık da.

2) Sabit Yıldızlar Küresinin (krş. *De Caelo*, II, 6, 288 a 15)-21-26. satırlar arasındaki akıl yürütme şudur: İlk Gök (Sabit Yıldızlar Küresi) ezeli-ebedi bir hareketle (21. satır), bir hareket ettirici tarafından verilmiş olması gereken bir hareketle (23. satır) hareket etmektedir. Bu hareket ettiriciyi nasıl tasarlayacağız? Onun kendisi aynı zamanda hem hareket ettiren (kinoun), hem hareket ettirilen (kinaumenon) olabilir veya hareket ettirilmeksizin hareket ettiren bir şey olabilir. Ancak hareket eden hareket ettirici, uç varlıklar olarak salt hareket eden ve salt hareket ettireni gerektiren aracı bir kavramdır. Salt olarak hareket ettirilenin hareket ettiren hareket ettirilene nisbeti. hareket ettiren hareket ettirilenin hareket etmeyen hareket ettirene nisbetinin aynıdır. İmdi hareket ettirilen ve hareket ettiren Sabit Yıldızlar Küresidir; sadece hareket ettirilen gezegenlerin küreleridir. O halde geriye hareket ettirilmeksizin hareket ettiren, yani Tanrı, salt Fiil kalmaktadır (krş. *Fizik*, VIII, 5, 256 b 20 vd.). Aristoteles için Platon'dan farklı olarak kendi kendini hareket ettiren bir nedenle yetinmenin zorunluğu ile ilgili olarak Ross'un ilginç bir notuna bkz: I, *Introd.*, s. CXXXIII, not 5.

dır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir.

Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirirler.(1) Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında, özdeştirler.(2) Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin ilk ko-

---

1) Aristoteles'in temel öğretisi St. Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª qu. 70'de bununla ilgili önemli geliştirmelere bkz. Ps.-Alek., 693, 35, biraz esprili bir tarzda arzu edilen ve düşünülenin etki biçimini, otun eşek, sevilen şeyin portresinin seven şey üzerindeki etkisine benzetmektedir.

2) Arzu edilen (to orekton) ve düşünülen, akılsal olan (to noeton) farklı kavramlardır. Ps.-Alek.'un işaret ettiği üzere (693, 35 vd.) düşünülmeksizin arzu edilen şeyler olduğu gibi (örneğin ekmek) arzu edilen şeyler olmaksızın düşünülen şeyler vardır (örneğin körülük). Ancak bu iki kavram en yüksek derecelerinde ele alındıklarında (27. satır) özdeştirler. Başka deyişle en yüksek arzu edilir olan (to proton orekton) ile en yüksek düşünülür olan (to proton noeton) birbirine karışırlar. 27-1072 b 1 satırları arasındaki akıl yürütme çok güçtür. Onu şöyle anlamak gerekir:

En yüksek arzu edilir olanın en yüksek düşünülür olan olduğunu ispat etmek söz konusudur. Çünkü arzu edilir olan = iyi olandır (to kalon). Bu iyi olan ise gerek *görünüşte* iyi olan olabilir [o zaman arzu (oreksis), basit "*epithymia*", yani ruhun akıl-dışı olan kısmında bulunan duyusal *iştahtır*] krş. Δ, 1, 1013 a 10'la ilgili not], gerekse *gerçek* İyi olan olabilir (28. satır: to on kalon = gerçek iyi): "Oreksis", "boulesis", yani *iradi arzu, akıllı istek, temenni*dir).

İmdi "boulesis" açık olarak "epithymia"ya üstün olduğuna göre en yüksek arzu edilir olan (to proton orekton) = gerçek iyi (to on kalon) özdeşliği karşısında bulunuruz.

Ancak Aristoteles hemen arkasından (29. satır) hareket noktası olarak her zaman Akıl'ı (nous) almak gerektiğini belirtir. Çünkü bildiğimiz şeyi arzu etmeyiz (o halde Ross, adı geçen yerle ilgili çevirisindeki notta 29-30. satırları basit bir parantez olarak göz önüne almakta hatalıdır): Bir şeyi iyi olduğu için arzu ederiz ve o, kendisini arzu ettiğimiz için iyi değildir (Bu öncelikle ilgili olarak krş. Hamelin, *Essai sur les Él. princ. de la Repr.*, 2. baskı, s. 471). İmdi Aklın, düşüncenin konusu akılsal olan, düşünülendir. Bu ise ancak az veya çok yüksek derecede *pozitif* bir kavram olabilir. Ve karşıtların bu pozitif dizisinde (31. satır zıtlar dizisinden biri) töz başta gelir, özellikle de salt fiil olan *ilk töz* başta gelir. O, böylece ilk akılsal olan, ilk düşünülendir (proton noeton).

O halde böylece problemimizin iki unsuru olan "to proton orekton" ve "to proton noeton"u elde etmiş olduk. Onları nasıl birbirine özdeş kılacağız?

"To kalon"un pozitif bir kavram olduğunu ve dolayısıyla bir "noeton" olduğunu belirtmek yeterlidir. Bu durumda karşımızda:

to proton kalon = to proton noeton

to orekton = to kalon olacaktır. Bu durumda da to proton orekton = to proton kalon = to proton noeton eşitlemesi ile karşı karşıya bulunmuş olacağız.

Aristoteles'in akıl yürütmesini şu şekilde özetleyebiliriz: Varlıkanı pozitif dizisinin başında töz bulunur. Madde-dışı töz de madde içeren diğer tözlerden önce gelir. Böylece o en yüksek düşünülen, akılsal olandır. Ancak İyi olan da bir "kala"ların (iyi olanların) toplamı olan pozitif diziye aittir. Öte yandan İyi olan, en yüksek arzu edilir olandır. Böylece madde-dışı töz aynı zamanda hem en yüksek düşünülen, akılsal olan ve hem de en yüksek arzu edilendir. (Açıklamamızın öğeleri özellikle Ps.-Alek., 693, 35-694, 15; Bonitz, 496-497; Ross, II, 375'den alınmıştır).

nusu ise gerçek iyidir. Bir şeyi biz kendisini arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi göründüğü için arzu ederiz:
30 Çünkü hareket noktası, düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer ve iki zıtlar dizisinden biri, özü gereği düşünülendir. Bu olumlu dizide töz, ilk olandır. Tözde ise ilk olan, basit ve bilfiil olandır (öte yandan Bir ve basit, özdeş değillerdir. "Bir", bir şeyin ölçüsü-
35 nü ifade eder. "Basit" ise şeyin kendisinin belli bir doğası olduğu anlamına gelir). Ancak kendinde İyi ile kendinde Arzu Edilir olanın her ikisi de aynı diziye aittirler ve bu dizide ilk olan, her zaman en iyi
1072 b olan veya en iyiye benzer olandır.

Ereksel nedenin hareketsiz varlıklar arasında bulunabileceğini, onun anlamları arasındaki ayrımlar gösterir. Çünkü ereksel neden 1) ereksel nedenin kendisi için erek olduğu şey, 2) ereğin kendisi anlamlarına gelir. İlk anlamda değil, bu son anlamda olmak üzere erek, hareketsiz varlıklar arasında olabilir.(1) Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hare-
5 ket ettirildikleri için hareket ederler.(2) Şimdi eğer bir şey hareketli

---

3. satırdaki *sütun, paralel dizi* (systoikhia) kavramı ile ilgili olarak krş. A, 5, 986 a 23. Pozitif dizi Varlık, Bir olan, Töz gibi özü gereği bilinen şeyleri içine alır. Negatif dizi ise Var-olmayan, Çokluk, Töz-olmayan gibi kendisine tekabül eden pozitif şeyin olumsuzlanması ile bilinen şeyleri, başka deyişle ilineksel olarak bilinen şeyleri içine alır.

32-34. satırlarda tasdik edilen Bir olan ve Basit olan arasındaki ayrımla ilgili olarak Ross, (II, 376), burada başka herhangi bir amaç olmaksızın basit bir parantezin söz konusu olduğunu düşünmektedir. Bu kesin değildir. Aslında Aristoteles burada bir itiraza cevap vermektedir: Eğer hareketsiz ilk töz basitse, bir olmak zorundadır. O zaman 8. bölümde bir hareketsiz varlıklar çokluğunu nasıl kabul edebiliriz? Aristoteles buna karşı gerçekte basit olan her şeyin zorunlu olarak bir olmadığını söyleyerek cevap vermektedir – Nihayet 1072 b 1'deki "e analologon", (en iyiye benzer olan), dar anlamında en iyi olmadığında söz konusudur. Böylece dairesel hareket, benzerlik anlamında "en iyi" hareket olarak adlandırılabilir (Ps.-Alek., 695, 22).

1) Erek, amaçtır (*to hou, finis qui*), örneğin mutluluktur; O, aynı zamanda bu ereğin kendisi için iyi olduğu varlık (*to ho, finis cui*), örneğin Sokrates'tir. (Öte yandan bu iki anlam birbirlerini dışarmazlar. Böylece ruh, hiç olmazsa A. Torstrick'in *De Anima* üzerine şerhinde (s. 139) yapmış olduğu yoruma göre aynı zamanda bunların hem biri, hem diğeridir). Bu son anlamda erek, hareketsiz varlıklarda bulunamaz; çünkü İyi'ye sahip olma, ona sahip olan varlıkta bir değişme gerektirir, bu ise ezeli-ebedi varlıkların hareketsizlikleriyle uyuşamaz (krş. *De Anima*, II, 4, 415 b 2 ve 20 ve Rodier'nin *Traité de l'Âme*, II, s. 228'deki notu. Themistius'un *Ar. de Anima*, 50, 11 ve devamındaki ilginç bir notuna da işaret edelim.

2) 4. satırı Ross'la birlikte (II, 377) "kinoumeno" (hareket ettirilme) yerine "kinoumena" (hareket ettirildikleri için) şeklinde okuyoruz: Ereksel neden "eromenon" (arzu nesnesi) olarak yani kendisi hareket ettirilmeksizin hareket ettirir. Bu diğer şeyler ise (4. satır: talla), yani göksel küreler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ettirirler ve kendilerine verilmiş olan hareketi naklederler – Bu vesileyle Tanrı'nın, ereksel neden olarak hareket ettirmekle birlikte geleceğe yansıtılmış olan saf bir ideal olmadığını, tersine bilfiil, ve ezeli-ebedi olarak var olduğunu unutmayalım (bu noktada krş. Ross, I, *Introd.*, s. CXXXIV).

ise, bu onun olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelir.[1] O halde eğer onun fiili, yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca değişmeye tabi olması bakımından başka türlü olmasının mümkün olmasından, yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasının mümkün olmasından ötürüdür. Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi, de-
10 ğişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren, İlk Hareket Ettirici'dir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır ve bu anlamda da o, ilkedir. Çünkü zorunlu olanın bütün anlamları şunlardır: a) zorlama sonucu, yani doğal eğilimimize zıt olması bakımından zorunlu olan, b) kendisi olmaksızın İyi'nin olmasının imkânsız olduğu anlamda zorunlu olan, c) başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda var olmasının mümkün ol-

---

1) 4. ve 13. satırlar arasındaki akıl yürütme çok incedir. Aristoteles şunu söylemek istemektedir: Hareket eden her şey, hareket ettirilen bir şey olmak bakımından olduğundan başka türlü olma gücüne sahiptir. O niteliksel, niceliksel değişmeye, yer değiştirmeye vb. tabidir. İlk Hareket Ettirici'nin doğrudan doğruya üzerinde etkide bulunduğu Sabit Yıldızlar küresi, tözsel değişme hariç olmak üzere (7. satır: "kata ousian", yani töz bakımından değişme, oluş ve yokoluş değişmesi), değişmenin ilk türü olan yer değiştirme hareketine, hatta yer değiştirme hareketinin ilk türü olan dairesel yer değiştirme hareketine sahiptir. O halde onun ancak ilk tür gücü, kuvvesi, yani yer değiştirme kuvvesi vardır. Ancak Sabit Yıldızlar Küresinden farklı olarak (7. satır) ilk Hareket Ettirici (primum movens) salt fiil, hareketsizliğinden ötürü, mutlak anlamda olumsallık ve hareketten korunmuştur (8. satır: "oudamos", yani ne "kata ousian", ne "kata topon"; ne töz bakımından, ne yer değiştirme bakımından). Çünkü o ancak dairesel yer değiştirme hareketine tabi olabilir. Oysa o hareketi meydana getiren kendisidir ve nasıl ki ilk değiştiricinin kendisi (primum Alterans) değiştirilemezse, ilk hareket ettirici de (primum Movens) hareket ettirilemez. Öte yandan yer değiştirme hareketi, tözü daha doğrudan ilgilendiren bütün diğer hareketlerin gerektirdiği bir şey olduğundan (krş. H, 6, 1042 b 5) bundan çıkan sonuç, yer değiştirme hareketine bile tabi olmayan ilk Hareket Ettirici'nin kesin olarak kuvve ve değişmeden korunmuş olduğudur. Olduğundan başka türlü olması mümkün olmadığı için o zorunlu olarak, zorunlu kavramının asıl anlamı olan üçüncü anlamda zorunlu olarak, ne ise odur. (13. satır. krş. Δ, 5, 1015 a 34). Zorunlu olduğu için o en yüksek anlamda İyi'dir (kalos, 11. satır: krş. Δ, 5, 1015 b 14). Çünkü doğasına karşıt olan hiçbir şey onu etkileyemez. Başka deyişle onun iç zorunluluğu mükemmelliği ile karışır. Ve o İyi olan veya arzunun objesi olan olmak bakımından bir ilke, yani Evren'in hareketinin ilkesidir.

Geliştirmeleri çok önemli olan Bonitz, 498'le krş. Bu önemli pasajın bütünü ile ilgili olarak yine St. Thomas'ın anıtsal sergilemesine (s. 714 not 2529 vd.'na ve J. Chevalier'nin mükemmel şerhine bakılabilir: (özellikle 10-11. satırlarla ilgili olarak): *La Notion du Nécéssaire*, s. 141-142.

duğu anlamında zorunlu olan.

Demek ki Gök ve Doğa böyle bir İlke'ye bağlıdır.[1] Ve bu ilke
15 bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır.[2] O her zaman bu hayattır (bizim için imkânsız olan bir durum); çünkü onun fiili aynı zamanda zevktir.[3] Zaten uyanıklık, duyum ve düşüncenin en büyük zevkler olmalarının nedeni, onların fiiller olmalarıdır. Ümitler ve hatıralar ise ancak onlardan dolayı zevklerdir. İmdi özü gereği olan Düşünce,[4] özü gereği
20 en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir.[5] Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. O halde aklın içerir gibi göründüğü tanrısal öğe, kuvveden ziyade fiildir[6] ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluk-
25 tur. O halde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir. Eğer o ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık vericidir. İmdi Tan-

---

1) Ve bu tanrısal ve ezeli-ebedi ilkeyi Gök, hareketinin tekdüzenliliği ile, canlı varlıklar ise oluşun devamlılığı (perpétuité) ile ellerinden geldiğince taklit etmeye çalışırlar (Krş. *De Anima*, II, 4, 415 a 26-27) – İlk Hareket Ettirici'yi töz ve saf fiil olarak tanımladıktan sonra Aristoteles, bu faaliyetin doğasını incelemektedir. O bildiğimiz bütün faaliyetler içinde en yüksek olan, yani ancak sezgisel Düşünce olabilir.

2) İlk İlke hayata *sahip olan* değil, hayatın kendisi *olan* bir şey olarak tanımlanmaktadır; çünkü o saf fiildir–15. satırdaki *hayat* (diagoge), temaşasal hayat, güzelin temaşasıdır. O, pratiğin ereği ve her hayatın idealidir. O aynı zamanda asil bir faaliyet ve en yüksek mutluluktur (krş. *Nik. Ahlâkı*, X, 7, 1177 b 26; *Politika*, VIII, 5, 1339 b 17. Bu terim daha önce A, 1, 981 b 13'de, ama tamamen farklı bir anlamda kullanıldı). Aristoteles sözlerine bizim onu "mikron khrono" (15. satır), yani ancak aklımızın sezgide bilfiil olarak akılsalların kendileri olduğu *nadir anlar*da yaşayabilmemize karşılık, İlk İlke'niń her zaman bu Hayat olduğunu eklemektedir.

3) Başka deyişle *Nik. Ahlâkı*, X, 4, 1174 b 23 ve devamında sergilenen öğretiye uygun olarak, haz, özü itibariyle, faaliyetin uygulanmasının kendisine ve fiilin gerçekleşmesine, tam olarak kendini ortaya koymasına bağlıdır: Ünlü formüle göre, haz fiile, gençliğe meyvesinin eklendiği gibi eklenir. İmdi buradaki faaliyet sürekli ve ezeli-ebedidir.

4) Tanrısal düşünce "kath eauten" (11. satır), yani özü gereğidir, çünkü o *summa ve absoluta* (bütünü itibariyle ve mutlak anlamda) duyular ve hayalgücünden bağımsızdır. – Bu pasaj ile ilgili olarak krş. St. Thomas, s. 717, not 2538.

5) Duyum fiilinde duyusal ile duyanın, bilgi fiilinde ise akılsalla (noeton) aklın (nous) özdeşliği Aristotelesçiliğin ana tezleridir. (Krş. Birinci ile ilgili olarak *De Anima*, II, 12, 424 a 18, 25; III, 2, 425 b 25 ve ikinci ile ilgili olarak *De Anima*, III, 4, 429 b 30 vd.). Öte yandan özdeşleştirme eylemi her iki durumda aynıdır.

6) Çünkü fiil kuvveden önce gelir ve ondan üstündür (krş. Θ, 8) – 24. satırdaki (theoria) *temaşa fiili*, basit *bilme gücü* olan (episteme)nin uygulamasının kendisidir (krş. Θ, 6, 1048 a 34).

rı bu söylediğimiz biçimde ona sahiptir. Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür,
30 Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.[1]

Bitkiler ve hayvanların ilkelerinin nedenler oldukları, oysa güzel ve mükemmel olana ancak türemiş varlıklarda rastlandığını ileri sürerek[2] en yüksek Güzel'in ve en yüksek İyi'nin ilkede bulunmadığını düşünen Pythagorasçılar ve Speusippos gibi filozoflar vardır.[3] Bu
35 görüş temellendirilmiş bir görüş değildir; çünkü meni, daha önce ge-
1073 a len ve mükemmel olan varlıklardan gelir ve ilk olan, meni değildir,

---

1) Krş. *De Caelo*, II, 3, 286 a 9 – Bu fikrin ve daha öncekilerin mükemmel bir biçimde geliştirilmeleri ile ilgili olarak St. Thomas, *Sum. Theol.*, passim ve özellikle I[a] quaest. XVIII, art. 3'e bkz. – Tanrı'nın içkin eylemi, *hareketsizlik faaliyeti* (energeia akinesias) hakkında daha önce Θ, 6, 1048 b 18 ve 8, 1050 a 27'de verdiğimiz notlara gönderiyoruz.

2) Başka deyişle Speusippos için olgunluğa erişmiş canlı varlık kendisinden geldiği tohumdan, insan, meniden daha mükemmeldir.

3) Aristoteles'in biraz önce tesis ettiğinin tersine olarak, Aristoteles şimdi şeylerin ilk ilkelerine eksiklik, türemiş olan şeylere ise mükemmellik izafe edenlerin görüşlerini eleştirecektir.

Pythagorasçılarla ilgili olarak Aristoteles'in saldırdığı öğretinin hangi öğreti olduğu tartışmalıdır (krş. Bonitz, 503; Ross, II, 381) Aristoteles muhtemelen İyi'ye, zıtlar listesinde verilen yeri kastetmektedir: İyi orada sadece dokuzuncu sırada bulunur (A, 5, 986 a 26). Öte yandan 1+2+3+4 sayılarının toplamı olan 10 sayısı, yani mükemmel sayı, diğer sayılar dizisinin sonunda gelmektedir.

Speusippos ve onun özler hiyerarşisi ile ilgili olarak krş. Z, 2, 1028 b 21-24 ve ilgili not (göndermeleri ile birlikte). Onun öğretisi Bonitz tarafından açık bir biçimde sergilenmiştir (503). Speusippos tedrici olarak zaman içinde gelişen, farklı ilkelere tabi olan ve birbirlerine bağımlı olmayan birçok gerçeklik "plan"ının varlığını kabul ettiği (krş. yukarıda Z, 2, 1028 a 21; aşağıda 10, 1075 a 36 ve N, 3, 1090 b 13) ve öte yandan şeylerin kaynağına Bir'i yerleştirip, onu İyi olan'la birleştirmeyi reddettiği için (N, 4, 1091 b 35) mükemmelliği ancak kendisine gidilen şeye (terminus ad quem), ilkeden en uzak olan ve tam gelişmesine ulaşmış olan varlıklar olan türemiş varlıklara izafe etmeye yönelmişti. Bundan meninin varlıktan, kuvvenin fiilden ve maddenin formdan önce geldiği sonucu çıkmaktaydı. Başka deyişle (çağdaş evrimcilikte olduğu gibi) onda aşağı yukarıyı, kusurlu olan mükemmel olanı açıklamaktadır ve eserde, nedende olduğundan *daha fazla* şey vardır. Platoncu İyi kavramı veya Aristoteles'in hareketsiz ve aşkın ilk Hareket Ettiricisi, yerlerini evren hakkında panteist bir görüşe terketmek üzere o zaman ortadan kalkmaktadırlar: İyi bir, fieri'dir (edilgi) ve dünya, ezeli-ebedi bir canlı, kendi kendine mutluluğa doğru hareket eden ezeli-ebedi bir töz ve İyi'nin nedeni olarak tasarlanan Tanrı'nın kendisidir (krş. Syr., 22, 56). Aristoteles (34. satır) buna bir kez daha insanın meniye veya daha genel olarak formun ve fiilin madde ve kuvveye olan önceliğini tasdik ederek cevap vermektedir: Demek ki başlangıca konulması gereken, mükemmel olandır ve türemiş varlıklarda bulunan ancak eksik, yetersiz olandır. Aristoteles'in ana tezlerine bundan daha uygun bir şey yoktur.

(Skolastiği takip ederek) Descartes Aristoteles'in çözümünü yeniden ele aldı ve daha fazla ola-

mükemmel varlıktır: Örneğin meniden önce gelen bir insan olduğu, onun bu meniden meydana gelen insan değil, meninin kendisinden geldiği insan olduğu söylenebilir.(1)

O halde ezeli-ebedi, hareketsiz ve duyusal şeylerden ayrı bir varlığın var olduğu bu açıklamalarımızdan açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu
5 tözün hiçbir büyüklüğe (étendue) sahip olamayacağı, parçaları olamayacağı ve bölünemez olduğunu da gösterdik.(2) Çünkü o, hareketi sonsuz bir zaman süresince meydana getirir. Ama sonlu olan hiçbir şeyin sonsuz gücü yoktur ve her büyüklüğün ya sonsuz veya sonlu olabilmesine karşılık bu töz, yukarıda belirttiğimiz nedenden ötürü, sonlu olamaz. O, sonsuz bir büyüklüğe de sahip olamaz; çünkü son-
10 suz bir büyüklük kesinlikle mevcut değildir. Onun etkilenmez (impassible) ve değiştirilemez (inaltérable) olduğunu da gösterdik. Çünkü bütün diğer hareketler, yer değiştirme hareketinden sonra gelirler.(3)

O halde bu şeylerin neden bu şekilde davrandıklarının açık nedenleri bunlardır.

8. Bölüm <Gök Kürelerinin Akılları>(4)

Ancak bu tür tek bir tözün mü, yoksa birden fazla tözün mü varlığını farz etmemiz gerektiği, ikinciyi farz etmemiz durumunda onla-

---

nın, daha az olandan çıkamayacağını savundu. Çünkü aksi takdirde onun nedeni olmaması tehlikesi ortaya çıkmaktaydı. Krş. 3, *Méditation*, VII, 10-41 (Adam ve Tannery baskısı, IX, 32-33).

Günümüzün evrimci öğretileri de aynı cevabı gerektirmektedir: Aristoteles ve Descartes'ın benimsedikleri tutum hatta ondan güçlenmiş olarak çıkmaktadır. Çünkü Carnot-Clausius'un *entropie*'nin artışına ve doğal olayların geriye çevrilmezliğine ilişkin ilkeleri (bu arada bu ilkeye Boltzman tarafından sağlanan geliştirmeleri de unutmayalım), yani kapalı bir sistemde zamanın her anında, kullanılabilen enerjinin nihai bir birbirinden farksızlık (indifférence), hareketsizlik ve kalorik ölüm durumuna gitmek üzere tedrici olarak bozukluğu ve azaldığını söyleyen ilke, eserin nedenden daha fazla şey içermemekle kalmayıp, ondan daha *daha da az şey* içerdiği tezini desteklemekte yararlı olabilir. Hatta Aristoteles ile birlikte (aşağıda 8, 1074 a 31) Evrenin tekliği kabul edildiği takdirde bu argüman hemen hemen karşı konulmaz bir güç kazanacaktır: Çünkü böylece o dışardan hiçbir yeni enerji katkısı olmayacak ve böylece mutlak olarak Carnot-Clasius ilkesinin taleplerini karşılayacak olan sistemin tam bir izolasyonu gerçekleşmiş bulunacaktır.

32-33. satırlardaki "bitkiler ve hayvanların ilkeleri", hayvanlarla ilgili olarak sperma ve menidir: Bunlar ilkelerdirler ve iyi-olmayanlardır.

1) Krş. Θ, 6, 1049 b 17-27.

2) Belki *Fizik*, VIII, 10, 267 b 17'nin sonunda – Aristoteles bu son paragrafta İlk Hareket Ettirici'nin diğer iki özelliğini incelemektedir: Uzamsal olmama ve etkilenmeme (impassibilité). Krş. Bonitz, 504.

3) Onsuz var olamazlar.

4) Bu bölümün gerçekten Aristoteles'e ait olduğuna itiraz edilmiş ve *Buhle, baba İdeler*

rın sayısının ne olduğu sorusunu görmezlikten gelemeyiz. Bu arada
15 diğer filozofların beyanlarını da hatırlatmalıyız: Tözlerin sayısı ile ilgili olarak onların hiç biri tam bir açıklama vermemiştir. Böylece İdea-

---

(*Comm. de Eudoxio Cnidio*, Berlin, 1828-1830, s. 46) ve J.C. İdeler (*Meteor. I*, Leipzig, 1834-1836, s. 318-319), bu bölümde Aristoteles'in 7, 1072 b 13'de olduğu gibi artık tek bir hareketsiz *hareket ettirici değil, birçok hareketsiz hareket ettiricinin* varlığını kabul etmesinden dolayı bu bölümü sahte olarak nitelendirip reddetmişlerdir. Ancak onun Aristoteles'e ait olduğu şüphe götürmez. Bununla birlikte Aristoteles'in kozmoloji alanındaki düşüncelerinin, daha önceki sonuçlarıyla pek uyuşmadığını ve birçok sorun doğurduğunu da kabul etmek gerekir. Daha Antik çağdan itibaren Theophrastos, (*Metaph.*, 5 a 16 vd., 310 Br. Ross, 6) gök kürelerinin bütün hareketlerinin nasıl tek bir hareket ettirici tarafından meydana getirilebileceğini sormaktaydı. Plotinos da (*Enn.*, V, 1, 9, 7-27) aynı soruyu sormaktaydı: Eğer her hareket ettirici bir ilke ise, bu ilkelerin tek eser olan Gök'ün (evrenin) uyumunu meydana getirmek üzere nasıl işbirliği yapabilecekleri iyi görülmemektedir. O, bundan başka cisim-dışı olduklarına ve hiçbir maddenin kendilerini birbirlerinden ayırdetmediğine göre hareket ettiricilerin nasıl çok olabildiklerini sormaktaydı (Hareket ettiricilerin madde vasıtasıyla bireyselleşmesi (individuation) konusunda krş. Aşağıda 1074 a 31-38). Bu itirazlar çağdaş yorumcular, özellikle Bonitz, 512; Jaeger, (*Arist.*, s. 375) ve Ross, II, 395 tarafından yeniden ele alınmışlardır. Ancak Kepler'in *Angeli Rectores*'ine (idareci melekler) benzer şeyler olarak Kürelerin Akıllarının İlk Hareket Ettiriciye bağlı olduklarını farzetmeye hiçbir engel yoktur. Özellikle St. Thomas'ın yorumu budur. M. De Corde (*Revue de Philosophie*, kasım-aralık sayısı, 1933, s.630) şöyle demektedir: "Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisinin gerçekleştirdiği ereksel nedenselliği gök kürelerinin Akıllar tarafından harekete geçirilmesi görüşünü vaz etmeksizin açıklamak imkansızdır. O Akıllar ki arzu ile harekete geçirilecek bütün Evreni teşkil eden gezegenleri harekete geçirirler". Öte yandan çoktanrıcılık Aristoteles'in üzerinde izini bırakmıştır (bu noktada E. Gilson'un *L'Esprit de la Philosophie Médievale*, Paris, 1931, s. 48 ve devamında ve 226. sayfa 6 numaralı nottaki nüfuz edici görüşleriyle krş.) – Ne olursa olsun özellikle özenli üslubu ve Kalippos'un zikredilmesi, Jaeger'le birlikte (*Arist.*, 366; A. Mansion, "Le Genèse de L'Oeuvre D'Aristote", *Revue neoschol. de Phil.*, XXVIII, 1927, s. 338-341'e de bkz.) bu bölümün, eserin geri kalanından daha yakın bir zamana ait olduğunu ve hareketsiz hareket ettiricilerin çokluğu ile ilgili olarak Aristoteles'in düşüncesinin evriminin en son aşamasını teşkil ettiğini düşünmemize izin vermektedir.

Eudoksos, Kalippos ve Aristoteles'in astronomi sistemleri P. Duhem'in eserinde (*Le Système du Monde*, I. *La Cosmologie Hellenique*, s. 130 vd.) anıtsal bir biçimde sergilenmişlerdir. Th. Heath'in Samos'lu Aristarkos'a tahsis etmiş olduğu kitaba da (*Aristarchus of Samos*, 1913) başvurulabilir: Gerek bu esere, gerekse Brunet ve Mieli'nin *Hist. des Sciences, Antiqquité*, s. 432 ve devamına sık başvurduk (Bütün bu çalışmalar hakkında daha kesin bilgi için *Bibliyografya*'mıza bkz).

Burada birkaç kelime ile hatırlatalım ki Kepler zamanına kadar bütün astronomlar a priori bir doğru olarak dairesel hareketin gök cisimlerinin dönüşlerini açıklamada yeterli olduğunu kabul etmişlerdir. Evren saydam, cisimsel (*De Caelo*, II, 12, 293 a 7), birbiri içine giren ve eksenleri üzerinde ortak bir merkez etrafında dönen küreler biçiminde temsil edilmiştir. Ortak merkez, hareketsiz tek cisim olan Dünya tarafından işgal edilmekteydi. İlk dış küre, kendi amacını gerçekleştiren ve tek bir dönüşle mükemmel bir biçime ulaşmaya çalışan Sabit Yıldızlar Küresidir. Daha aşağıda bulunan kürelerin her birinin büyük dairesi üzerinde, bu kürenin taşıdığı gezegen bulunur. Bu kürenin hareketi hemen kendisinden bir yukarıdaki kürenin hareketi tarafından yönetilir ve Sabit Yıldızlar Küresi veya İlk Gök, hareketini ilk Hareket Ettirici'den alır. Kürelerden her biri (veya belki kürelere bağlı olan yıldızlardan her biri veya belki hem biri hem diğeri) hare-

lar kuramının bununla ilgili özel bir görüşü yoktur. Çünkü İdeaların varlığını kabul edenler(1) İdeaların sayılar olduğunu söylemektedirler.
20 Ancak onlar bu sayılardan bazen sonsuz olarak, bazen on sayısı ile sınırlanmış bir sayı olarak söz etmektedirler. Ama neden özellikle bu sayıyı kabul ettikleri konusunda hiçbir kesin kanıtlama getirmemektedirler. Biz ise bu sorunu daha önce ortaya koyduğumuz temeller ve ayrımlardan hareketle ele almalıyız.(2)

Varlıkların ilkesi ve ilki hareketsizdir: O gerek özü bakımından, gerekse ilineksel bakımdan hareketsizdir. Bununla birlikte o ezeli-
25 ebedi, ilk ve tek bir hareketi meydana getirir. Ancak hareket eden bir şey zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirildiğine, ilk hareket ettirici ise özü bakımından hareketsiz olduğuna, ezeli ebedi bir hareket ezeli-ebedi bir varlık tarafından, tek bir hareket de tek bir varlık tarafından verilmek zorunda olduğuna göre,(3) öte yandan evrenin, ilk ve hareketsiz tözü tarafından meydana getirildiğini söylediğimiz

---

ketin ilkesi olan bir ruha sahiptir.

Bu dünya tasarımı gezegenlerin çeşitli hareketleri, durmaları, geriye gitmeleri sapmalarını açıklamadan bırakmaktaydı. Bundan ötürü Eudoksos'tan itibaren astronomlar gezegenlerinin kürelerinin sayılarını çoğaltmak ve yalnızca onların dünyaya olan özekdeş (concentrique) dönmelerini değil, aynı zamanda eksantrik ve episikller üzerindeki dönüşlerini de kombine etmek zorunda kalmışlardır. Böylece sonuçta onlar çok komplike bir dünya tasarımına ulaşmışlardır. Bu tasarım Batlamyus'ta en son kuramcısını bulmuştur. Yer-merkezci sistem daha sonraki yüzyıllarda modern çağın şafağına kadar büyük değişme olmaksızın kendisini kabul ettirmiştir. Modern çağda ise daha önce Samos'lu Aristarkhos tarafından öne sürülen Kopernik'in güneşmerkezci sistemi, zorlukla yer-merkezci teorinin ve tek-merkezli kürelerin yerini almıştır. Ve yine bu çağda Kepler, gezegenlerin yörüngelerinin dairesel değil, elips şeklinde olduğunu kabul etmiştir.

Aristoteles'in kozmolojisi tamamen tasviridir. O, evrenin oluşumuna ilişkin hiçbir kuramla birlikte bulunmaz. Başka deyişle o bir kozmogoni değildir. Göğün dairesel hareketi, başlangıcı ve sonu olmayan, zorunlu ve devamlı, ne kaynağı, ne süresi itibariyle bir açıklama gerektirmeyen bir harekettir.

1) Platon. Krş. aşağıda M, 8, 1084 a 12 ve *Fizik*, III, 6, 206 b 32.

2) 22-33. satırlar arasıda akıl yürütme şudur: Hareketsiz İlk Hareket Ettirici, İlk Gök'ü ezeli-ebedi, bir ve sürekli bir hareketle hareket ettirir (bu görünüşteki günlük harekettir). Ancak her ezeli-ebedi hareket, ezeli-ebedi bir nedenin fiilini gerektirdiği ve sabit yıldızların hareketi dışında başka ezeli-ebedi hareketler de (gezegenlerin hareketleri) var olduğu için, bu hareketler de ayrı ezeli-ebedi hareket ettiriciler gerektirirler.

23-25. satırlarda Aristoteles İlk Hareket Ettirici'nin gerek ilineksel, gerek özsel anlamda *mutlak* hareketsizliğini tasdik etmektedir. Özü gereği hareketsiz olmakla birlikte, bedenin hareketine katılan insan ruhundan farklı olarak (*De Anima* I, 4, 408 a 30-34) ilk Hareket Ettirici sabit yıldızların hareketiyle harekete sürüklenemez.

3) Krş. *Fizik*, VIII, 6.

basit uzaysal yer değiştirme hareketinin[1] dışında diğer ezeli-ebedi yer değiştirme hareketlerinin, yani gezegenlerin hareketlerinin de var olduğunu gördüğümüze göre (çünkü *Fizik*'te gösterdiğimiz gibi dai-
30 resel bir hareket yapan bir cisim, ezeli-ebedidir ve sükûnette olamaz)[2] bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda özü gereği hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur. Çünkü yıldızların[3] doğası, ezeli-ebedidir. Çünkü onlar belli bir tür tözlerdir ve hareket ettiren ezeli-ebedidir ve
35 hareket edenden önce gelir. Bir tözden önce gelen ise zorunlu olarak bir töz olmak zorundadır. O halde açıktır ki yıldızların ne kadar hareketleri varsa, o kadar doğaları gereği ezeli-ebedi, özleri bakımından
1073 b harekersiz ve büyüklüğü-olmayan tözler olmalıdır (bunun nedenini yukarıda gördük). O halde hareket ettiricilerin tözler oldukları, içlerinden birinin yıldızların yer değiştirme hareketleri arasında hüküm

---

1) İlk Hareket Ettirici'nin eseri olan Sabit Yıldızlar Küresi'nin görünüşteki günlük hareketi.
2) *Fizik*, VIII, 8, 9; 8, 9; *De Caelo*, I, 2, II, 3-8.
3) Yani sabit yıldızların ve gezegenlerin – Aristoteles sadece ezeli-ebedi hareket ettiriciler olduğunu değil, aynı zamanda bu hareket ettiricilerin tözler olduklarını ortaya koyuyor. 1073 b 1'deki "içlerinden biri" muhtemelen 1073 a 5-11'e yapılan bir göndermedir.

Ps.-Alek., 706, 32 göksel hareketlerin hareket ettirici nedenlerinin, (Aristoteles'in bizzat kendisinde bulunmayan, şerhçilerin taktıkları ifade ile gök kürelerinin "Akıllar"ının), gök kürelerinin ruhları ile karıştırılmamaları gerektiğini belirtir. Çünkü yıldızlar canlı varlıklardır. Hatta onların pratik bir faaliyetleri (praksis) vardır. Bu onları hemen kendilerinden bir yukarıda olan gök küresi ile ilgili olarak kendilerini hareket ettiren arzularıyla, Sabit Yıldızlar küresinin Tanrı'ya ilişkin arzusunu açıklayabilecek bir özelliktedir. Hareket ettirici nedenlerin, İlk Hareket Ettirici'nin Sabit Yıldızlar Küresi'ne aşkın olduğu gibi, gezegenlerin aşkın nedenleri olmalarına karşılık, gezegenlerin ruhları onlara içkindir ve bu, gezegenlerin fiil ve hayatlarının kendisidir.

Bu farklılık Aristoteles tarafından hiçbir yerde açıkça tasdik edilmez; ancak *De Caelo*'nun bir pasajının (II, 12, 292 a 20 vd.) sonucudur. Bu pasajda gök cisimlerine hayat izafe edilir. Bu, Aristoteles'in kozmolojik sisteminde çok büyük bir karmaşıklık meydana getirmekle sonuçlanır. Çünkü 168 hareket ettirici tarafından meydana getirilen altı farklı tür elde edilir. Bütün bu hareketler doğrudan doğruya (gök kürelerinin Ekvator düzlemi üzerindeki hareketleri müstesna), hiç olmazsa Skolastiklerin yorumuna göre, daha aşağı dereceden faillerin (Gök kürelerinin Akıllarının) ürünüdür. Ancak bu faillerin ilk Hareket Ettirici ile olan ilişkilerinin ne kadar karanlık olduğunu gösterdik.

(Ross, I, *Introd.*, CXXXVI'da haklarında arzu edilebilecek bütün açıklamalar bulunacak olan) bu komplikasyonlar bazı mükemmel şerhçilere (İbni Rüşt, Zabarella. *De Rebus Naturalibus, De Natura Coeli*, VI; Ayrıca bkz. Werner, *Aristote et L'Ideal Platon.*, s. 319 vd.) kabul edilemez görünmüşlerdir. Bunlar İlk Gök'ün formu veya ruhunu İlk Hareket Ettirici'ye ve kürelerin ruhlarını, hareket ettirici Akıllara özdeş kılmakta tereddüt etmemişlerdir. Ancak bu yorum, hiç olmazsa Sabit Yıldızlar Küresinin ruhunu ilk Hareket Ettirici'ye özdeş kılmak konusunda savunulamaz. Çünkü bu Aristoteles tarafından o kadar açık bir şekilde tasdik edilmiş olan ve sistemin mantığı, hatta *Metafizik*'in metni tarafından o kadar emredici bir şekilde talep edilen tanrısal aşkınlığı terketmek demektir.

süren aynı düzene göre birinci, diğerinin ikinci olduğu açıktır. Ancak bu yer değiştirme hareketlerinin sayısı, felsefeye en yakın olan matematik biliminin, yani astronominin verileri ışığında incelenmek zorundadır. Çünkü astronominin konusu duyusal, fakat ezeli-ebedi olan bir tözdür. Oysa diğer matematiksel bilimler, örneğin aritmetik ve geometri, hiçbir tözü ele almazlar. Şimdi yer değişrirme hareketlerinin, hareket eden cisimlerden daha fazla sayıda olduğu bu konulara fazla dikkat sarf etmeyen insanlar için bile apaçık bir şeydir. Çünkü gezegenlerin her biri, birden fazla yer değiştirme hareketi yapmaktadır. Bu hareketlerin gerçek sayılarına gelince, onlar hakkında bir fikir vermek üzere, düşüncelerimizin taleplerini belli bir sayı ile tatmin edecek biçimde batı matematikçilerin[1] söyledikleri şeyleri nakledeceğiz. Geri kalanı ile ilgili olarak ise onu kısmen kendimiz araştırmamız, kısmen de başka araştırıcılardan bilgi edinmemiz gerekmektedir. Bizim görüşlerimizle yetkili insanların bu konu üzerinde söyledikleri şeyler arasında bir uyuşmazlık kendini gösterdiği takdirde, şüphesiz her iki tarafı da hesaba katacağız; ancak onlar içinde en kesin olanı izleyeceğiz.

Eudoksos[2] Güneş'in ve Ay'ın yer değiştirme hareketini, bu yıldızların her biri için üç küre kabul ederek açıklamaktadır. Bu kürelerden birincisi, sabit yıldızlar küresiyle aynı harekete sahiptir.[3] İkincisi

---

1) Eudoksos ve Kallippos'un.

2) Eudoksos hakkında krş. yukarıda A, 9, 991 a 17 – Eudoksos'un astronomik sisteminin yeniden inşası kesin bir biçimde G.V. Sciaparelli (*La Sfere omocentrichedi Eudosso di Calippo e di Aristoteli*, Milan, 1875) tarafından yapılmıştır. P. Duhem onunla ilgili güzel bir sergileme sunmaktadır (I, 114). Özellikle Th. Healt'in *Aristarchus of Samos*, s. 195 vd.'na bakılmalıdır. Eudoksos'un sistemini tanımak için başvurulan kaynaklar Aristoteles'in kendisinden başka Simplikius'tur (*in Ar. de Caelo*, 488, 18-23; 493, 4-506. 18 Heiberg). Simplikius, kendi payına Eudemos'un Astronomi Tarihini kullanmış olması gereken Sosigenus'tan alıntılar yapmıştır. Simplikius'un açıklamasının Güneş ve Ay kürelerinin ikinci ve üçüncü hareketleriyle ilgili olarak hatalar içerdiğini kaydetmek gerekir. Ancak bu hatalar Aristoteles'in kendisine çıkmaktadır.

Gök kürelerinin çokluğunun gezegenlerin bütün düzenli ve düzensiz hareketlerini açıklamak için zorunlu olduğunu görmüştük. Bundan sonraki notlarda her türlü teknik ayrıntılı açıklamalardan vazgeçeceğiz. Sadece zorunlu açıklamalarla yetineceğiz. Daha derinliğine bir açıklama için okuyucu T. Heath'in bilgince incelemeleri gibi Ross'un şerhine (II, 384-395) başvurabilir (Antik çağ'ın farklı astronomi sistemleri ile ilgili olarak şununla da krş: A. Reymond. *Hist. des Sc. exactes et naturelles dans L'Antiquité gr. rom.*, 1924, s. 166-169.

3) Güneş'in (veya Ay'ın) ilk küresi, en dış küresidir. O. Güneş'in Dünya etrafında güneyden geçerek doğudan batıya doğru 24 saatte yaptığı görünüşteki günlük hareketi. gündüz ve geceleri meydana getiren hareketi açıklar. Bu ilk küre, Sabit Yıldızlar Küresi ile aynı harekete, düzeltilmeye ihtiyacı olmayan ve bütün diğerlerinden daha büyük hıza sahip olan tek hareket olan harekete sahiptir.

20 Zodyak'ın ortasından geçen daire üzerinde hareket eder.[1] Üçüncüsü Zodyak'ın genişliğini kesen eğimli bir daire üzerinde hareket eder.[2] Ancak Ay'ın üzerinde hareket ettiği daire, Güneş'in üzerinde hareket ettiği daireden daha büyük bir açıyla eğimlidir. Gezegenlerin hareketine gelince, onların her biri için dört küre gereklidir: Birinci ve ikinci
25 küreler, Güneş'in ve Ay'ın birinci ve ikinci küreleriyle aynı hareketi yaparlar (çünkü sabit yıldızlar küresi bütün diğer kürelere hareketlerini verdiren küredir. Onun altında bulunan ve Zodyak'ın ortasından geçen daire üzerinde hareket eden küre de bütün gezegenlerde ortaktır).[3] Her gezegenin üçüncü küresinin kutupları Zodyak'ın ortasından geçen kürede bulunur.[4] Dördüncü kürenin hareketi, üçüncü
30 kürenin Ekvatoruna göre eğimli olan bir daire üzerindedir[5] ve üçüncü kürenin kutupları geri kalan gezegenlerin her biri için farklıdır. Yalnız Merkür ve Venüs'ünkiler aynıdırlar.

Kalippos'un sisteminde[6] kürelerin pozisyonu, yani uzaklıklarının sırası Eudoksos'un sistemindekinin aynıdır. Ancak Kalippos, Jüpiter ve Satürn için Eudoksos'la aynı sayıda kürelerin varlığını kabul etmesine karşılık olayların[7] açıklamasını vermek istiyorsak Güneş'e
35 başka iki küre ve Ay'a yine başka iki küre ilave etmemiz, geri kalan her gezegen için de yine fazladan birer küre eklememiz gerektiğini düşünmekteydi.

---

1) Bu, Güneş'in Ekliptik'e ait olan bir eksen etrafında batıdan doğuya doğru yıllık hareketidir. O, mevsimlerin birbirlerinin yerine geçişini meydana getirir: "Zodyak'ın ortasından geçen daire", Ekliptik'tir: Krş. yukarda Λ, 5, 1071 a 11 ile ilgili not.

2) Üçüncü küre özellikle ay ile ilgili olarak bir önceki kürenin zıddı olan yönde Ekliptik'e paralel bir şekilde gerçekleşen aylık dönüş hareketini (aşağı yukarı 27 gün, dracontik ay) açıklar.

3) Başka deyişle bütün gezegenler Ay ve Güneş gibi doğudan batıya günlük hareketle Ekliptik boyunca yıllık hareket yaparlar. (Krş. Bonitz, 507; Ross, II, 388) – 26. satırdaki "altında bulunan"la kastedilen, birincinin altında bulunan ikinci küredir. Bu ikinci küre böylece evrenin merkezine, dünyaya daha yakındır.

4) Yani Ekliptik'te. Üçüncü kürenin kutupları, kutupların kendileri ikinci kürenin hareketiyle hareket ettiğinden Zodyak dairesinin iki zıt noktasında bulunur.

5) 30. satırdaki "eğimli daire" (mesos kyklos) Ekvator'dur (Bonitz, 508). Üçüncü ve dördüncü kürenin hareketlerinin kombinasyonunun etkisi ile ilgili olarak krş. Simplikius., *in Ar. de Caelo*, 496, 23-497, Heilberg.

6) Eudoksos'un öğrencisi Kyzkos'lu Kalippos, olgunluk zamanı, 330. Eudoksos'un dostu olan Polemarkos'la birlikte tahsil yaptı ve Atina'da oturdu. Simplikius'a göre (*in Ar. de Caelo.*, 493, 5-8, Heilberg) Eudoksos'un sisteminde yaptığı düzeltmeler Aristoteles'le işbirliği sayesinde ortaya çıkmıştır.

7) Ve onların hareketlerinin düzensizliklerinin – 36. satırdaki ve 1074 a 1'deki "phainemenon" kelimesi "görünüşler" anlamına gelmektedir. Olayların, kendilerini gözlemlemeye takdim ettikleri gibi açıklanmaları gerekir ve artık Eudoksos'ta olduğu gibi salt bir geometrik sistem söz konusu değildir. 35. satırdaki "geri kalan" gezegenler Mars, Venüs ve Merkür'dür.

Ancak tasarlanan bütün bu kürelerin gözlemlenen olayları açıkla-
1074 a yabilmeleri için[1] her bir gezegenle ilgili olarak bir eksiği ile aynı sa-

---

1) Kalippos'un kürelerine Aristoteles gezegenlerin hareketlerinde gözlemlenen düzensizlikleri daha kolay açıklayabilecek şekilde 22 *telafi edici* küre daha ekleyecektir. O halde Kalippos için olduğundan daha da fazla olarak onun için yalnızca matematik bir açıklama vermek değil, *mekanik bir model* takdim etmek söz konusudur.

Aristoteles ve Kalippos'un kozmolojilerinin ayrıntıları ile ilgili olarak daha önce zikredilen eserlere başvurulabilir. Onlara St. Thomas, s. 726 vd., not 2567 vd.; Robin, *La Pensée gr.*, s. 348 (Aristoteles için), Rey, *L'Apogée de la Science technique grecque*, Paris, 1946, s. 63-67 eklenecektir. Aristoteles kozmolojik tasavvurlarını *De Caelo*, II, 7, 8, 10-12'de de sergilemiştir. Biz bazı özet bilgilerle yetineceğiz.

Gök Kürelerinin Genel Tablosu

	Eudoksos	Kalippos	Aristoteles	İndirimden sonra
Satürn	4 .... + 0 =	4 .... + 3 =	7	7
Jüpiter	4 .... + 0 =	4 .... + 3 =	7	7
Mars	4 .... + 1 =	5 .... + 4 =	9	9
Venüs	4 .... + 1 =	5 .... + 4 =	9	9
Merkür	4 .... + 1 =	5 .... + 4 =	9 ..... – (4+2)	= 3
Ay	3 .... 2 =	5 .... + 0 =	5 .... – 2	= 3
Toplam	26 7	33 22	55 .... – 8	47

Aristoteles tarafından sisteme getirilen bu karmaşıklaştırmaların gerisinde yatan şey, daha önce de söylediğimiz gibi, onun gök cisimlerinin gerçek hareketlerini açıklama arzusu olmuştur. Çünkü Kalippos'un kuramı ve özellikle de Eudoksos'unki yalnızca tamamen geometrik varsayımlar teşkil etmekteydiler ve farklı sistemlerin hareketlerinin karşılıklı etkilerini hesaba katmamaktaydılar. Oysa boşluk var olmadığı için içiçe geçen küreler birbirleriyle temas halinde olduğundan bir gök cismini taşıyan küre, dönme hareketinde iç sistemin dış küresini de hareket ettirecektir. İşte buradan Aristoteles için Kalippos'un kürelerine eşit sayıda (yalnız "bir eksiği ile" diye açıklama yapılmaktadır) ters yönde hareket eden (2. satır) *telafi edici* kürelerin varlığını farz etmek zorunluluğu ortaya çıkmaktadır (Bonitz, 609–Duhem, s. 127-128'e de bkz). Böylece Aristoteles aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi toplam olarak 55 küreye ulaşmaktadır:

Jüpiter ve Satürn için	14
Mars, Venüs ve Merkür için	27
Güneş için	9
ve Ay için	5
	55 küre

veya 12. satırda işaret edilen indirimi göz önüne alırsak sadece 47 küreye ulaşmaktadır. Öte yandan bu indirimin nedenlerini açıklamak da kolay değildir ve şerhçilerce farklı varsayımlar ortaya atılmıştır (Krş. üç yorum veren Ps.-Alek.-706, 8-15; Sch- Wegler, Bonitz, 509-510; Ross, II, 393-394) Sonuç olarak biz de Ross'la birlikte Ps.-Alek.'un ikinci yorumunu benimsemenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Aristoteles'in Güneş ve Ay'la ilgili olarak kendi kuramını ve Kalippos'unkini basitleştirmek ve Eudoksos'un sistemine geri dönmek istemiş olması muhtemeldir. O halde Güneş'ten altı küre (iki telafi edici küresi ve Kalippos'un iki küresi) ve Ay'dan iki küre (Kalippos'un küreleri) çıkarmaktadır.

yıda başka kürelerin olması bu kürelerin ters yönde dönmeleri ve her durumda söz konusu yıldızın altında bulunan yıldızın en dış küresini aynı pozisyona getirmesi zorunludur. Ancak bu bütün bu iş gören 5 güçlerin gezegenlerin gözlemlenen yer değiştirme hareketlerini meydana getirme gücüne sahip olmaları şartıyladır. Şimdi bu durumda gezegenlerin kendilerinin içlerinde hareket ettikleri küreler Jüpiter ve Satürn için birlikte olmak üzere sekiz,[1] bütün diğerleri için birlikte olmak üzere yirmi beş tane olduğuna ve kürelerden, ters yönde hareket eden başkalarını gerektirmeyenler yalnızca bütün diğer gezegenlerin altında bulunan gezegenin[2] içinde hareket ettiği küre olduğuna göre, ilk iki gezegen için ters yönde hareket eden altı küre, daha sonra 10 gelen dört gezegen için on altı küre var olacak ve kürelerin, yani gerek doğru yönde, gerekse ters yönde hareket eden kürelerin toplam sayısı elli beş olacaktır. Fakat eğer Ay'a ve Güneş'e sözünü ettiğimiz hareketleri ilave etmezsek toplam olarak ancak kırk yedi küre olacaktır. 15 Gök kürelerinin sayısının bu olduğunu kabul edelim. O halde aynı sayıda tözler ve hareketsiz ilkeler var olacaktır. Bu, hiç olmazsa düşünülmesi makul bir görüştür. Bu konuda zorunluluk iddiası üzerinde hüküm vermeyi ise daha güçlü düşünürlere bırakmamız gerekir.[3]

Bir yıldızın yer değiştirme hareketine bağlı olmayan herhangi bir yer değiştirme hareketinin var olması mümkün olmadığına göre, ayrıca değişmeden korunmuş olan ve özü gereği en yüksek İyi'ye erişmiş 20 bulunan her gerçeklik, her tözün kendisi bir erek olarak göz önüne alınmak zorunda olduğuna göre, sözünü ettiğimiz varlıkların dışında bir varlık olamaz ve göksel hareketlerin sayısı da zorunlu olarak hareketsiz tözlerin sayısı kadardır.[4] Çünkü eğer başka tözler olsaydı, on-

---

1) Hesap şudur: Kalippos'un sisteminde Satürn için 4. Jüpiter için 4, diğer beş gezegenin her biri için 5 küre vardır. Aristoteles bunlara Satürn için 3, Jüpiter için 3, ayrıca Mars için 4. Venüs için 4. Merkür için 4 ve Güneş için 4 küre eklemektedir.

2) Yani Ay'ın.

3) Kendisi de dahil olmak üzere Kopernik'e kadar İlkçağ ve Ortaçağ astronomisi Duhem'in belirttiği üzere sadece *görünüşü kurtarmak*la ilgilenmiştir. Mekanik modelin gerçeğe uyup uymadığını söylemeye gelince, o fizikçilerin gözlemleri ve deneylerinin işidir (L. Febvre'in *Le Problème de l'Incroyance au XVI. siècle, La Religion de Rabelais*, Paris, 1940, s. 437-441'deki nüfuz edici düşüncelerine bkz). – Aristoteles'in bizzat kendisi tarafından kabul edilen kozmolojisinin varsayımsal özelliği (aulogos) ile ilgili olarak *De Caelo*, II, 12, 291 b 25'deki kayıtlarla krş. *Metafizik*'in bu pasajı ayrıca biraz alaycı bir havaya sahiptir.

4) 14-31. satırlar arasında Aristoteles gezegenlerin hareketlerinin sayısının ezeli-ebedi, hareketsiz tözlerin sayısından ne daha fazla ne daha az olmayıp onunla aynı sayıda olduğunu kanıtlamak amacındadır. Kanıtlaması şudur: Her mükemmel töz (yani her dış etkiden korunmuş töz; 19. satır aphates = affectionum immunis = değişmeden korunmuş), bir erektir. Ve arzu nesnesi

lar yer değiştirme hareketinin ereksel nedeni olarak hareket nedenleri olurlardı. Ancak sözünü ettiğimiz yer değiştirme hareketlerinden baş-
25 ka hareketlerin olması imkânsızdır. Bu, hareket içinde olan cisimleri göz önüne aldığımızda normal olarak ortaya çıkan bir sonuçtur. Çünkü yer değiştirme hareketinde her hareket ettirici doğal olarak hareket ettirilen bir şey için varsa ve her yer değiştirme hareketi de hareket ettirilen bir şeye aitse, amacı bizzat kendisi veya bir başka yer değiştirme hareketi olan bir yer değiştirme hareketi olamaz. Tersine bütün
30 yer değiştirme hareketlerinin, yıldızlar için olması gerekir. Çünkü bir yer değiştirme hareketinin amacı bir başka yer değiştirme hareketi olduğu takdirde bu yer değiştirme hareketinin de amacının bir başka şey olması gerekir. Ancak böylece sonsuza kadar gitmek mümkün olmadığından her yer değiştirme hareketinin amacı, gökte hareket eden göksel cisimlerden biri olmak zorundadır.

Tek bir Gök'ün olduğu açıktır.[1] Çünkü eğer bir çok insan olduğu gibi birçok gök olsaydı, her göğün hareket ettirici ilkesi form bakımından bir, sayı bakımından çok olurdu. Ancak sayı bakımından çok olan her şey madde içerir. Çünkü Sokrates'in tek olmasına karşılık, bir
35 ve aynı tanım, örneğin insanın tanımı, birden çok varlığa uygulanır.[2] Fakat ilk özün kendisinin maddesi yoktur, çünkü o tam fiildir. O hal-

---

ve ereksel neden olarak ayrı bir hareketi meydana getirmek zorundadır (İlk Hareket Ettirici'nin Sabit Yıldızlar küresi üzerine fiili böyledir). Fakat her hareketin konusu, bir gök cisminin davranışını açıklamaktır. Ve biz bu gök cisimlerinin davranışşları için zorunlu olan hareketleri saydık. Dolayısıyla hareketsiz tözlerin sayısı, gök cisimlerinin farklı hareketlerini açıklamak için gerekli olan hareketlerinin sayısı kadardır. Bonitz'in dikkate değer geliştirmeleriyle (510-511) krş.

2. satırdaki "sözünü ettiğimiz varlıklar", 55 (veya 47) kürenin 55 (veya 47) hareketsiz hareket ettiricileridir.

1) Ross (aynı yerin çevirisi) bu paragrafı (31-38. satırlar) tırnak içine almakta ve burada daha sonra kaleme alınmış olan bir bölüm içine sıkıştırılmış daha eski bir pasajın söz konusu olduğunu düşünmektedir. Oysa hareketsiz hareket ettiricilerin tekliği veya çokluğu meselesinde Aristoteles'in yanlış pozisyonu bir kez kabul edildi mi parça yerine oturmaktadır. Bonitz'in belirttiği gibi (512) bu argüman *De Caelo*'nun bir pasajı ile (1, 8, 277 b 9) önceden haber verilmektedir. Bu pasajda Aristoteles fiziksel düzenden nedenlerle evrenin birliğini ispat ettikten sonra metafiziksel nedenlere de başvurulabileceğini sözlerine eklemektedir. Durum ne olursa olsun, akıl yürütme, madde her türlü çokluğun nedeni olduğu için İlk Hareket Ettirici'nin maddedışılığından, bir oluşuna geçmekten ibarettir. (Bu noktada Werner, *Aristote et l'Idéal Platon*, s. 77 ile krş. Burada Werner bu vesileyle Bergson'un *L'Evolution Créatrice*, s. 342'deki tanımını hatırlatmaktadır: Madde "metafizik bir sıfırdır; o aritmetik sıfırın noktayla birlikte olması gibi İdea ile birlikte bulunduğunda onu uzayda ve zamanda çoklaştırır"). Ayrıca L. Robin'e de bkz: *Aristote*, s. 118-119.

2) Form, kendilerine uygulandığı bireylerle çoklaşır, Birey birdir, başka deyişle o madde ile diğer bireylerden ayrılır – Bonitz, 513, Aristoteles'in ne demek istediğini anlamadığını belirt-

de ilk hareket ettirici aynı zamanda hem form, hem sayı bakımından birdir ve dolayısıyla da ezeli-ebedi bir tarzda ve sürekli hareket içinde olan şey de yalnızca birdir. O halde sadece tek bir Gök vardır.

1074 b En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek[1] bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında *kitleleri* ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek 5 amacıyla eklenmiştir. Böylece tanrılara insan biçimi verilmiş veya onlar hayvanlara benzer olarak temsil edilmişler[2] ve onlara bu türden her çeşit belirlenimler eklenmiştir. Başlangıç temeli bu eklentilerden temizlendiğinde ve bu başlangıç, yalnız başına, yani ilk tözlerin tanrılar oldukları şeklinde ele alındığında, bu görüşün gerçekten tanrısal 10 bir ifade olduğu düşünülmelidir. Çeşitli sanatlar ve felsefenin muhtemelen çoğu kez mümkün olduğu kadar ileri götürülüp geliştirilmelerine, ancak daha sonra tekrar kaybolmalarına karşılık,[3] bu görüşler adeta eski bilgeliğin zamanımıza kadar devam eden kalıntıları olarak korunmuşlardır. O halde babalarımızın ve daha eski öncellerimizin düşüncelerini bu kayıtlar altında kabul ediyoruz.[4]

9. Bölüm <Tanrısal Aklın Mahiyeti>

15 Tanrısal aklın mahiyeti bazı güçlükler içermektedir.[5] Bu akıl,

---

mekte ve burada metinde bir bozukluğa inanmaktadır. Bununla birlikte onun anlamına Themistius tarafından (29, 3-5) açık bir şekilde işaret edilmiştir: *Una enim est notio eademque omnium hominum. Discrimen vero inter Socratem et Platonem ex materia manat.* (Ross'un da adı geçen yerle ilgili çevirisine bkz: *Logos*, bütün insanlarda ortaktır; öyle ki Sokrates'e biricikliğini veren şeyin madde olması gerekir. Buna karşılık Ps.-Alek.'un açıklamaları (709, 17) açıklıktan yoksundur.

1) Aristoteles eski filozofların öğretileri ile ilgili olarak sık sık yaptığı gibi kendi vardığı sonuçlar ile eskilerin görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmaktadır – 3. satırdaki "outoi", gerek göksel cisimler, gerek gök küreleri, nihayet 9. satırda söylenen şeye uygun olarak tözler arasında ilk olanları anlamına gelebilir. Biz bu görüş tarzını kabul ettik. Bu görüş tarzı Mansion'un da görüş tarzıdır (*Rev. neo-scol. de Phil.*, 1938, s. 442: "Doğrudan doğruya göksel cisimler söz konusu olamaz: Yazar ya bunlarla onların göksel ruhlarını kastetmektedir veya doğrudan doğruya gök kürelerinin hareket ettiricileri olan madde-dışı tözlere işaret etmektedir."

2) Ps.-Alek., 710, 18, haklı olarak burada Aristoteles'in Mısırlılar'ı kastettiğini düşünmektedir. Yunan dininde hayvana tapmanın izleri az ve şüphelidir.

3) Daha önce Platon'da da rastlanan (*Timaios*, 21 d vd.; 25 e, d) ve sık sık Aristoteles tarafından tekrar ele alınan görüş (*De Caelo*, I, 3, 270 b 19; *Meteor.*, I, 1, 339 b 25; *Politika*, VII, 10, 1329 b 25 vd.)

4) Krş. Ps.-Alek., 710, 33-35.

5) Aristoteles 7. bölümde başlanmış olan tanrısal Akıl'ın incelemesine geri dönmektedir ve

tanrısal görünen şeyler içinde en tanrısal olan görünmektedir. Ancak bu özelliği göstermek için onun varlık tarzı ne olmalıdır? İşte bu konuda bazı güçlükler var. Çünkü ya o hiçbir şey düşünmez; o zaman onun değeri ne olacaktır? Bu takdirde o uykuya benzer bir durumda olacaktır. Veya o düşünür; ancak eğer düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise bu takdirde o (tözü düşünme fiili değil, basit bir kuvve olacağından) en yüksek töz olamaz. Çünkü onun değeri düşünmeden
20 ibarettir. Sonra özü ister akıl kuvvesi, ister düşünme fiili olsun, neyi düşünür? Ya kendi kendini veya bir başka şeyi düşünür. Eğer bir başka şeyi düşünürse, bu ya her zaman aynı şeydir veya bazen bir şey, bazen bir başka şeydir.(1) O zaman onun düşüncesinin nesnesinin İyi
25 olan olması veya başka herhangi bir şey olmasının ne önemi vardır? Veya bundan ziyade bazı şeylerin onun düşüncesinin konusu olması saçma olmayacak mıdır? O halde açıktır ki o, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür(2) ve düşüncesini konusu da değişmez. Çünkü bu, daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır.(3)

O halde ilkin eğer tanrısal akıl düşünme fiili değil, basit bir kuvve olursa, düşüncenin sürekliliğinin(4) onun için zahmetli bir yük olacağını farz etmek mantıklı olacaktır. İkinci olarak bu durumda aklın kendisinden daha yüce bir şeyin, yani düşüncenin konusunun
30 kendisinin mevcut olacağı açıktır.(5) Çünkü düşünme, düşünme fiili, en kötü şeyi düşünene de ait olacaktır; öyle ki eğer bundan kaçınıl-

---

planı oldukça bulanık olan aşağıdaki güçlükleri incelemektedir:

a) Akıl hiçbir şeyi düşünmez mi? (17-18. satırlar)

b) Başka herhangi bir şey mi düşünür? (18-21 ve 28-33. satırlar)

c) Ne düşünür? (21-27 ve 33-35. satırlar)

d) O nasıl olur da kendini düşünebilir? (35, 36, 38-1075 a 5. satırlar)

e) Mükemmelliği ile ilgili olan düşünme midir, yoksa düşünülme midir? (37. satır)

f) Konusu bileşik midir? (1075 a 5 sona doğru).

1) Başka deyişle bunlar farklı anlarda farklı nesneler olabilirler..

2) Başka deyişle: kendi kendisini (autos o nous, Ps.-Alek., 711, 33)

3) Oysa İlkenin hareketsiz olduğunu daha önce (7. bölüm) tesis ettik.

4) 7, 1072 b 14 vd.nda ispat edilmiş olan Ps.-Alek., (712, 7 vd.) aklın, özünün kendisini teşkil eden düşünmekte devam etmesinin (persévérance) onun için hiçbir yorgunluk doğurmayacağını açıklar. Böylece insan hiçbir zaman insan olmaktan yorulmaz. Buna karşılık insan için yürümenin devamlılığı ona bir yük olacaktır; çünkü yürümek insanın özü değildir.

5) Nasıl duyum, ancak duyusalın etkisi altında fiil haline geçerse, aklın fiil haline geçmesi için akılsalın etkisine uğraması gerekecektir. Böylece saf akıl, akılsala tabi olacaktır. Emile Bréhier (*Hist. de la Phil.*, I, 1. fasikül, s. 222) şöyle diyor: "Ciddi bir sorun. Çünkü birden göklerin hareket ettiricilerinin üzerinde, Demiorgus'un, kendisinin üzerinde olan bir model gibi temaşa ettiği Platon'un bütün akılsallar âleminin yeniden doğduğunu görüyoruz."

ması gerekliyse (ki gereklidir, çünkü öyle şeyler vardır ki onların görülmemeleri, görülmelerinden iyidir) düşünme fiili şeylerin en iyisi olamaz.

O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.(1)

---

1) Bu ünlü satırlarda sergilendiği şekilde ve tanrısal Düşünce'nin kendi kendisini düşündüğünü (auton ara noei, 33. satır) ve Düşüncenin Düşüncesi olduğunu (e noesis noeseos noesis, 34. satır) söyleyen Aristotelesçi anlayış, her türlü teolojik düşüncenin ve özellikle haklı olarak Aristotelesçiliğin Hıristiyan inancına en mükemmel entegrasyonunu gerçekleştirmiş olan St. Thomas'cı metafiziğin temeli olmaktan hiçbir zaman kesilmemiştir. Bununla birlikte St. Thomas'nın pozisyonu Aristoteles'inki ile kesinlikle çakışmaz. Aristoteles'in ilk Hareket Ettiricisi, kendi kendisini düşünen Düşünce'nin saf Fiili'dir. Bu saf Fiil, öte yandan ezeli-ebedi düşünme (intellection) fiili olmaktan ziyade ilk Akılsal, nesnel *noesis*'tir. Thomas'nın Tanrı'sı ise (*Sum. Theol.*, Iª, qu. 3. art. 4; qu. 13 art 11 vb.) saf varoluş fiili, kendi kendisiyle kaim olan Varlık'tır (Ipsum esse subsistens); o, en yüksek Öz'e özdeş olan kendinde Varoluş, tek kelime ile kendisinde özdeşlik ilkesinin en mükemmel anlamda gerçekleştiği Aséité'dir. Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar yalnızca var olma gücüne sahipken – çünkü varoluş yaratılmış bir varlıkla ilgili olarak ilineksel bir yüklemdir – yalnızca Tanrı'da Öz ve Varoluş bir ve aynı şeydir. Tanrı'nın kendisini "Varolan şey" olarak tanımladığı ve yine kendisini dile getirilemez Tetragram'da ifade ettiği *Çıkış*'ın (L'Exode) ünlü pasajından (III, 13 ve 14; krş. *Apocal.*, I, 4 ve 8) esinlenen Thomas'cı anlayış, saf Düşünce metafiziğini aşan ve açıklayan bir saf Varlık metafiziği ile sonuçlanır. Çünkü Düşünce ancak Varlık'a göre tanımlanır. O, Varlık'ın madde-dışılığına dayanır ve Tanrı ancak Varlık'ının mutlak madde-dışılığından dolayı mutlak Düşünce'dir. Özne ve nesne ikiliği, her ikisinin potansiyalitesi ile ortadan kalkar. St. Thomas'nın pozisyonu böylece Aristotelesçiliğin zihniyetine Aristoteles'in kendisinden daha sadık görünür ve saf Fiil teorisine kesin bir mükemmelleştirme sağlar. Daha önce Plotinos, (*Enn.*, V, 18) Aristoteles'i kendisine düşünce ve bilinç izafe etmekle Bir'in doğasını iyi anlamamakla suçlamıştı. Çünkü böylece o, özü gereği basit olan İlke'nin bünyesine bir ikilik sokmaktaydı.

Aristoteles'in tezi, öneminden dolayı, Aristoteles'in düşüncenin nesnesi olan düşünce üzerine aynı öğretiyi savunduğu diğer metinlerin ışığında (krş. *De Anima*, III, 6, 430 b 20 vd.: *Magna Mor.*, II, 15, 1212 b 38-1213 a 4; *Eud. Ahlâkı*, VII, 12, 1245 b 16) derinleştirilmelidir. Her yoksunluk, ona tekabül eden pozitif kavramla bilinir. Ancak bir karşıtın yoksunluğunu bilmek için zihnin iki karşıta sahip olması ve bilginin nesnesi olarak fiil haline geçen negatif karşıtla özdeşleşmesi gerekir. Bunun sonucu, ilk Hareketsiz Hareket Ettirici'nin, karşıtı olmadığından, (aşağıda 10, 1075 b 20) kendi kendisinin nesnesi olacağıdır. O, her değişmenin karşıtlar arasında meydana gelmesinden ötürü saf fiil olacak, nihayet bağımsız varlıkla donatılmış olacaktır. Çünkü eğer o maddeye girmiş olsa, onda karşıtların kuvvesi ve hareket olmuş olacaktır.

St. Thomas bu temel metni her zamanki ustalığı ile şerh ettikten sonra şunları eklemektedir: (s. 736, not 2614): *Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota nam intilligendo se, intelligit omnia alia... Quanto atem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus ejus: nam principiata continentur in virtute principii. Cum igitur a porimo principio, quod est Deus, dependeat coelum et tota natura... patet quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.* Tanrı her şeyi görür, ama onların kendilerinde değil (çünkü bu tür bir bilgi, yaratılmış varlığın tanrısal akıl için doğuracağı spesifikasyondan ötürü bir kusur teşkil edecektir), kendisin-

35 Ancak buna karşı bilim, duyum, kanı ve çıkarsamacı düşüncenin konusunun her zaman kendilerinden farklı bir şey olduğu ve onların kendi kendileriyle ancak ilineksel olarak meşgul olduğu söylenecek-

---

de görür; çünkü o her şeyi ve kendisini bizzat özü gereği görür (krş. daha önce St. Augustinus, *De Civ. Dei*, XI, 7 et *Quaest.lib.*, 83, q. 45). Ancak St. Thomas'ya özgü olan bu yorum, Aristoteles'in düşüncesini tamamen aşmakta gibi görünmektedir. Kendi kendisini bilirken Tanrı, Evren'i bilmez ve Evren üzerine etkisi, insanın faaliyeti gibi, sahip olduğu bilimin bir sonucu değildir. O. ereksel düzene aittir ve etkilerini, aşk ve arzu nesnesi olarak kendine doğru çekmek suretiyle meydana getirir. Tanrı'nın etkilenmezliği (impassibilité), Aristotelesçiliğin ana tezlerinden biridir ve bu tez bir çok kez yeniden tasdik edilmektedir (krş. *De Caelo*, II, 12, 292 a 22; *Nik. Ahlâkı*, VIII, 8, 1158 b 35, 1159 a 4; X, 8, 1178 b 10; *Politika*, VII, 3, 1325 b 28). Bununla birlikte Aleksandros'un kendisinden başlayarak, İbni Rüşt ve St. Thomas'yı izleyerek (Ortaçağ'da) ta günümüze kadar (örneğin Brentano; Werner, *Arist. et L'Idéal. Platon.*, s. 367; Maritain, *La Phil. Berg.*, 2. baskı, s. 420 vb.) Aristoteles'in eserinde tanrısal bir inayetin izini bulmaya teşebbüs etmiş olan bir sürü yorumcunun çabalarını küçümsememeliyiz. Bazı metinlerin bu yoruma oldukça elverişli göründüğü şüphesizdir: *Topikler* I, 14, 105 b 321-34'te birbirine göreli şeylerin bir tek ve aynı bilimi olduğu söylenmektedir. *Metafizik*, B, 4, 1000 b 3'de, gördüğümüz gibi, Empedokles, Tanrı'nın bilgisini sadece kendi kendisiyle sınırladığı için eleştirilmektedir. (*De Anima*, I, 5, 420 b 4'le de krş). Nihayet aşağıda 10, 1075 a 11-15'de Tanrı'nın (veya daha ziyade İyi olan'ın) aynı zamanda hem aşkın, hem içkin olduğu söylenmektedir. Ancak Zeller ve şerhçilerin büyük çoğunluğu ile birlikte biz, bu metinlerin, ne kadar ilginç olurlarsa olsunlar, hoşgörüyle karşılanmak ihtiyacında olduklarını, ancak diğer tanıklıklara ve sistemin ana pozisyonlarından birine karşı ağırlık taşıyamayacaklarını düşünmekteyiz. Brentano, (*Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, s. 234 vd.) ve Rolfes, (*Die Aristotelische Auffassung vom Verhaeltnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, 1892, s. 66 vd.) ne düşünürlerse düşünsünler, aynı şeyi yaratım fikri ve madde ve formun ezeli-ebedi olduğunu düşünen Aristoteles'in kendisine tamamen yabancı olan bu yahudi-hıristiyan düşüncesi ile ilgili olarak da söyleyebiliriz. Aristoteles hatta bu tür bir varsayıma *karşı* kanıt getirmektedir (krş. *De Caelo*, I, 10, 279 b 12 vd.; III, 2, 301 b 31) ve öte yandan aklın ezeli bir ön-varlığını (préexistence) ileri sürmektedir (krş. *De Anima*, III, 5, 430 a 23) – *Metafizik*'in E, 1, 1026 a 17'deki pasajı şüphesiz St. Thomas'nın (s. 355, not 1164) kendisine yüklediği erime sahip değildir. Aristoteles, Platon gibi mutlak bir ikiliği ileri sürmektir. Madde, Tanrı kadar ezelidir (coéternelle). Doğa'nın bir dış ilkesi olan Tanrı, onun hareketini açıklar, ama varlığını açıklamaz: O ancak ereksel nedenin karşı konulmaz çekimi ile bizzat kendisinde varlık ve hayat ilkesine sahip bulunan bir dünyayı hareket ettirir. Daha sonra Stoacılık evren ve Tanrı'nın birliğini ancak kaba bir natüralizme düşmek üzere yeniden tesis edecektir. Yalnızca Yeni-Platoncu okuldur ki Doğu teolojilerinden esinlenerek yeni bir düşünce yöntemini başlatacak ve evreni, mükemmel varlığın bir taşması, (émanation) saf Öz'de içerilmiş olan güçlerin bir yayılması olarak tasarlamak suretiyle problemi çözmeye teşebbüs edecektir. Ancak bu Aristoteles'inkine mümkün olan en aykırı bir düşünme biçimidir ve biz kendi payımıza onun metafiziğinde Yunan düşüncesinin bu İskenderiyeci veya Hıristiyan uzantılarını görmeyi reddediyoruz.

Hamelin'in idealist sonuçları da (*Le Sys. d'Arist.*, 140) daha fazla kabul edilebilir değildir. Hamelin şöyle demektedir: "Diğer varlıklar varlıkların ilkini taklit ettiklerine göre Platon'daki kavram felsefesinin, tamamen nesnel olan idealizmin, Aristoteles'te şimdiden güçlü bir biçimde bir varlığı bir nesne ile öznenin sentezi olarak gören tam idealizme yöneldiğini görüyoruz". Şüphesiz Aristoteles için bilim, nesnesine özdeştir; ancak bu, nesnenin kendisinin düşünceyi yutması anlamındadır, yoksa nesneyi düşüncenin bir hareketi olarak göz önüne alan Hegelci anlamda değil-

tir.[1] Sonra[2] düşünme ve düşünülme farklı mahiyette şeyler iseler, düşüncenin mükemmelliği onların hangisine aittir? Çünkü bir dü-
1075 a şünce fiili olmakla, düşünülen olmak aynı şey değildir. Buna vereceğimiz cevap şudur: Bazı durumlarda bilim, nesnesinin kendisi değil midir? Prodüktif bilimlerde o, maddesinden soyutlanmış olarak töz ve nesnenin özüdür. Theoretik bilimlerde de bilimin gerçek konusu, tanım ve düşünce fiilidir.[3] O halde maddesi olmayan şeylerden düşünülen ile düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesi ile bir olacaktır.

5 Geride bir güçlük daha kalmaktadır. Tanrısal düşüncenin nesnesinin bileşik olup olmadığı meselesi. Böyle olduğu takdirde tanrısal aklın, bütünün bir parçasından diğerine geçerken değişmesi gerekecektir. Buna da cevabımız şudur ki maddesi olmayan şey,[4] bölünemez. Tanrısal aklın durumu, bazı geçici anlarda insan aklının (veya daha doğrusu her bileşik varlığın aklının) durumuna benzer: Bu akıl, İyi'ye şu veya bu anda sahip değildir, kendisi için dıştan bir şey olan bu en yüksek
10 İyi'yi o bölünmez bir içinde kavrar. İşte tanrısal düşünmenin düşünme tarzı budur. Ancak o ezeli-ebedi olarak kendi kendisini düşünür.

10. Bölüm <Dünyada İyi'nin Varlığı – Karşı Kuramların Çürütülmesi>

Bütün'ün[5] doğasının iki tarzdan hangisi bakımından, yani bağımsız, kendi kendine ve özü gereği var olan bir varlık olarak mı, yok-

---

dir. Aristotelesçi metafizik, özü itibariyle realisttir ve Hamelin ve Prantl'ın yaptıkları gibi ondan gerek sistemin lafzına, gerek ruhuna aykırı sonuçlar çıkarmayı istemek boşunadır.

Düşüncenin düşüncesi ile ilgili olarak, Aristoteles'in felsefesine ilişkin bilinen şerhler ve genel açıklamalar dışında Blondel'in *Être et les Êtres*, Paris, 1935, s. 185 ve devamındaki; *La Pensée*, Paris, 1934, s. 160 vd.'ndaki ve *l'Action*, I, s. 141 vd.'ndaki düşünceleri ilgi ile okunacaktır.

1) Ps.-Alek., 713, 4, bunu şöyle açıklamaktadır: Örneğin hekim dolaylı olarak, ikinci dereceden (accessoirement), yani ilineksel olarak tıbbın, sağlığın ve hastalığın sanatı olduğunu, yalnız başına onların hiçbirinin sanatı olmadığını bilir.

Nitekim duyu da kendi kendisini duyar, ama bu onun ana konusu değildir.

Bu ilk itiraz St. Thomas tarafından açık bir biçimde sergilenmektedir (s. 736, not 2617).

2) İkinci itiraz.

3) Çünkü o zaman bilimin konusu, madde-dışı bir tümeldir. O halde bu durumda akıl ve akılsalın özdeşliği mümkün olduğu kadar tamdır.

4) Yani "noeta" (akılsallar) (Ps.-Alek., 714, 10) – Aristoteles'in ortaya koyduğu soru, Tanrı'nın sezgisel mi yoksa çıkarsamacı yolla mı bildiği sorusunun aynıdır. Nesnenin madde-dışılığı ve bölünemezliğinden dolayı bu, ancak sezgisel yolla elde edilen bir bilgi olabilir.

5) Duyusal evrenin – 25. satıra kadar 10. bölümün konusu, İyi'nin Tanrı'daki aşkınlığını tesis etmektir. O halde İyi, evrene içkin değildir. O, evrenin kaynağı olan Tanrı'dan çıkar.

sa Bütün'ün düzeninin kendisi olarak mı İyi'yi ve en yüksek İyi'yi içinde bulundurduğu sorusunu da ele almalıyız. Daha çok o bir orduda olduğu gibi her iki bakımdan da var olacak değil midir? Çünkü ordunun iyisi hem düzeninde, hem de ona kumanda eden komutanın-
15 da bulunur, hatta daha çok ikincide bulunur. Çünkü komutan ordunun düzeninden ötürü var değildir, tersine ordunun düzeni komutan sayesinde vardır.[1] Her şey bir bütün olarak belli bir biçimde düzenlenmiştir, ama aynı biçimde düzenlenmemiştir (örneğin balıklar, kuşlar ve bitkiler). Şeyler birbirleriyle birinin diğeriyle hiçbir ilişkisini olmadığı bir tarzda değil, tersine birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde oldukları bir tarzda düzenlenmişlerdir. Çünkü her şey tek bir amaç için düzenlenmiştir. Evrenin durumu, özgür insanların kesinlikle en ufak bir şekilde keyiflerine göre hareket etmedikleri, tersine onların
20 bütün eylemlerinin veya hiç olmazsa onların en büyük bölümünün düzenli olduğu bir evin durumuna[2] benzer. Buna karşılık köleler ve hayvanlarda onların eylemlerinin az bir bölümü ortak iyi ile ilişkilidir ve onların çoğu tesadüfe terk edilmiştir. Çünkü her şeyle ilgili olarak onun doğasını teşkil eden ilke, böyledir: Demek istediğim örneğin bütün varlıkların[3] hiç olmazsa öğelerine ayrışmak zorunda olduklarıdır ve herkesin kendileriyle Bütün'ün uyumuna katıldıkları diğer özellikleri ile ilgili olarak da durum budur.
25 Bizim bu görüşümüzden farklı görüşleri, hatta onlar içinde en çekici ve en az güçlük taşır gibi görünen öğretileri savunanları bekleyen ne kadar imkânsız ve saçma sonuçların var olduğu noktasını gözden kaçırmamalıyız: Örneğin bütün filozoflar her şeyi karşıtlardan hareketle meydana getirmektedirler. Ama onlar ne "her şey", ne de "karşıtlardan hareketle" sözlerinde haklı değildirler.[4] Karşıtları kabul eden şeylerde bile onlar nasıl karşıtlardan hareketle meydana gelebilir-

---

1) Aynı benzetme Plotinos'ta da vardır (*Enn.*, III, 3, 3): Komutan, ilk akıldır (ho protos ...us). Başka deyişle ilk Neden, genel bir ilke değildir, bir Birey'dir.

2) 19. satırdaki "oikia" *ev halkı* anlamında kullanılmıştır Bonitz, (519) bunun yerine *civitas* ...limesini kullanmaktadır. Aristoteles'in benzetmesinde sarsılmaz bir zorunluluğa tabi olan öz...ür insanlar, gök cisimlerine karşılıktırlar. Eylemlerinin çoğuna olumsallığın nüfuz etmiş olduğu ...köleler ve hayvanlar ise Ay-altı alemine ait varlıklardır. Ps.-Alek., 715, 33 vd.'nda, bu dış ereksel...likle ilgili düşüncelerini uzun uzun geliştirmektedir.

3) Bütün yokoluşa tabi olan varlıkların. Bu varlıklar hiç olmazsa kendilerini oluşturan öğeleri...ne ayrışmaları ile genel uyuma katkıda bulunurlar. Çünkü bu çözülme daha mükemmel varlıkla...rın doğuşuna imkân verir (Ross'un yorumu; Bonitz, 519 a'ya da bkz.).

4) Çünkü, diye açıklıyor Ps.-Alek., 717, 8-9, gök cisimleri oluşa tabi değildirler. Öte yandan ...ların karşıtları olmadığından, karşıtlardan hareketle meydana gelişten söz edilemez.

30 ler? Onlar bunu açıklamamaktadırlar. Çünkü karşıtlar birbirleri üzerinde etkide bulunamazlar. Bizim için ise bu problem üçüncü bir öğenin[1] varlığını kabul etmemizden ötürü tamamen doğal bir biçimde çözümlenmektedir.

İki karşıttan birini diğerinin maddesi olarak alan filozoflar vardır.[2] Örneğin Eşit-olmayan'ı Eşit-olan'ın, Çok olan'ı Bir olan'ın maddesi olarak alanlar böyledirler. Ama bu görüş de aynı şekilde çü-
35 rütülür: Belirsiz madde hiçbir şeyin karşıtı değildir. Ayrıca o zaman Bir olan hariç, her şey kötüden pay alacaktır; çünkü Kötü'nün kendisi iki öğeden biridir. Başka filozoflar[3] Ne İyi, ne Kötü olan'ın ilkeler olduklarını söylemektedirler. Bununla birlikte her şeyde en mükemmel anlamda olan ilke İyi olan'dır. İyi'yi ilke olarak kabul edenler şüphesiz haklıdırlar. Ancak onlar da İyi'nin *nasıl* bir ilke olduğunu,
1075 b yani ereksel neden olarak mı, hareket ettirici neden olarak mı, yoksa formel neden olarak mı bir ilke olduğunu söylemiyorlar.[4] Empedokles'in öğretisi de saçmadır; çünkü ona göre İyi, Dostluk'tur. Ama Dostluk, hem hareket ettirici neden olarak (çünkü o öğeleri tekrar birleştirmektedir), hem de maddi neden olarak (çünkü o, karışımın bir parçasıdır)[5] ilkedir. Şimdi bir aynı şeyin aynı zamanda hem madde, hem hareket ettirici neden olarak farz edilmesi mümkün olsa bile, maddenin özü ile hareket ettiricinin özü gene de birbirinden
5 farklı olacaktır. O halde Dostluk bu iki bakış açısından hangisi bakımından bir ilkeyi teşkil etmektedir? Bir başka saçmalık Nefret'i yokoluşa tabi olmayan bir şey olarak almaktır. Oysa Nefret, özü itibariyle Kötü'den başka bir şey değildir.[6] Anaksagoras İyi'yi hareket ettirici

---

1) Yani taşıyıcı öznenin. Karşıtlar birbirleri üzerine doğrudan doğruya etkide bulunamazlar ve bir karşıtın diğerine dönüşmesi yoktur. Onlar özne üzerine etkide bulunurlar ve karşıttan karşıta geçen, bu sonuncudur.

2) Platoncular. Platoncu öğretide maddi ilke bazen Eşit-olmayan, bazen Çok olan olarak adlandırılır. Formel ilke ise Bir-olan veya Eşit-olan'dır. Maddi olanın doğası Kötü olanın, formel olanın doğası İyi olanın doğasıdır (krş. A, 4, 985 b 5; 988 a 14). O halde Bir olan'ın kendisi dışındaki her şey Kötü olan'dan pay alacaktır. Bu ise kabul edilemez. – 34. satırdaki "hyle e mia", harfi harfine bilkuvve karşıtlar olan *bir olan* maddedir. Ondan kastedilen öğelerin taşıyıcı öznesi olan *ilk madde* değil, "göreli olarak belirlenmiş" olan bir maddedir (Robin, *La Th. Platon.*, s. 551, not 505; Haklı olarak Ps.-Alek.'un yorumunu (717, 34-36) reddeden Bonitz, (621) ile krş.

3) Pythagorasçılar ve Speusippos (krş. yukarda 7, 1072 b 30).

4) Oysa Aristoteles onun ereksel neden olarak ilke olduğunu tesis etti (krş. 7, 1072 a 26).

5) Krş. fragm. 17, 18, 19 ve 20, Diels ve yukarda A, 4, 985 a 6 – Empedokles tamamiyle madde-dışı bir güç düşünmemektedir (bkz. Burnet, *La'Aur. de la Phil. gr.*, s. 264).

6) Ve eğer o Kötü olan ise, yokoluşa tabi olmak zorundadır. Ps.-Alek.'un yorumlarına da bkz. 718, 15–20.

ilke olarak kabul etmektedir; çünkü (onun sisteminde) Akıl, şeyleri hareket ettirmektedir. Ancak o, bir amaçla hareket ettirmektedir. Bu amaç ise dolayısıyla kendisinden farklı bir şey olmak zorundadır; meğer ki Anaksagoras bizim fail nedenle ereksel nedenin bir ve aynı şey
10 oldukları görüşümüzü kabul etmiş olsun. Çünkü bize göre tıp sanatı bir anlamda sağlıktır. Sonra İyi'ye, yani Akıl'a bir karşıt kabul etmemek de saçmadır.(1) Çünkü karşıtları ilkeler olarak ortaya koyanlar, gerçekte onlardan yararlanmıyorlar, meğer ki biz onların sistemlerini yeniden tesis etmiş olmayalım.(2) Sonra neden bazı şeyler ortadan kal-
15 kabilir şeylerdir de diğerleri öyle değildir.(3) Onların hiçbiri bunu açıklamamaktadır; çünkü onlar bütün varlıkları aynı ilkelerden türetmektedirler.(4) Onların içinde varlıkları var-olmayandan türetenler de vardır. Başka bazıları ise bu zorunluluktan kaçınmak için her şeyi tek bir şeye indirgemektedirler.

Sonra(5) niçin her zaman oluş olacaktır ve oluşun fail nedeni nedir? kimse bunu söylememektedir. İlkeler olarak iki karşıtı kabul edenler, bir diğer, daha üstün ilkenin varlığını kabul etmek zorundadırlar.(6) Aynı durum İdeaların taraftarları için de geçerlidir: Onların
20 da İdealardan(7) üstün bir ilkeyi kabul etmeleri gerekir. Çünkü neden şeyler İdealardan pay almışlardır veya pay almaktadırlar ve diğer filozoflar(8) da bilgeliğin ve en yüksek bilimin karşısına, ona karşıt bir şey

---

1) Karşıt, karşıtının kendisine göreli olan varlığını gerektirdiğinden. O halde Anaksagoras Kötü olan'ı da ilke olarak vaz etmek zorundaydı.

2) Krş. A. 4, 985 a 17.

3) Krş. B, 4, 1000 a 5.

4) Aristoteles'in kendisinin kaçınabildiği bir eleştiri: Aristoteles oluşa tabi olan varlıkları oluşa tabi olmayan varlıklardan ayırdetmek hakkına sahiptir; çünkü o bu sonuncuları diğerlerinden ayrı olan beşinci bir öğeden meydana getirtmektedir.

5) Aristoteles genel olarak kendisinden öncekileri oluş ve hareketin nedeni hakkında yeterli bir açıklama verememekle suçlamaktadır. Özel olarak ise Platonculara saldırmaktadır.

6) Örneğin ilkeler olarak form ve yoksunluğu kabul etmek, insanı daha yüksek bir ilkeyi, fail nedeni kabul etmeye mecbur etmektedir.

7) Değişmenin ilkeleri olmaları mümkün olmayan İdealardan (krş. aşağıda 28. satır; A, 9, 991 b 3).

8) İlkeler olarak karşıtları kabul eden diğer filozoflar Ps.-Alek.'un (719, 22) zannettiği gibi teologlar değil, daha çok *Devlet*, V, 477-478'de konusu var-olmayan olan Bilgisizlik'i, konusu varlık olan Bilim'in karşısına koyan Platon'un kendisidir. Bilim, bilgi fiilinde konusu ile ve en yüksek Bilim de en yüksek bilinenle özdeş hale geldiği için bir karşıtlık içeren ilkeler vaz edilir edilmez ilk ilkenin bünyesine bir karşıtlık ithal etmek ve en yüksek bilinene karşıt olarak bir en yüksek bilinmeyenin, tanrısal bilgelik, felsefeye karşıt olarak bir en yüksek Bilgisizlik'in varlığını kabul etmek zorunlu olur. O zaman da evren içinde Kötü'nün de İyi olan kadar gerçekliğe sahip olduğu bir İyi-Kötü ikiliği tarafından yönetilecektir. Aristoteles'in pozisyonu böyle bir anlayışa

koymak zorundadırlar? Bizim ise kendi payımıza böyle bir saçmalığa düşmemiz söz konusu değildir. Çünkü bize göre İlk Varlık'ın hiçbir karşıtı yoktur. Çünkü bütün karşıtların bir maddesi vardır ve onlar bilkuvve aynı şeydirler ve İlk Varlık'ın hiçbir karşıt kabul etmemesine karşılık en yüksek bilimin karşıtı olan bilgisizlik, en yüksek bilimin nesnesine karşıt bir nesne gerektirir.

Ayrıca duyusal varlıklar dışında başka varlıklar olmadığı takdirde
25 ne ilk ilke, ne düzen, ne oluş, ne göksel hareketler olacak, Teologlar ve Doğa Filozoflarında görüldüğü gibi sonsuza varıncaya kadar her ilkeden önce gelen bir ilke olacaktır.(1) Ancak öte yandan İdeaların ve sayıların var oldukları ileri sürüldüğü takdirde onlar hiçbir şeyin nedeni olmayacaklardır.(2) Eğer bu noktaya kadar gitmek istenmiyorsa, onlar hiç olmazsa hareketin nedeni olmayacaklardır. Sonra bir uzama sahip olmayan sayılar nasıl olup da uzamın ve sürekli olanın nedenle-
30 ri(3) olacaklardır? Çünkü ister hareket ettirici neden, ister form olarak sayı, sürekli olanı meydana getiremeyecektir. Bundan başka hiçbir karşıt(4) özsel olarak bir meydana getirici veya hareket ettirici ilke olamaz. Çünkü onun var olmaması mümkündür veya hiç olmazsa onun fiili kuvvesinden sonra gelecektir. O halde bu durumda ezeli-ebedi varlıklar olmayacaktır. Ama evrende ezeli-ebedi varlıklar vardır. O

---

mümkün olduğu kadar zıttır: Her karşıtlık bilkuvve olarak aynı zamanda karşıtlardan her biri olan bir madde gerektirir. İmdi ilk İlke saf ve mutlak olarak madde-dışı bir fiil olduğuna göre, karşıtlığa maruz değildir.

İlk Varlık'ın hiçbir karşıtı olmadığına ilişkin Aristotelesçi öğreti böylece Pythagorasçı İyi-Kötü çift ilkesinin tersine olarak Kötü'nün ilkenin kendisinde değil, yalnızca şeylerde olduğunu söylemekle sonuçlanmaktadır (krş. yukarda 7, 1072 b 30-1073 a 3; Θ, 9, 1051 a 17). Teophrastos, *Metaph.*, 8 a 22, 316 Br., 22 Ross'a da bkz.

1) Eğer aşkın bir Varlık var olmazsa, a) ne *İlk İlke* olacaktır: Olumsallık ve kuvve içeren bütün duyusal şeyler sonsuza kadar birbirlerinden çıkacaklardır; b) ne *düzen* olacaktır: Çünkü düzen ezeli-ebedi ve bağımsız bir gerçeklik gerektirir (krş. K, 2, 1060 a 26); c) ne *oluş* olacaktır: Çünkü oluş gök cisimlerinin hareketine ve sonuçta İlk Hareket Ettirici'ye tabidir (yukarda 6, 1072 a 10-18); d) nihayet ne de hareketlerini İlk Hareket Ettirici'den alan *göksel hareketler* olacaktır. O halde zorunlu olarak şeylerin başlangıcında bir bilfiil Varlık bulunmak durumundadır.

2) Krş. A, 9, 991 b 9.

3) Hareket ettirici ve formel nedenleri.

4) Örneğin Kötü-olan ve Eşit-olmayan-Karşıt, madde içerdiği için içinde kuvve ve olumsallık barındırır. Bundan ötürü o var olmayabilir veya hiç olmazsa fiil safhası ancak kuvve safhasından sonra gelir. O halde onun ezeli-ebedi varlıkları teşkil etmek üzere ta ezelden beri fiilde bulunmamış olması mümkündür. Ama bu ezeli-ebedi varlıkların varlığı kesindir. O halde karşıtların, şeylerin ilkeleri olmaları kabul edilemez. Dolayısıyla Aristoteles'in 34. satırda kendisine atıfta bulunduğu 6, 1071 b 19-20. satırlar arasındaki pasajda tanımlandığı şekilde tözsel ve ezeli-ebedi bir ilk İlke gerekir (krş. Ps.-Alek., 720, 26 vd. ve özellikle kendisinden esinlendiğimiz Bonitz, 525).

halde bu öncüllerden birinin reddedilmesi gerekir ve bunun da nasıl olması gerektiğini gösterdik. Sonra sayılar hangi ilke gereği bir birlik teşkil ederler? Ruh ve bedenin ve genel olarak form ve maddenin bir-
35 liğini oluşturan nedir? İdeaların taraftarlarının hiçbiri bunu açıklamamaktadır. Ve bizimle birlikte onları bir kılanın hareket ettirici neden[1] olduğu söylenmedikçe de hiç kimse onun ne olduğunu söyleyemez. Matematiksel sayının ilk varlık olduğunu ileri sürenler ve böylece tözlerin sonsuz birbirlerini takip edişini ve her töz için farklı
1076 a ilkeleri kabul edenlere gelince[2] onlar evrenin tözünü, aralarında bir bağ olmayan bir epizotlar dizisi olarak takdim etmektedirler (çünkü bu sistemde bir töz, bir başkası üzerinde, varlığı veya yokluğu ile hiçbir etkide bulunmaz) ve bize bir ilkeler çokluğu bahşetmektedirler. Ancak varlıklar, kötü yönetilmeyi istemezler: "Çok kişinin yönetimi iyi değildir; tek bir yöneticinin olması gerekir".[3]

1) Yakın maddeyi kuvveden fiile geçiren hareket ettirici neden (krş. II, 6. bölümün tümü ve özellikle 1045 a 30. satır).

2) Speusippos. Krş. Z, 2, 1028 b 21; N, 3, 1090 b 13 vb. Ps.-Alek.'un bu konudaki şerhi ilginçtir (721, 11-16).

3) *İlyada*, II, 204 – Ayrıca bkz. *Hayvanların Kısımları*, III, 4, 655 b 14; Teophrastos, *Metaph.*, 4 a 13-16, 308 Br., 2 Ross.

1. Bölüm < Giriş ve Plan >

Duyusal şeylerin tözleriyle ilgili olarak onların doğasının ne olduğunu önce *Fizik* kitabımızda maddeden söz ederken, daha sonra
10 bilfiil tözü incelerken ortaya koyduk.[1] Şimdi araştırmamızın konusu şudur: Duyusal tözlerin dışında hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz var mı, yok mu? Eğer böyle bir töz varsa onun doğası nedir? Bununla ilgili olarak daha önce diğer filozofların görüşlerini incelememiz lazımdır; öyle ki eğer onlar herhangi bir noktada yanılmaktaysalar biz de aynı hataya düşmeyelim ve eğer onlarla herhangi bir görüşü paylaşıyorsak bu paylaştığımız görüşü kabul etmekten çekinmeyelim. Çünkü bazı noktalarda bizden daha önce gelenlerden daha iyi akıl yürüt-
15 mekle, bazı noktalarda ise onlardan daha kötü olmamakla yetinmemiz gerekir.

Bizi meşgul eden konuyla ilgili iki görüş mevcuttur: Matematiksel nesnelerin (yani sayılar, doğrular ve benzeri türden şeylerin) tözler oldukları[2] ileri sürülmektedir ve yine İdeaların tözler oldukları ileri sürülmektedir. Bazıları[3] bu varlıkları, iki farklı tür varlıklar – yani
20 idealar ve matematiksel sayılar – olarak almakla, bazıları ise[4] bunların her ikisinin tek bir gerçeklik olduğunu söylemektedirler. Nihayet başka bazılarına[5] göre ise yalnızca matematiksel nesneler, tözlerdir. Bu durumda dikkatimizi önce[6] matematiksel nesneler üzerine yöneltmemiz ve onları diğer her türlü gerçeklikten bağımsız olarak almamız gerekmektedir. Yani onların gerçekten İdealar olup olmadıklarını veya onların varlıkların ilkeleri ve tözleri olup olmadıklarını sormayıp yalnızca matematiksel nesnelerin var olup olmadıklarını ve

---

1) Daha basit olarak, Aristoteles'in duyusal şeylerin maddesini *Fizik*'te (1. Kitap; krş. Bonitz, s. 526 vd.), onların fiili veya formunu daha sonraki bir eserde incelediğini anlamak gerekir. Bu daha sonraki eser hangisidir? Bonitz, 526-527 ve Jaeger, *Studien*... s. 97, *Fizik*'in son kısmına göndermektedirler. Ancak daha çok *Metafizik*'in Z, H, ve Θ kitapları söz konusudur (Jaeger'in kendisi de *Arist.*'da bunu kabul etmiştir).

2) Ps.-Alek., (723, 35) "bilfiil ve özü gereği tözler" olduklarını tasrih etmektedir (energeia kai kath auta); ve Bonitz, (526): *tanquam substtantias seternas.*

3) Platon.

4) Ksenokrates.

5) Speusippos.

6) 2 ve 3. bölümlerde.

25 eğer varsalar ne tür bir varlığa sahip olduklarını[1] araştıracağız. Bundan sonra[2] asıl anlamındaki İdeaları ayrı ve kendi başlarına, ama tabii sadece konumuzun gerektirdiği ölçüde ele alacağız: Çünkü bütün bu sorunlar daha önce herkese açık olan tartışmalarda[3] ele alınıp işlenmişti. Ayrıca incelememizin en büyük bölümü,[4] bu ikinci problemi aydınlatmakla sona ermelidir. Bu aydınlatma, varlıkların tözleri
30 ve ilkelerinin sayılar ve İdealar olup olmadıklarını incelediğimiz zaman ortaya çıkacaktır. Çünkü İdeaları tartıştıktan sonra önümüzde üçüncü bir araştırma kalmaktadır.[5]

Matematiksel şeyler eğer kendilerine has bir gerçekliğe sahipse-

---

1) Yani "bilfiil ve özü gereği" şeyler (energeia kai kath'auta) olarak var olup olmadıklarını.

2) 4 ve 5. bölümler – 27. satırdaki "asıl anlamındaki" (haplos) kelimesinin anlamı ile ilgili olarak krş. Bonitz, 527: *quaestionem de numeris et de principiis cum hac de ideis nondum vuit conjungi.*

3) 28. satırdaki "eksoterikoi logoi" (herkese açık olan tartışmalar) deyimi (ki bu deyimle *Nik. Ahlakı*, I. 13. 1102 a 26: VI, 4, 1140 a 3; *Politika*, III, 6, 1278 b 31'de yine karşılaşılmaktadır) çok karanlıktır ve sayısız tartışmalara yol açmıştır. Cicero'nun bir pasajına (*De Fin.*, V, 5, 12: *Populariter scriptum quod* "eksoterikon" *appellabant* (*Arist. et Theophr.*); Şunlarla da krş: *ad attic.*, IV, 16, 2 ve Plutarkhos, *adv. Col.* XIV, 1115 c) dayanan bazı şerhçilere göre (Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Ar.*, s. 229 vd.; J. Bernays, *Die Dialoge des Arist.*, Berlin, 1863, s. 29-93; Christ. app. crit., Jaeger, *Arist.*, 257 vd.) Aristoteles bununla halka açık (exoteriques) yani büyük halk topluluğuna tahsis edilmiş ve yayınlanmış olan eserlerine (*Giriş* bölümümüzle krş), örneğin *de Bono* veya *de Philosophia*'ya atıfta bulunmaktadır. Biz de ilk neşrimizde bu görüşü benimsedik.

Bununla birlikte bu pasajda bu varsayımı güçsüz kılan küçümseyici bir havanın varlığına dikkat edilmelidir; Öte yandan *Nik. Ahlaki*'nın bir pasajı (I, 13, 1102 a 26) "eksoterikoi logoi"ya, Aristoteles'in ruh üzerine haklı olarak kabul etmediği bazı görüşlerin sergilendiği tartışmalara göndermede bulunmaktadır. İşte bu nedenler bizim de Rodier'nin (*Traité de L'Âme*, II, 118) ve Ross'un (II, 408) görüşüne katılmamız ve bu sonuncu ile birlikte onu şu şekilde anlamamız için yeter derecede güçlü görünmüştür: "Bu sorunlar hatta Aristotelesçi okula özgü olmayan (discussions outside our school) kanıtlarla tartışılmıştır"; bunlar felsefi çevrelerde (en koino) "dolaşımda bulunan" (en egkukliois) ve şifahi yolla yayılan kanıtlardır. Her neyse Aristoteles sağduyuya hitap eden, incelenecek konuya uzak bir kanıtlamayı kastetmektedir. – Söz konusu farklı görüşlerin iyi bir sergilemesi Hamelin, *le Syst. d'Ar.*'da 53-37. sayfalar arasında bulunmaktadır.

4) Üçüncü (ve en önemli) bölümü, ikinci problemi aydınlığa kavuşturacaktır; öyle ki basit olarak (simpliciter) İdealar üzerine olan ikinci tartışmanın derinliğine ve genişliğine ele alınıp işlenmesine ihtiyaç yoktur (krş. Ross, II, 410).

5) M'nin planı açık olarak gösterilmektedir: a) Matematiksel şeylerin doğasının kendisi (krş. 1. bölümün sonu ve 2 ve 3. bölümler), b) İdealar (4 ve 5. bölümler), c) ayrı başına var olan tözler ve ilkeler olarak göz önüne alınan İdealar ve Sayılar (6-9. bölümler).

İkinci bölüme bağlanması gereken son paragraf (32-37. satırlar) kendi hesabına birinci kısmın (matematiksel şeyler) planını vermektedir: a) Matematiksel şeylerin duyusaldaki varlığı üzerine (2, 1076 a 38-1076 b 11), b) Matematiksel şeylerin ayrı başlarına varlığı üzerine (2. bölüm, 1076 b 11'den itibaren), c) Matematiksel şeylerin özel varlık cinsi üzerine (3. bölüm).

ler,(1) zorunlu olarak ya bazı filozofların(2) dedikleri gibi duyusal şeylerde mevcutturlar veya duyusal şeylerden ayrı olarak vardırlar (çünkü onlar içinde bu görüşü savunanlar da vardır). Eğer onlar ne duyusal şeylerde, ne duyusal şeylerden ayrı değilseler ya var değildirler veya bir başka tarzda vardırlar;(3) öyle ki böylece tartışmamızın konusu onların var olup olmadıkları değil, ne tür bir varlığa sahip oldukları olacaktır. 35

2. Bölüm <Matematiksel Şeyler Ne Duyusal Varlıkların Bilfiil Var Olan Tözlerdir, Ne De Duyusal-Üstü Gerçeklerdir>

Problemler kitabımızda(4) matematiksel şeylerin duyusal varlıkların *içinde* (immanent) olmalarının imkânsız olduğunu ve bu söz konusu görüşün saf bir hayal olduğunu, çünkü bir aynı yerde iki cismin (solid) var olmasının imkânsız olduğunu ve yine çünkü aynı kanıta göre duyusal varlıklarda diğer güçler ve doğaların da bulunması gerekeceğini(5) ve onların hiçbirinin onlardan ayrı olarak var olmayacağı- 1076 b

---

Jaeger'e göre (*Arist.*, 187-189) 8-22. satırların daha sonra, 8, 1086 a 21-32'de bir tekrar edilmesi söz konusudur. Ancak bu pasaj, Jaeger'e göre daha işlenmiştir ve daha yakın bir tarihe aittir. Çünkü Aristoteles orada özenli ve ayrıntılı bir tarza İdealar ve sayılar üzerine olan farklı öğretileri birbirinden ayırmakta ve öte yandan (26-29. satırlar) halka açık olan eserlerinde kafi derecede tartıştığını söylediği İdeaların ilk şekline zayıf bir önem atfetmektedir.

Bu düşünceler, makuldür ve M kitabının birtakım yeniden elden geçirmelere uğramış olması mümkündür (*Giriş*'imizle krş.). Ancak "herkese açık olan tartışmalar" (eksoterikoi logoi) deyiminin şüpheli olduğu ve Aristoteles'in diyaloglarına göndermede bulunduğunun kesin olmadığını hatırlatmak gerekir.

1) Eğer tözler, bilfiil gerçeklerse, yalnızca bilkuvve gerçeklikler değilseler.(krş. Ps.-Alek., 724, 31).

2) Bu filozoflar muhtemelen bazı Platoncular (Bonitz, 528) veya daha tam olarak Robin'e göre (*La. Th. Platon.*, s. 205, not 213) Platoncu Pythagorasçılardır. Kastedilen iki görüş sırasıyla bir sonraki bölümde 1076 a 38-b 11 ve 1076 b 11-1077 b 14'de incelenmektedir.

3) Yani sadece soyutlama yoluyla vardırlar. Aristoteles daha sonra tartışmasının, varlığına itiraz etmediği matematiksel şeylerin kendilerini konu almayacağını onların var oluş tarzlarını konu alacağını, yani onların bilfiil ve özü gereği (energeia kai kath'auta) mi, yoksa soyutlamanın ürünleri olarak mı var olduklarını inceleyeceğini açıklığa kavuşturmaktadır (Krş. Ps.-Alek., 725, 7-8).

4) B, 2, 998 a 7-19 – Söz konusu olan Pythagorasçıların sayıların duyusal şeylerin özünü teşkil ettiğine ilişkin görüşleri değildir; matematiksel şeyleri, duyusalın içinde olmakla birlikte duyusal şeylerden bağımsız gerçeklikler olarak, kısaca onları ayni zamanda hem aşkın, hem içkin varlıklar olarak ele alan görüştür.

5) İdeaları duyusal varlıktan ayıran sistemin taleplerine aykırı olarak – 2. satırdaki "güçler ve doğalar"dan (dynameis kai physeis) kastedilen, cisimlerin *sınırları* (ta perata), yüzeyler ve doğrulardır.

1. Bölümde dediğimiz gibi (1076 a 34'le ilgili not) Aristoteles'in saldırdığı öğreti Pythagorasçılar tarafından etkilenmiş olan ayrılıkçı Platoncular tarafından savunulmaktaydı.

5 nı söyledik. Daha önce söylediğimiz bunlardı. Şimdi onlara şunu ilave edelim ki bu öğretide herhangi bir cismin bölünemeyeceği açıktır.(1) Çünkü o düzlemlere, düzlemler doğrulara, doğrular noktalara bölünmek zorundadır; öyle ki eğer nokta bölünemezse, doğru da bölünemeyecek, eğer doğru ve düzlem bölünemezlerse geometrik cisim de bölünemeyecektir. O halde duyusal şeylerin bu tür bölünemez gerçeklikler olmaları veya onların kendilerinin böyle şeyler olmayıp içlerinde bölünebilir varlıklar bulundurmaları arasında ne fark vardır?(2)
10 Çünkü her halükarda sonuç aynı olacaktır: Ya duyusal şeylerin bölünmesi onların da bölünmesini doğuracaktır veya duyusal şeyler için de bölünme söz konusu olmayacaktır.

Bu tür gerçekliklerin *ayrı olarak* var olmaları da imkânsızdır.(3)

---

1) Cismin bölünemeyeceğinden çıkarılan kanıt şudur: Eğer matematiksel şeylerin (geometrik cisim, yüzey, doğru, nokta) kendisinde bilfiil var oldukları duyusala içkin oldukları kabul edilirse. (Bonitz'in doğru olarak işaret ettiği gibi önemli nokta budur: 529) cisimlerin bölünmesinin kendisi imkansız olacaktır. Çünkü bu, duyusal cisimlerin içermiş oldukları matematiksel cisimlerde söz konusu bölünmeye tekabül eden bölünme olmaksızın gerçekleşemez. Çünkü bilfiil yüzeylerden meydana gelen matematiksel cismin bölünmesi bir yüzeye, bilfiil doğrulardan meydana gelen yüzeyin bölünmesi bir doğruya, bilfiil noktalardan meydana gelen doğrunun bölünmesi bir noktaya bölünme olacak ve noktanın da kendi payına bölünmesi gerekecektir. Ama bu filozoflara göre matematiksel nokta bölünmez olan bir şeydir. Ancak eğer o bölünemezse (yan yana getirilmiş olmayan bilfiil noktalardan meydana gelen bir sürekli şey olan) doğru da bölünemez olacak, aynı şekilde yüzey ve matematiksel cisim de bölünemez olacaktır. Eğer matematiksel cisimler bölünemezse duyusal cisimler de bölünemez olacaklardır. Bu ise saçmadır. Bir sonraki bölümde geliştirilmiş olan Aristoteles'in görüşü ise bu güçlüklerden kurtulmaktadır. Çünkü Aristoteles matematiksel şeyleri yalnızca bilkuvve var olan şeyler olarak kabul etmektedir: Yüzey matematiksel cismin, doğru yüzeyin, nokta doğrunun sadece bir sınırıdır. O halde bunlar bölmenin fiil haline geçireceği salt kuvvelerdir. Soyutlama yoluyla (eks aphaireseos) elde edilen bu kavramlar o halde ayrı başına var olan şeyler, özü gereği (kath'auta) şeyler değillerdir, yalnızca duyusal şeylerin basit özellikleridirler ve matematiksel kanıtlamaların konularını teşkil edenler de bunlardır. Ps.-Alek., (725, 29-726, 32) ve özellikle şerhi zikredilmeyi hakkeden Bonitz'e bkz. (528-529).

2) Aristoteles şunu açıklığa kavuşturmaktadır: Hiç olmazsa *duyusal* doğru veya noktanın bölünebilir olduğunu kabul etmek hiçbir işe yaramayacaktır, *quoniam sensebilium et mathematicarum rerum exsistentia neque sectio disjuncts est* (Bonitz, 529). Syr., 86, 24-26 ile de krş.

3) Aristoteles şimdi bilfiil matematiksel şeylerin duyusaldan ayrı olarak var olamayacağını kanıtlayacaktır. Başka deyişle matematiğin konusu (duyusaldan) ayrı varlıkların incelenmesi değildir: o, duyusal şeylerin incelenmesidir. Yalnız duyusal bir maddeye ve bu maddeyle birlikte bulunan niteliklere sahip olması bakımından değil, büyüklük ve şekle sahip olması bakımından duyusal şeylerin incelenmesidir. (krş. Ross, I, *Introd.*, s. CIII).

Bundan sonraki akıl yürütme son derece incedir. (Bonitz'in deyişiyle "doğru olmaktan daha ziyade incedir". Biz Ps.-Alek., (725, 35-727, 40) ve Bonitz'den (529-531), özellikle de Robin'den (*La Th. Platon.*, s. 218 vd.) esinlenerek onu şu şekilde sergileyeceğiz: Eğer duyusal cisimden ayrı bir matematiksel cisim varsa, aynı şekilde duyusal-üstü yüzeyler, duyusal-üstü doğrular

Çünkü eğer duyusal cisimler dışında onlardan ayrı olan ve onlardan
15 önce gelen başka cisimler varsa, duyusal yüzeylerin dışında da onlardan ayrı başka yüzeylerin, yine duyusal-üstü başka noktaların, başka doğruların zorunlu olarak var olacakları açıktır. Çünkü tutarlılık bunu gerektirir. Ancak durum böyle ise matematiksel cisimlerin yüzeyleri, doğruları ve noktaları dışında (matematiksel cismi tanımlayan) diğer yüzeyler, doğrular ve diğer noktaların da varlığını kabul etmek gerekir. Çünkü bileşik olmayan bileşik olandan önce gelir ve
20 eğer duyusal cisimlerden önce gelen duyu-dışı cisimler varsa, aynı nedenle hareketsiz matematiksel cisimleri teşkil eden yüzeylerden önce gelen kendinde yüzeylerin var olması gerekecektir. O zaman bu düşünürlerin ayrı bir varlığa sahip olduklarını söyledikleri matematiksel cisimlerin teşekkülüne (constitution) bağlı olan yüzeyler ve doğrulardan başka yüzeyler ve doğrular da olacaktır; çünkü birinci (yani matematiksel cisimlerin teşekkülüne bağlı olan) yüzey ve doğruların matematiksel cisimlerle eşzamanlı olarak var olmalarına karşılık, diğerleri matematiksel cisimlerden önce gelirler. Sonra yine bunun sonucu olarak bu yüzeylere ait olan doğrular olacak ve bu doğrulardan önce ge-
25 len diğer doğrular ve (doğruların teşekkülüne bağlı olan) noktaların varlığını vazetmek gerekecektir. Nihayet bu önce gelen doğruların bileşimine giren noktalardan önce gelen ve kendilerinden önce gelen noktaların artık olamayacakları başka noktalar olacaktır.[1] Böylece saçma bir *üst üste yığılma* karşısında bulunmuş olacağız: Çünkü önce karşımızda duyusal matematiksel cisimlerin dışında tek bir cisimler
30 türü olacak, sonra duyusal yüzeylerin dışında üç çeşit yüzey, yani duyusal-üstü yüzeyler, matematiksel cisimlerde bulunan yüzeyler ve bu cisimlerin yüzeylerinin dışında başka kendinde Yüzeyler bulunacaktır. Sonra karşımızda dört çeşit yüzey ve beş çeşit nokta olacaktır.

---

ve duyusal-üstü noktalar da var olmalıdırlar. Ancak matematiksel cismin kendisi, kendisinden önce gelen yüzeyler, doğrular ve noktalar aracılığıyla tanımlandığına göre bu "teşkil edici" (23. satır) yüzeylerden önce gelen bizzat kendilerinde ele alınan diğer yüzeylerin varlığını farz etmek gerekecektir. Aynı akıl yürütme yüzeyler, doğrular ve noktalar için de geçerlidir. Aristoteles'in eleştirdiği *saçma üst üste yığılma* (28. satır) o halde şunlara ayrışacaktır: a) bir duyusal cisim, bir matematiksel cisim, b) duyusal yüzeyler ve diğer üç yüzey (matematiksel yüzeyler, matematiksel cismin yüzeyleri, mutlak yüzeyler), c) duyusal doğrular ve diğer dört doğru (matematiksel yüzeylerin doğruları, matematiksel cismin yüzeylerinin doğruları, mutlak yüzeylerin doğruları, mutlak doğrular), d) duyusal noktalar ve diğer beş nokta (matematiksel yüzeylerin doğrularının noktaları, matematiksel cismin yüzeylerinin doğrularının noktaları, mutlak yüzeylerin doğrularının noktaları, mutlak doğruların noktaları, matematiksel noktalar).

1) Başka deyişle bu noktalar kendinde Noktalar olacaklardır.

Şimdi bütün bunlar içinde matematiksel bilimlerin konusunu teşkil edecek olanlar hangileri olacaktır? Hiç şüphesiz hareketsiz matematik-
35 sel cisimlerde bulunan yüzeyler, doğrular ve noktalar değil! Çünkü bilimin konusu daima önce gelendir.(1) Aynı akıl yürütme sayılar için de geçerlidir: Beş çeşit noktamızın dışında başka birimler olacak, yine her duyusal birey dışında ve her akılsal varlık dışında diğer birimler olacak, öyle ki matematiksel sayıların sonsuz bir çeşitliliği söz konusu olacaktır.(2)

Sonra *Problemler* kitabımızda saydığımız problemleri(3) çözmek
1077 a nasıl mümkün olacaktır? Çünkü geometrinin konuları gibi astronominin konuları da duyusal-üstü şeyler olmak zorundadır. Şimdi bir Gök'ün ve kısımlarının – veya hareket sahip olan herhangi şeyin – ayrı varlığı nasıl mümkündür.(4) Aynı güçlük optik ve müzik için de söz konusu olacaktır: Çünkü duyusal ve bireysel sesler ve görmeler dı-
5 şında bir ses ve bir görme olacaktır. O halde bütün diğer duyumlar ve duyusallar için de şüphesiz aynı durum söz konusu olacaktır. Çünkü neden onlardan bir kısmı ayrı olarak var olacak da diğeri öyle olmayacaktır? Ama eğer durum böyle ise bu tür duyumlar olduğuna göre ayrı başına var olan hayvanlar da olacaktır.

---

1) O halde artık matematiğin, konusu olmayacaktır; oysa *ad confirmanda ipsa matheseos fundamenta haec sententia proposita est* (Bonitz, 530).

2) Beş tür nokta dışında bir uzama ve mevkie sahip olmadıklarından dolayı daha da basit olan aşkın birimlerin varlığını kabul etmek zorunludur (krş. Δ, 6, 1016 b 30). O halde beş tür birim+bir altıncı, yani mutlak birim olacaktır. Hepsi bu da değil: Her duyusal nesnenin, Sokrates veya Platon'un bireysel birimine ona tekabül eden aşkın bir birim eklemek gerekecektir. Her akılsal birey, yani her İdea ile ilgili olarak daha da haklı olarak aynı şey söz konusu olacaktır; çünkü bu duyusal-üstü gerçekliklerden her biri herhangi bir duyusal bireyden daha fazla birimdir. Bununla birlikte onların birliği basit değildir; çünkü onlar oldukları şey + kendilerinde bulunan birlikten teşekkül etmişlerdir. Böylece sonsuz bir birimler elde edilecek ve dolayısıyla farklı birim türlerinin meydana getirdiği sonsuz sayıda matematiksel sayı türleri ortaya çıkacaktır (Kendisinden esinlendiğimiz Ps.-Alek., 725, 5 vd. ile krş).

3) B, 2, 997 b 12-34. – Aristoteles duyusallardan ayrı başına var olan bilfiil matematiksel şeyler hakkındaki eleştirisini sürdürmektedir. Ancak burada özellikle matematiksel şeylerin, bu matematiksel şeylerin İdeaları ile duyusal matematiksel kavramlar arasında aracı gerçeklikler olduğunu düşünen Platon'un kuramını çürütmeye yönelmektedir. Eğer geometrinin konusunu teşkil eden aracı geometrik cisimler, yüzeyler, doğrular ve noktalar varsa, matematiksel bilimler olan astronomi, optik ve müzik biliminde de aynı durum söz konusu olmalıdır ve eğer aracı sesler ve görmeler varsa, niye aracı renkler ve tatmalar ve bu duyumlara özne ödevi görecek olan aracı hayvanlar olmayacaktır? (Bu "üçüncü adam" kanıtının özel bir biçimidir). Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 211 ve not 220-1.

4) "Ancak ne Gök, matematiksel şeyler gibi hareketsiz kılınabilir, ne de eğer o matematiksel ve maddesiz bir şey ise onun hareket ettiği söylenebilir" (Robin, *La Th. Platon.*, a.g.e. s. 211.).

Sonra bazı evrensel aksiyomlar matematikçiler tarafından matematiksel tözlerden bağımsız olarak formüle edilirler.[1] O zaman burada gerek İdeadan, gerekse aracı matematiksel şeylerden ayrı olan di-
10 ğer bir aracı tözün, ne sayı, ne nokta, ne uzaysal büyüklük, ne zaman olmayan bir tözün varlığı söz konusu olacaktır. Eğer bu tür bir matematiksel tözün düşünülmesi imkânsızsa, matematiksel şeylerin de duyusal varlıklardan ayrı bir varlığa sahip olmaları imkânsızdır.

Genel olarak matematiksel şeyler ayrı varlıklar olarak vazedilmek
15 istenirse, bundan gerek doğrunun kendisine, gerekse yaygın görüşlere aykırı sonuçlar ortaya çıkar. Çünkü varlık tarzlarından dolayı[2] matematiksel büyüklüklerin duyusal büyüklüklerden önce gelmeleri zorunludur. Oysa onlar gerçekte duyusal büyüklüklerden sonra gelirler. Çünkü nasıl ki cansız, canlıdan sonra gelirse, kusurlu olan büyüklük,[3] meydana geliş bakımından önce olmakla birlikte, öz bakımından sonra gelir.

20 Ayrıca ve nihayet hangi neden matematiksel büyüklüklerin birliğini meydana getirecektir?[4] Duyusal cisimlerin birliğini meydana getiren, ruhtur veya ruhun bir kısmıdır[5] veya kendisi olmaksızın cismin dağılacağı ve ayrışacağı bir başka uygun ilkedir. Fakat nicelikler olduklarından dolayı bölünebilir olan matematiksel büyüklüklerde bu birliğin varlığı ve devamlılığının (permanence) nedeni nedir?

Doğru olduğumuzu gösteren bir başka delil, matematiksel bü-
25 yüklüklerin meydana geliş tarzıdır. Çünkü o önce noktadan uzunlu-

---

1) "Formülç edilirler" (graphetai), "kanıtlanmazlar" – Özel matematiksel şeylerde ortak şeyler olduklarından aksiyomların da bağımsız varlıklarının olması gerekir. Bu ise düşünülemez: çünkü ne sayısı, ne büyüklüğü, ne süresi (duré) olmayan bir şey var değildir. Şimdi ortak aksiyomların içeriğinin olmayışı, matematiksel şeylerin de var olmayışını doğurur: Çünkü eğer onlar var olurlarsa, bu öz de var olacaktır. Eğer bu öz var değilse, diğer varlıklar da var olmayacaklardır (krş. Ps.-Alek., 729, 31-33: 730, 10-16).

2) Ayrı başına ve özü gereği (kath auta) var olan şeyler olma özelliklerinden dolayı.

3) Matematiksel büyüklük canlı bir varlığa bağlı olmadığından kusurludur. Krş. Ps.-Alek., 730, 18-21.

4) Matematiksel cisimler yüzeylerden meydana geldiklerine göre – 20-24. satırlar Bonitz'e göre (532) akıl yürütmeyi bozan bir konudan ayrılmadır. Biz ise tersine Aristoteles'in burada matematiksel gerçekliklerin savunucularına yönelttiği itirazın en aklı başında itirazlardan biri olduğunu ve onun tamamen doğal bir tarzda diğer itirazlar arasında yerini bulduğunu düşünüyoruz.

5) Örneğin hayvanlarla ilgili olarak bütünsel (total) ruhun ancak bir kısmı olan duyan (sensitive) ruhtur veya yine (Ps.-Alek., 731, 6) sadece dokunma duyusuna sahip olan hayvanlardır. – 22. satırdaki "bir başka uygun ilke"nin Ps.-Alek., (731, 6-7) yapıştırıcı veya bir bağ olduğunu söylemektedir. Robin ise (*La Th. Platon.*, s. 224, not 228[2]) onun "muhtemelen ruh rolünü oynayabilecek bir başka ilke" olduğunu söylerken şüphesiz daha doğru bir yorumda bulunmaktadır.

ğa, sonra genişliğe, daha sonra derinliğe doğru gerçekleşir ve burada süreç tamamlanır. Şimdi eğer oluş, meydana geliş bakımından sonra gelenin töz bakımından önce gelen olduğu doğru ise gerçekte cisim(1) yüzey ve doğrudan önce gelecektir. O daha mükemmel bir varlığa sahip olduğu ve büyüklük ve yüzeyden daha fazla bütün olduğu için de
30 öyledir; çünkü o, canlı olabilir. Buna karşılık bir doğru veya yüzey hiç canlı olabilir mi? Böyle bir düşünce duyusal bilgimizin sınırlarını aşmaktadır.

Sonra cisim bir tür tözdür; çünkü daha cisim olarak muayyen bir mükemmelliğe sahiptir.(2) Ama doğrular nasıl tözler olabilirler? Onlar ne ruh gibi (eğer ruh gerçekten öyle ise) form veya biçim olarak, ne de cisim gibi madde olarak töz olabilirler. Çünkü doğrular veya yüzeyler veya noktalardan meydana gelmesi kabil olan hiçbir cisim
35 görmemekteyiz. Oysa eğer doğrular, yüzeyler ve noktalar maddi bir töz olsalardı, bunlardan meydana gelmesi kabil olan şeyler görmüş olmamız gerekirdi.(3)

1077 b O halde noktalar, doğrular ve yüzeyler mantıksal önceliğe sahiptirler. Bunu kabul edelim. Ama mantıksal öncelik her zaman tözsel önceliği doğurmaz. Çünkü tözsel öncelik, bağımsız olarak var olma yeteneği ile başkalarından üstün olan varlıkların özelliğidir. Mantıksal öncelik ise kavramı diğer kavramların bileşimine giren varlıkların önceliğidir.(4) Bu iki özellik ise eşkaplamlı (coextensive) değildirler.
5 Çünkü nitelikler, örneğin bir hareketli veya bir beyaz, tözlerden bağımsız olarak var değilseler de, beyazlık, töz bakımından olmamakla birlikte tanım bakımından "beyaz adam"dan önce gelir. Bunun nedeni beyazlığın ayrı başına var olmaması, her zaman ancak bileşik olana – bileşik olandan "beyaz adam"ı kastediyorum – bağlı olmasıdır. O

---

1) Yani matematiksel cisim: O, Platoncuların iddialarının tersine yüzey ve uzunluktan önce gelecektir.

2) Matematiksel cisim (to soma) bir tözdür; çünkü *muayyen* (pos 31. satır) bir mükemmelliğe sahiptir. Sadece üç boyuta sahip olan şey olarak göz önüne alınan matematiksel cisim, canlı olmamakla birlikte, muayyen bir mükemmelliği, doğal varlıklarınkinden daha aşağı dereceden olan bir mükemmelliği gerçekleştirir.

3) Bu son satırlarla ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 732, 15 ve Bonitz, 532: *materie enim si haberent naturam, esse oporteret quae ex lineis vel planis essent composita.* Doğrular ve yüzeyler ne madde, ne form rolünü oynamadıklarından dolayı tözler değildirler ve tözlerden sonra gelirler.

4) 3. satırdaki "kavramı diğer kavramların bileşimine giren (oson oi logoi ek ton logon) kelimeleri zordur (krş. Bonitz, 533 ve Ross, II, 415) ve onların harfi harfine çevirisi ("*kavramları diğer kavramlardan meydana gelen şeyler*" mantıksal bakımından öncedirler) tam bir ters anlam olacaktır. Ancak onların anlamı şüpheli değildir: Bir kavram (veya bir tanım) bir başka kavram içinde içerilmiş olduğunda ondan önce gelir. Krş. Ps.-Alek., 733, 4-8.

halde görülmektedir ki ne soyutlamanın ürünleri tözsel önceliğe, ne de toplamanın ürünleri[1] tözsel sonralığa sahiptirler. Çünkü "adam"ı "beyaz"a eklemek suretiyle "beyaz adam" deriz.

O halde matematiğin nesnelerinin cisimlerden daha az tözler olduklarını, onların duyusal şeylerden varlık düzeni bakımından değil, sadece tanım, mantık bakımından önce geldiklerini ve yine onların hiçbir yerde bağımsız olarak var olamayacaklarını yeterli ölçüde kanıtladık. Ancak öte yandan onların duyusal şeylerin kendilerinde var olamayacaklarını da gösterdiğimize göre,[2] onların ya düpedüz hiç mevcut olmadıkları veya özel bir varlık tarzına sahip oldukları,[3] dolayısıyla kelimenin gerçek anlamında mevcut olmadıkları açıktır. Çünkü bildiğimiz gibi Varlık birçok anlama gelir.

3. Bölüm <Matematiksel Şeyleri Özel Varlık Türü – Matematiksel Soyutlamanın Meşruluğu>

Nasıl ki[4] matematikte tümel önermeler, büyüklükler ve sayılardan ayrı, onlardan bağımsız olarak var olan varlıkları ele almazlar, bununla birlikte büyüklükler ve sayıları da büyüklüğe sahip olma veya bölünebilmeleri bakımından olmamak üzere ele alırlarsa, aynı şekilde

---

1) 9 ve 10. satırlardaki (soyutlamanın ürünleri) ve (toplamanın ürünleri) (to eks aphaireseos) ve (to ek grosteseos) deyimleri ile ilgili olarak krş: A, 2, 982 a 28.

Bu pasajda onlar sırasıyla "matematiksel şeyler (to mathematikon) ve niteliklerle birlikte bulunan matematiksel cisim(ler)"i: (to mathematikon soma meta ton poroteton) (Ps.-Alek., 733, 24-27) ifade etmektedirler.

2) 1076 a 38-b 11. satırlar.

3) Onlar ancak soyutlama ile vardırlar.

4) 17-30. satırlar arasında Aristoteles matematiksel soyutlamanın ana aşamaları üzerine bir taslak vermektedir. Bu soyutlama bütün belirlenimlerinde ele alınan duyusal cisimlerden hareket ederek Mekanik, Cisimler Geometrisi ve Düzlem Geometrisinin ilerlemelerini teşkil ettiği birbirini izleyen dışarı atmalarla saf Aritmetik'te son bulmaktadır. Çünkü Mekanik, cisimleri hareketlerinde, yani sadece akılsal maddeleriyle – ki bu akılsal madde uzaysal yayılımdan başka bir şey değildir – ve lokal maddeleriyle ilgilenerek göz önüne alır. Cisimler Geometrisi onları üç boyutlu akılsal bir maddeye, Düzlem Geometrisi ise iki boyutlu bir maddeye vb. sahip olması bakımından göz önüne alır. Nihayet soyutlamanın sonu olan Aritmetik'in konusu sadece her türlü uzaysal konumdan kurtulmuş birimler ve sayılardır. (Maddenin farklı türleri ile ilgili olarak göndermeleri ile birlikte Z, 10, 1036 a 12 ile ilgili nota ve farklı bilimlerdeki soyutlama ile ilgili olarak Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Ar.*, I, s. 257 vd.'na bkz.)

Bütün bu bölümden çıkan sonuç bilimsel kesinliğin mükemmel tipini teşkil eden matematiğin bununla birlikte Aristoteles'in gözünde varlığın en gerçek-olmayan kısmını incelediğidir. O duyusal tözleri bile ele almaz; sadece duyusal tözlerin basit bir belirlenimi ile, yani ister sürekli, ister süreksiz olsun, nicelikle ilgilenir. Aristoteles'in Platon'u izleyerek genel "matematiksel şeyler" adıyla adlandırdığı aritmetiğin sayıları, geometrinin nokta, yüzey ve cisimleri, o halde, ken-

duyusal büyüklüklerin kendileriyle ilgili olarak, ancak duyusal olmaları bakımından değil bazı belirli özelliklere sahip olmaları bakımından gerek önermelerin, gerekse kanıtlamaların var olmasının mümkün olduğu açıktır.(1) Çünkü nasıl ki her birine has olan özelliklerinden bağımsız olarak yalnızca hareketli olmak bakımından ele alınan
25 nesneleri ve onların özelliklerini konu edinen birçok önerme varsa ve bundan dolayı duyusallardan ayrı hareketli bir nesnenin olması veya hareketin geri kalanlardan ayrı özel bir doğa olması zorunlu değilse, aynı şekilde hareketli nesneler de kendilerini hareketli olmaları bakımından ele almayan, yalnızca cisimler olmaları bakımından göz önüne alan önermeler ve bilimlere imkân vereceklerdir. Cisimler de kendi paylarına(2) sadece yüzeyler olmaları veya sadece uzunluklar veya sa-
30 dece bölünebilir şeyler olmaları veya bölünemeyen, ama bir mevki işgal eden şeyler olmaları veya nihayet sadece bölünemeyen şeyler olmaları bakımından ele alınacaklardır.

O halde(3) son tahlilde ve tamamen haklı olarak yalnızca ayrı olması mümkün olan şeylerin değil, ayrı olması mümkün olmayan varlıkların da var olduğunun söylenmesi mümkün olduğuna göre (örneğin hareketli şeylerin var olduğunun söylendiği gibi) aynı şekilde son tahlilde ve tamamen haklı olarak matematiğin nesnelerinin de matematikçilerin bu nesnelere izafe ettikleri özelliklerle birlikte var olduğunu söylemek mümkündür. Ve nasıl ki diğer bilimlerle ilgili olarak
35 ve tamamen haklı olarak onların konularında ilineksel olanı değil (örneğin sağlıklı olanın beyaz olması, bilimin konusunun ise sağlıklı olan olması durumunda beyazlığı değil), tersine onların her biri ile ilgili olarak konusunun kendisini (örneğin nesnesini sağlıklı olmak bakımından ele alması söz konusu olduğunda insan olması bakımından
1078 a sağlıklı insanı) ele aldığı söylenebilirse, geometri için de aynı şey söylenebilir. Onun ele aldığı nesneler, duyusal şeyler olabilirler; ama o,

---

dilerinden ancak mantıksal bir soyutlama ile ayrılmaları mümkün olan doğal cisimlerin hareketsiz, fakat boş formlarıdır. O halde matematiğin konusu ne tözdür (çünkü töz, ayrı başına varlığa sahiptir), ne de tözün bir öğesidir (çünkü salt niceliksel belirlenimler duyusal doğaların yapısı içine girmezler.)

1) Nasıl ki tümel matematiksel önermeler matematiksel şeylerin farklı türleri arasında bir ayrım yapmazlarsa aynı şekilde geometri, büyüklüklerin duyusal özelliklerini bir yana bırakır ve sadece onların uzaysal özellikleri ile ilgilenir. Krş. Ps.-Alek., 734, 29-30.

2) Başka bilimler tarafından.

3) Aristoteles şu soruya cevap vermektedir: Eğer matematiksel şeyler ancak "soyutlama yoluyla" (eks aphaireseos) bir varlığa sahipseler, nasıl olup da onların var oldukları söylenebilir? (Ps.-Alek., 735, 25-26).

onları hiçbir zaman duyusal olmaları bakımından incelemez ve matematiksel bilimler bundan dolayı duyusalların bilimleri değildirler.
5 Öte yandan onlar duyusallardan ayrı olan başka şeylerin de bilimleri olmayacaklardır. Şeylerde çok sayıda öyle bazı özsel nitelikler vardır ki onlar o şeylere bu tür özelliklerin her birinin yalnızca onlarda bulunması anlamında aittirler[1]. Örneğin hayvanlardan ayrı olarak hiçbir şey erkek veya dişi olarak mevcut olmamakla birlikte hayvana erkek veya dişi olması bakımından özgü olan bazı özellikler vardır. Bundan çıkan sonuç şudur ki şeylere sadece uzunluklar veya yüzeyler olmaları bakımından göz önüne alındıklarında ait olan bazı özellikler de vardır ve bilginin nesneleri mantık bakımından ne kadar önce ve
10 ne kadar basitseler, bilgimiz de o ölçüde kesindir (çünkü kesinlik basitlikten başka bir şey değildir). Bunun sonucu da şudur ki uzamla ilgisi olmayan bir bilim, uzamı konu alan bir bilimden daha kesindir ve en kesin bilimin hareketsiz varlıkların bilimi olmasına karşılık, hareketi konu alan bilimler arasında en kesin bilim, birinci tür hareketi konu alan bilimdir. Çünkü o en basit harekettir ve bu hareket içinde de tekbiçimli (uniform) hareket en basit olandır.

Müzik ve optikle ilgili olarak da aynı açıklama geçerli olacaktır.
15 Çünkü onların hiçbiri konusunu görme veya ses olmak bakımından ele almaz, doğrular veya sayılar[2] olmak bakımından ele alır. Çünkü doğrular ve sayılar, görme ve sesin kendisine özgü olan değişik halleridir (*modifications*). Aynı durum mekanik bilimi için de söz konusudur.

O halde kendileriyle birlikte bulunan özelliklerden ayrı olarak bazı özellikleri ele alıp, onları öyle olmaları bakımından bir incelemeye tabi tutarsak, bir yanlış yapmış olmayız; nasıl ki yere bir doğru çizen bir geometrici, bu doğru bir ayak uzunluğunda olmadığı halde onu bir ayak uzunluğunda bir doğru olarak kabul etmede bir yanlış
20 yapmazsa: Çünkü burada yanlış, akıl yürütmenin öncüllerinde bulunmaz.

Bu yöntemle her problemin çözümünde aritmetikçi ve geometricinin yaptıkları gibi ayrı olmayan bir şeyi ayrı olarak ortaya koymak suretiyle mükemmel sonuçlara ulaşılabilir. Çünkü insan, insan olarak bir ve bölünmez bir şeydir. Aritmetikçi de onu bölün-

---

1) Ve onlar öznenin, dayanağın kendisine değil, özsel niteliklere bağlıdırlar. Krş. Ps.-Alek., 737, 3 vd.; Syr., 97, 18-24; Bonitz, 534 – *Özsel niteliklerle* ilgili olarak krş. B, 2, 997 a 3 ile ilgili not; Δ, 30, 1025 a 30.

2) Optik doğrular, Müzik sayılar olmak bakımından (krş. *İkinci Analitikler*. I, 7, 75 b 15).

mez bir şey olarak ortaya koyar ve sonra bölünmez olmak bakımından insana herhangi bir özelliğin ait olup olmadığını araştırır.
25 Geometrici ise onu ne insan, ne bölünmez olarak değil, matematiksel bir cisim olarak göz önüne alır. Çünkü onun bölünmez olmadığının farz edilmesi durumunda bile insana ait olacak özelliklerin, bu bölünmezlik ve insanlık niteliklerinden ayrı olarak ona ait olabilecekleri açıktır. Bunda dolayı burada geometriciler düzgün bir biçimde akıl yürütürler: Onlar var olan şeyler üzerinde konuşurlar ve konuları var olan şeylerdir; çünkü varlığın iki anlamı var-
30 dır: Tam fiil (entellekheia) olarak varlık ve madde olarak varlık.(1) Öte yandan İyi ve Güzel olan, farklı şeyler olduklarına göre (çünkü birinciye ancak eylem alanında rastlanmasına karşılık Güzel olan'a hareketsiz varlıklar alanında da rastlanır), matematiksel bilimlerin Güzel ve İyi olan'a hiçbir yer vermediğini iddia eden filozoflar, şüphesiz yanılgı içindedirler.(2) Tersine Güzel olan, bu bilimlerin akıl yürütmeleri ve kanıtlamalarının başlıca nesnesidir.
35 Onların bunu açıkça zikretmemeleri, ondan söz etmedikleri anlamına gelmez. Çünkü onlar, onların eserlerini ve ilişkilerini gösterirler. Güzelliğin en yüksek biçimleri, düzen, simetri ve belirliliktir
1078 b ve matematiksel bilimlerin özel bir biçimde gösterdikleri de bunlardır ve bu biçimler (yani düzen ve belirlilik) açıkça birçok eserin nedenleri olduklarından matematikçilerin bu tür bir nedensellik ilkesini, yani Güzel olan'ı, muayyen bir tarzda bir neden olarak ele

---

1) Geometrinin konusu varlıklardır: Matematiksel şeyler varlıklardır. Madde olarak varlık (hylikos, 30. satır) kuvve olarak (dynamei) varlıktır.

Ps.-Alek., 738, 25 ve devamında 21-31. satırların kesin konusunu açıklığa kavuşturmaktadır: Aristoteles kendisine yapılabilecek bir itiraza cevap veriyor. Matematikçilerin düşüncelerrinin konusu ne duyusal cisimlerdir, ne de ayrı başlarına var olan şeylerdir. Aristoteles bu itiraza kuvve ve fiil ayrımını yaparak cevap vermektedir: Matematiksel şeyler ne ayrı başlarına vardırlar, ne duyusalda bilfiil vardırlar; onlar sadece bilkuvve vardırlar – M kitabının birinci kısmı burada bitmektedir.

2) Aristoteles muhtemelen Aristippos'u kastetmektedir (krş. B, 2, 996 a 32). Ps.-Alek.'a göre (739, 22-24) Aristippos'un İyi ve Güzel olan üzerine mülahazasının amacı, matematiksel şeylerin varlığını inkâr etmekti: Eğer her şey İyi ve Güzel için eylemde bulunmakta ise ve eğer matematiksel şeyler İyi ve Güzel olan'a hiç yer vermiyorlarsa, demek ki onlar var değildirler. Robin (*La Th. Platon.*, s. 367, not 302) bir başka yorum teklif etmektedir. Buna göre Aristoteles sözünü ettiği filozofları İyi ve Güzel olan'a matematik şeylerin hiç yer vermediğini söylemiş olmalarından ötürü eleştirmemektedir, İyi olan ile Güzel olan arasında bir ayrım yapmaksızın bu görüşü ileri sürmüş olduklarından ötürü eleştirmektedir. Oysa matematiksel bilimler hareketsiz varlıklar alanında (32. satır) karşılaşılan Güzel olan'a ilişkin düşüncelerle ilgilenirler. Buna karşılık İyi olan'ın bu şeylerle hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü o, eylem alanına aittir ve eylem de daima hareketle birlikte bulunur (B, 2, 996 a 27). Oysa matematiksel nesneler hareketsizdirler.

almaları gerektiği açıktır. Ancak bu konuları bir başka yerde derinlemesine ele alacağız.(1)

4. Bölüm <Platon'un Sisteminin Tarihi ve Eleştirisi>

O halde matematiksel şeylerle ilgili olarak onların var olduklarını, varlık tarzlarını,(2) hangi anlamda önce gelip hangi anlamda önce gelmediklerini böylece göstermiş olduk.(3) Şimdi İdealara gelelim: Önce sayıların doğası konusuna temas etmeksizin İdealar teorisinin kendisini incelememiz gerekmektedir. Bu teoriyi, İdeaların varlığını ilk olarak ileri sürenlerin başlangıçta kendisini tasarlamış oldukları biçimde ele alacağız.

İdealar öğretisi, kurucuları(4) tarafından Herakleitos'un şeylerin hakikati üzerine olan ve kendilerini ikna eden düşüncelerinin sonucu olarak ortaya atılmıştır. Herakleitos'un görüşüne göre bütün duyusal şeyler sürekli bir akış içindedirler; öyle ki eğer herhangi bir şeyin bilgisi ve bilimi varsa, duyusal şeylerin dışında bazı başka gerçekliklerin, kalıcı gerçekliklerin var olması gerekir; çünkü sürekli akış içinde olan şeyin bilimi olamaz.

Sokrates ise ahlaksal erdemlerin incelenmesi ile meşgul olmuş ve onlarla ilgili olarak tümel tanımlar tesis etmeye çalışan ilk kişi olmuştur. Çünkü Doğa Filozofları içinde sadece Demokritos – o da çok küçük ölçüde – bu yöntemi ele almış, o da yalnızca sıcaklık ve soğukluk ile ilgili bir tanım vermeye çalışmıştır. Ondan önce Pythagorasçılar tanımlarını sayılara geri götürdükleri az sayıdaki bazı şeylerle ilgili olarak (örneğin fırsat, adalet ve evliliğin özünün ne olduğu ile ilgili olarak(5)) bu doğrultuda bazı teşebbüslerde bulunmuşlardı. Sokrates haklı olarak özü aramaktaydı; çünkü o kıyaslar yapmak istiyordu.

---

1) Kesin olmayan bir gönderme. Aslında Aristoteles bu vaadini ne Diogenes'in katalogunda bulunan "*Peri Kalon*"da ('*İyi Üzerine*'de), ne *De Caelo*'da, ne iddia edildiği gibi A, 7, 8, 10 (Christ) veya N, 4'de yerine getirmiş görünmemektedir.

2) 2 ve 3. bölümler.

3) 2, 1077 a 17-20; 1077 a 24-b 11.

4) Platon – 15. satırdaki "phronesis" genel olarak Platoncu "bilgi" anlamındadır; oysa Aristoteles'te bu kelime ahlaksal bir anlam kazanır (krş. A, 1, 980 b 22 ile ilgili not).

5) Bu pasaja *De Part. Anim.*, 1, 642 a 24-31 yaklaştırılabilir (özellikle de Jaeger'e göre (*Arist.*, 352-353) Aristoteles'in zooloji ile ilgili eserleri, özellikle *De Part. Anim.*'un birinci kitabının geç bir dönemde, M 4'le aynı dönemde kaleme alınmış olmasından dolayı) – Alek., (38, 16) bize *fırsatın* 7 sayısına, *adaletin* 5 sayısına (741, 5) veya 4 sayısına veya 9 sayısına (38, 12) ve *evliliğin* yine 5 sayısına (39, 8) özdeş kılındığını (çünkü bu son sayı ilk çift sayı ile ilk tek sayının toplamıdır) söylemektedir.

25 Kıyasın ilkesi ise özdür.(1) Bu zamanda Diyalektik sanatı, özün bilgisi olmaksızın karşıtları inceleyebileceği ve karşıtları ele alan bilimin bir ve aynı bilim olup olmadığını belirleyebileceği ölçüde gelişmiş değildi.(2) Çünkü haklı olarak Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tanım (ki bunların her ikisi de bilimin 30 hareket noktasında bulunurlar).(3) Ancak Sokrates ne tümellere, ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmemekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdirdiler ve onların İdealar olarak adlandırdıkları şeyler işte bu şeylerdir. Onlar aşağı yukarı bir aynı akıl yürütmenin sonucu olarak tümel olarak tasdik edilen her şeyi İdealar olarak kabul etmeye yöneldiler. Bu adeta(4) şeyleri saymak isteyen birinin, onların sayısı çok az olduğu için onları saya- 35 mayacağına inandığından bu sayma işini yapmak üzere onların sayısını çoğaltmasına benzemektedir. Çünkü İdealar adeta bu filozofların

---

1) Öz, (to ti esti) kelimesini şüphesiz özsel olsun veya olmasın geniş anlamda her türlü oluşturucu, meydana getirici şey olarak almak gerekir (krş. A, 3, 983 a 28, "logos" hakkındaki notumuz). Aristoteles bu satırlarda kıyas hakkında, bilindiği üzere Aristoteles'in kıyak kuramının kaplamcı olduğunu düşünen Hamelin'in tersine içlemci bir yorumu teklif eder görünmektedir. Durum ne olursa olsun Hamelin'in haklı olarak söylediği gibi (*Le Syst. d'Ar.*, s. 78-79) bu satırlarda asıl anlamında Aristotelesçi kanıtlama "Sokrates tarafından az çok bulanık bir tarzda önceden sezinlenmiş olan bir idealin gerçekleştirilmesi olarak görünmektedir". Gerçekten Sokratesçi yöntem, apodiktik kıyasın bir çeşit embriyonudur.

2) Yani bu dönemde gerek hayali (fictives) özlerden gerekse gerçek özlerden hareketle akıl yürütülebileceği henüz fark edilmemişti (krş. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 34, 184 a 8-b 3). Bu dönemde asıl anlamında Aristotelesçi diyalektik henüz mevcut değildi ve özün bilgisinden bağımsız olarak karşıt tezleri göz önüne alma yoluyla bilimin eserine hazırlamaya imkân vermiyordu (Diyalektik'in keşfi ile ilgili olarak krş. A, 6, 987 b 32).

3) *Tümevarımsal konuşmalar* (epaktikai logoi) asıl anlamında bilimsel tümevarımlar değildirler, öze kadar yükselmeye imkân veren, benzerlikten çıkarılmış kanıtlamalardır. Onların örnekleri Ksenephon'un "*Memorabilia*"sında (özellikle IV, 6, 13-15) ve Platon'un diyaloglarında bulunacaktır. Aristoteles'in kendisi bu kanıtların birisini Δ, 29, 1025 a 6-1'de nakletmektedir. – Tümevarımsal kanıtların örneklerini eski Hipokratesçi yazılarda bulduğunu düşünen A, E. Taylor ne derse desin (*Varia Socratica*, 72) Aristoteles bu keşfin başarısını Sokrates'e mal etmekte haklıdır. Şu anlamda ki tümevarımsal konuşmaların önemini ilk defa kabul eden ve onu özün bilgisine ulaşmak ve tümel tanımların peşine düşmek üzere sistemli olarak kullanan ilk kişi Sokrates'tir. Ayrıca Sokratesçi düşüncenin biricik olmasa da ana konusunu teşkil eden, yalnızca ahlaksal şeyleri konu alan (bu konu ile ilgili olarak krş. A, 6, 987 b 2 ile ilgili not) bu *genel tanımlardır* ve *tümevarımsal konuşmalar* ona ulaşmak için araçlardan ibarettirler.

4) 33. satırdaki bu kelimeden (osper) 1079 b 3'e kadar olan metin çok hafif farklılıklar dışında A, 9, 990 b 2'den 991 a 8'e kadar olan buna tekabül eden metnin aynıdır. En önemli değişiklik, daha önce de işaret ettiğimiz gibi şahıs değişmesidir: Aristoteles burada Platonculardan artık birinci şahıs olarak değil, üçüncü şahıs olarak söz etmektedir. Bundan M kitabının A kitabından sonra olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bölümün tüm geri kalanı ile ilgili olarak A kitabının notlarına gönderiyoruz.

nedenlerini araştırdıkları ve kendilerinden hareketle bu İdealara vardıkları bireysel şeylerden daha fazla sayıdadırlar. Çünkü her şeye aynı adı taşıyan ve ayrı varlığı olan bir gerçeklik tekabül etmektedir. Bu gerek asıl anlamında tözlerle ilgili olarak, gerekse ister duyusal, ister ezeli-ebedi bir çokluk söz konusu olsun bir çokluğun birliğini teşkil eden diğer şeylerin özleri ile ilgili olarak geçerlidir.

1079 a

Sonra Platoncuların kendileriyle İdeaların varlığını kanıtladıklarını ileri sürdükleri bütün diyalektik kanıtlardan hiçbiri ikna edici değildir. Çünkü onların bazıları hiçbir zorunlu sonuca götürmemektedir; bazıları Platoncuların kendilerinin görüşlerine göre İdeaları olmayan şeylerin İdealarını ortaya koymaktadır. Çünkü bilimlerin varlığından çıkarılan kanıtlara göre bilimi olan her şeyin İdeaları olacaktır. Bir çokluğun birliği kanıtına göre ise olumsuzlamaların da İdeaları olacaktır. Nihayet ortadan kalkan bir şeyin bile bir düşünce nesnesini teşkil ettiğini söyleyen kanıta göre ortadan kalkabilir şeylerin de İdeaları olacaktır; çünkü bu şeylerin tasavvuru zihinde varlığını sürdürmektedir.

5

10

Daha doğru olan akıl yürütmelerin de bir kısmı görelilerin İdealarını kabul etmeye (oysa göreli şeyler, Platoncular tarafından ayrı başına bir cins olarak ele alınmamaktadırlar), diğer bir kısmı "üçüncü adam" kanıtına götürmektedir.

Genel olarak İdeaların varlığına ilişkin diyalektik kanıtlama, İdeaların taraftarlarının, varlığına İdeaların varlığının kendisinden daha çok önem verdikleri ilkeleri ortadan kaldırmaktadır. Çünkü ondan çıkan sonuç, İlk olan'ın belirsiz iki olan değil, sayı olacağı; göreli olanın, özü gereği olandan önce geleceği ve bazılarının İdealar öğretisinin peşinden giderken içine düşmüş oldukları bütün diğer kendi ilkeleriyle çelişmeleridir.

15

Sonra Platoncuların İdeaların varlığını tasdik etmek üzere kendisinden hareket ettikleri anlayışa göre, sadece tözlerin değil, başka birçok şeyin de İdeası olacaktır (çünkü sadece tözlerin değil, diğer töz olmayanların da kavramı birdir ve böylece tözden başka şeylerin de bilimi ve bu türden daha binlerce saçma sonuç ortaya çıkmaktadır). Oysa sistemin mantıksal zorunluluklarına ve İdealara ilişkin olarak ifade edilmiş olan görüşlere göre eğer İdealar, kendilerinden pay alınan şeyler iseler, zorunlu olarak yalnızca tözlerin İdeaları olabilir. Çünkü ilineksel olarak pay alma yoktur. Tersine her İdeadan, İdeanın kendisinin bir özne hakkında ilineksel olarak tasdik edilmemiş olması ölçüsünde pay alınması gerekir. Bununla şunu kastediyorum:

20

25

Eğer bir şey "kendinde Bir"den pay alırsa, "ezeli-ebedi olandan da
30 pay alır; ama ilineksel olarak pay alır. Çünkü "kendinde Çift" için "ezeli-ebedi" olması bir ilinektir. O halde ancak tözlerin İdeaları olacaktır. İmdi duyusal dünyada tözü ifade eden şey, akılsal dünyada da onu ifade eder. Aksi takdirde bir çokluğun birliğinin bu çokluktan ayrı olduğunu söylemenin anlamı nedir? İmdi eğer İdealarla onlardan pay alan şeyler arasında bir form özdeşliği varsa (İdealarla bu varlıklar arasında) orta bir şey olacaktır. Çünkü yokoluşa tabi olan ikilerle, matematiksel, dolayısıyla çok olan, ama ezeli-ebedi olan ikiler arasın-
35 da ikilik bakımından birlik ve özdeşlik olacaktır da kendinde İki ile herhangi biri özel iki arasında bu birlik ve özdeşlik niçin olmayacaktır? Eğer bunun tersine onlar arasında bir form özdeşliği yoksa, bu sadece onların ortak bir ada sahip oldukları anlamına gelecek ve yine bu sanki aralarında ortak olan hiçbir şeyi göz önüne almaksızın Kalli-
1079 b as'la bir tahta parçasının her ikisine birden "insan" demeye benzeyecektir.

Nihayet(1) bütün geri kalan şeylerle ilgili olarak ortak kavramların İdealarla uyuştuklarını, örneğin kendinde Daire'de şekil, yüzey ve kavramın geri kalan kısımlarının kendinde Daire ile uyuştuğunu, ancak "gerçekten var olan"ı eklemek gerektiğini kabul ettiğimiz takdir-
5 de, bu eklemenin tamamen boş, anlamsız bir ekleme olup olmadığını da incelememiz gerekir. Çünkü bu bir İdea olma özelliği, kavramın hangi unsuruna eklenecektir? Dairenin merkezine mi, yüzeyine mi veya kavramın bütün unsurlarına mı? Çünkü tözde bulunan her şeyin (insan kavramında bulunan) Hayvan ve İki-ayaklı gibi İdealar olması

---

1) M'ye özgü olan bu kanıtla ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 742, 3-743, 3; Syr., 115, 5 - 116, 3; Bonitz, 539-540; Robin, *La Th. Platon.*, s. 67, not 73[2]: Sıkı bir tarzda hemen bir önce gelen 33-1079 b 3 satırlarına bağlanan bu kanıt şudur (Bu nokta ile ilgili olarak krş. Bonitz, 539): İdeaların duyusal şeylerle ne tamamen eşanlamlı, ne tamamen çok anlamlı şeyler olmadıkları söylenebilir. Çünkü her İdea bir ek (supplemantaire) ve özgün özellik taşır: Bu özellik, bir İdea olmak, kendisinden pay alan duyusal şeylerin örnek (exemplaire) nedenini teşkil etmektir. Böylece bu ara çözümle bir önceki pasajda eşanlamlılık ve eşseslilik ile ilgili olarak ortaya çıkan itirazlardan kurtulunmuş olacaktır. Aristoteles bunu, bir İdeayı meydana getiren her şeyin bir İdea olduğunu ve bir İdea olma özelliğinin kendisinin kendinden Yüzey'in kendinde Daire'ye ait olduğu gibi her İdeaya ait olduğunu söyleyerek cevaplamaktadır.

Bu konu ile ilgili Bonitz'in açıklaması mükemmeldir (538-539). Çağdaş şerhçilere gelince onlar bu çok ince kanıtı farklı biçimlerde değerlendirmişlerdir. Trandelenburg ve Michelis'in (*De Aristotele Platonis Adversario*, 1864) M'de bu pasajın varlığının M'nin önceliğini gösterdiğini düşünmelerine karşılık (çünkü Aristoteles bu ince kanıtı A, 9'da zikretmemektedir). Ueberweg, (*Grundriss*, I[9], 231) ve Jaeger, (*Studien*... 32) için tersine bu A'nın M'den önce olduğunun bir kanıtıdır.

gerekir. Ayrıca İdea olma özelliğinin kendisinin (kendinde Daire'ye nisperle kendinde Yüzey gibi) bütün İdealarda cins olarak bulunan belli bir doğa olması gerekeceği de açıktır.

5. Bölüm <İdealar Değişmenin Nedenleri Değildirler>[1]

Sorulması gereken en önemli soru, nihayet, İdeaların ister ezeli-ebedi, ister oluş ve yokoluşa tabi varlıklar olsunlar, duyusal varlıklara ne gibi bir yardımda bulunduklarıdır. Çünkü onlar bu varlıkların ne hiçbir hareket, ne de değişmelerinin nedenleridir. Sonra onların ne diğer varlıkların bilinmesinde bir yardımları vardır (çünkü onların tözleri değildirler; aksi takdirde onlarda olurlardı) ne de onların varlıklarının açıklanmasında. Çünkü onlar en azından kendilerinde pay alan şeylerin *içinde* (immanent) değildirler. Eğer onların içinde olsalardı, beyazın beyaz varlığın bileşimine girerek beyaz varlıkta beyazlığın nedeni olduğu gibi belki varlıkların nedenleri olarak düşünülebilirlerdi. Ancak kaynağını Anaksagoras'ta bulan ve daha sonra problemlerle (apories) ilgili tartışmasında Eudoksos ve diğer bazı filozoflar tarafından yeniden ele alınmış olan bu kanıtı sarsmak çok kolaydır. Çünkü böyle bir görüşe üstesinden gelinemez birçok itiraz yöneltmek kolaydır.

Sonra bütün diğer nesnelerin İdeala*rdan* bu "dan" kelimesinden genellikle anlaşılan anlamların hiçbiri bakımından meydana gelmesi mümkün değildir. İdeaların modeller (paradigmes) olduklarını ve diğer şeylerin onlardan pay aldıklarını söylemek ise boş sözler söylemek ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü gözlerini İdealara dikmiş olarak çalışan nedir? Sonra bir başka varlıktan kopya edilmeksizin bu başka varlığa benzer olan bir şey var olabilir veya bu başka varlığa benzeyebilir. Örneğin Sokrates var olsun veya olmasın, ona benzeyen bir insan doğabilir ve şüphesiz ezeli-ebedi bir Sokrates var olmuş olsa da durum değişmez.

Sonra bu görüşe göre bir aynı varlığın birçok modeli ve dolayısıyla da birçok İdeası olacaktır. Örneğin insan için bunlar Hayvan, İkiayaklı ve aynı zamanda kendinde İnsan olacaklardır. Sonra İdealar sadece duyusal varlıkların değil, İdeaların kendilerinin de modelleri olacaklardır ve örneğin cins, cins olarak, cinste içerilmiş bulunan türlerin modeli olacaktır. O halde aynı şey hem model, hem kopya olacaktır. Sonra tözün, tözü olduğu şeyden ayrılması imkânsız gibi görünmek-

1) 1080 a 8'e kadar hemen hemen bu bölümün bütünü harfi harfine A, 9, 99 a 9-991 b 9'u tekrar etmektedir.

1080 a tedir. Peki o zaman şeylerin tözleri olan İdealar nasıl şeylerden ayrı olacaklardır?

Phaidon'da varlığın ve oluşun nedenlerinin İdealar olduğu söylenmektedir. Ancak İdeaların varlığını kabul etsek bile, pay alan varlıklar fail nedenin müdahalesi olmaksızın varlığa gelemezler ve İdeaların taraftarlarının İdealarının olmadıklarını söyledikleri birçok başka 5 şey (örneğin bir ev ve bir yüzük) de varlığa geldiğine göre, bundan onların İdealarının var olduğunu söyledikleri diğer şeylerin de İdeaların eserleri olarak değil de sözünü ettiğimiz şeylerin nedenlerine benzer nedenlerin sonucu olarak var olmaları veya varlığa gelmelerinin açıkça mümkün olduğu sonucu çıkar.

Öte yandan İdealar öğretisine bu aynı çürütme tarzı yardımıyla 10 ve daha mantıksal, daha kesin kanıtlarla bu incelediğimiz itirazlara benzer daha bir sürü itiraz yöneltilebilir.

6. Bölüm <İdea-Sayılar Öğretisi–Varlıkların Tözleri Olarak Göz Önüne Alınan Sayıların Doğası Üzerine Varsayımlar>

Bu farklı noktaları belirledikten sonra bağımsız tözler ve varlıkların ilk nedenleri olarak göz önüne alınan Sayılar kuramının sonuçları-15 nı da kendi paylarına incelemek iyi olacaktır. Eğer sayı bir gerçeklikse ve eğer onun tözü bazı filozofların ileri sürdükleri gibi sayının kendisinden başka bir şey değilse, bundan zorunlu olarak çıkacak sonuçlar şunlardır:(1)

1) Ya her varlık tür bakımından farklı olduğu için onda bir birinci ve bir ikinci vardır(2) ve o zaman a) *ya* bu özellik doğrudan doğru-

---

1) Aristoteles'in sınıflaması çok bulanıktır (Doğurduğu güçlüklerle ilgili olarak krş. Bonitz, 512). Robin'e göre (*La Th. Platon.*, s. 272, not 258) onun yeniden şu şekilde tesis edilmesi gerekir:

Aristoteles iki tür ayrı başına var olan, bağımsız (separés) sayıyı birbirinden ayırmaktadır: 1) tür bakımından farklı olan ve ya a) hepsi birbiriyle toplanabilir olan birimlerden, b) veya ancak bir aynı sayı içinde birbiriyle toplanabilir olan birimlerden meydana gelen İdea-Sayılar, 2) bütün birimleri birbiriyle toplanabilir olan matematiksel sayılar örneğine göre tasarlanmış olan Sayılar. Nihayet 35-37. satırlar da daha öncekilerin bir özetidir.

Ross, (II, 426) metni daha yakından takip eden, ancak daha az mantıklı olan farklı bir sınıflama yapmaktadır – Aslında Aristoteles 20. satırda, muhtemelen kastettiği matematiksel sayı ile İdea-sayının tümü birbiriyle toplanabilir olarak göz önüne alınan birimleri arasında bir karıştırma yapıyor görünmektedir. Her ne ise bize 35-37. satırları bir özet olarak değil, sayıların daha önceki bütün türlerini içine alan yeni bir bölünmesi olarak göz önüne almak daha uygun görünmektedir (krş. Bonitz, 543).

2) Başka deyişle önce ve sonra, önce gelen ve sonra gelen vardır (krş. aşağıda 1080 b 12) : Ps.-Alek., 743. 18-20'de bunu şöyle açıklıyor: Bu sanki insanın "akıllı" ayrımına sahip olduğundan

ya bütün birimlerin özelliğini belirler ve hiçbir birim bir başka birim-
20 le toplanamaz (inadditionable, inassociable) veya b) bütün birimler doğrudan doğruya birbirlerini takip ederler (consecutive)[1] ve herhangi bir birim, başka herhangi bir birimle toplanabilir. Örneğin matematiksel sayının böyle olduğu söylenmektedir. Çünkü matematiksel sayıda bir birimle diğeri arasında hiçbir fark yoktur veya c) bazı birimler birbirleriyle toplanabilir, bazıları toplanamaz. Örneğin İki'nin Bir'den sonra ilk olduğunu, daha sonra Üç'ün geldiğini ve bütün diğer sayılarla ilgili olarak durumun böyle olduğunu ve her sayıda bi-
25 rimler arasında toplama olduğunu, yani ilk İki'deki birimlerin birbirleriyle, ilk Üç'teki birimlerin birbirleriyle toplandığını, bütün diğer sayılarda da durumun böyle olduğunu, ancak kendinde İki'deki birimlerin kendinde Üç'teki birimlerle toplanamaz olduğunu ve birbirini takip eden bütün sayılarda durumun böyle olduğunu farz edelim.
30 O zaman matematiksel sayıların şu şekilde sayılabilir olmalarına karşılık – Bir'den sonra İki (yani ilk bir + bir başka bir) İki'den sonra Üç (yani bu iki + bir başka bir) vb. – İdea olan sayılar şöyle sayılacaklardır: Bir'den sonra ilk Bir'den başka olan ve ondan bağımsız olan bir İki, bundan sonra İki'den başka olan ve ondan bağımsız olan bir Üç ve bu da bütün diğer sayılarla ilgili olarak böylece devam edip gider. 2) Veya sayılar arasında bir kısmı sözünü ettiğimiz birinci gruba girer,[2] bir kısmı matematiksel anlamda anlaşılan sayılardır ve sonuncu olarak zikrettiğimiz de üçüncü bir türü teşkil eder.

---

dolayı Attan önce gelmesini söylemek gibidir. Ancak Bonitz'le birlikte (542) "to men proton" (birinci olan) (17. satır) ... "to ekhomenon" (birbirini takip eden) (20 satır) deyiminin çift anlamlı olduğuna ve onun matematiksel sayılar dizisini de ifade edebileceğine dikkat etmek gerekir.

19. satırdaki "asymbletos" sıfatı ile ilgili olarak krş. I, 4, 1055 a 7 ile ilgili not. Onu *karşılaştırılamaz* veya *toplanamaz* şeklinde çevirebiliriz. O, *tür bakımından farklı olan* ile eşanlamlıdır (heteron on to eidei) (17. satır). Bunun tersine "symbletos" *toplanabilir olanla* (aiaphoros) (7, 1081 a 5) ile eşanlamlıdır. O halde kendinde İki Dört'ün yarısı değildir ve bir sayı, bir birimler toplamı değildir (krş. Syr. 113, 24).

1) Onlar farklı türden (heterocideis) değildirler, fakat hiyerarşik olarak düzenlenmiş olmaksızın birbirlerini takip ederler. Robin'le birlikte (yukardaki 57 sayılı notla krş.) Aristoteles'in 20. satırdan kastettiğinin İdea-Sayı'nın bir türünden çok Speusippos'un kendilerini tasarlamış olduğu şekilde matematiksel sayı örneğine göre teşkil edilmiş olan bağımsız, ayrı başlarına var olan Sayılar olduğunu düşünebiliriz.

2) 15-20. satırlarda Aristoteles sırasıyla daha sonraki 20-23 ve 23-30. satırları kastetmektedir. Ps.-Alek.'u (744, 16) izleyerek Robin'in bu son satırları daha önce gelenlerin bir özeti olarak göz önüne aldığını hatırlatalım. Biz ise Ross ve Bonitz'le birlikte onlarda daha çok Aristoteles'in sınıflamasının farklı bir dalını görmekteyiz.

35 Bir başka ayrım: Ya bu sayılar[1] şeylerden ayrıdırlar veya onlardan ayrı olmayıp duyusal şeylerde bulunurlar (ancak daha önce göz önüne aldığımız tarzda değil,[2] duyusal şeylerin içinde bulunan ve 1080 b onların varlıklarını teşkil eden sayılar olmaları anlamında onlarda bulunurlar). Bu ikinci durumda ise ya bazıları duyusal şeylerde vardır, bazıları yoktur veya bütün sayılar onların içinde aynı şekilde vardır.

O halde sayıların doğaları üzerine bütün farklı varsayımlar bun-5 lardır ve bunlar zorunlu olarak mümkün olan bütün durumlardır. Bir olan'ın her şeyin ilkesi, tözü ve öğesi olduğunu, sayının Bir olandan ve bir başka şeyden[3] meydana geldiğini söyleyen filozoflar içinde hemen hemen hepsi sayıyla ilgili olarak bu varlık tarzlarından birini kabul etmişlerdir (ancak hiç kimse birimlerin birbirleriyle toplanamaz 10 olduğunu söylememiştir).[4] Zaten bu çok doğal bir şeydir; çünkü sayılarla ilgili olarak bu zikrettiğimiz varlık tarzlarından başka bir varlık tarzı tasarlanamaz.

Böylece bazı filozoflar[5] iki tür sayı olduğunu ileri sürmektedirler: Önce ve sonrayı içinde barındıran sayılar – ki bunlar İdealara özdeş olan sayılardır – ve matematiksel sayılar – bunlar ise İdealar ve duyusal şeylerden farklı olan sayılardır – Öte yandan bu iki tür sayı da duyusaldan ayrıdırlar.

15 Başka bazı filozoflar[6] varlıkların ilki ve duyusaldan ayrı olarak yalnızca matematiksel sayının varlığını kabul etmektedirler. Pythagorasçılar da tek bir tür sayının varlığına, matematiksel sayıya inanmak-

---

1) İster birbirleriyle toplanabilir olarak, ister toplanamaz olarak göz önüne alınsınlar, bunun bir önemi yoktur.

2) Krş. M, 2, 1076 a 38 vd. Aristoteles matematiksel soyutlamayı kastetmektedir ve bizi temin etmektedir ki şimdilik matematiksel şeylerin duyusaldaki varlığını bu sözünü ettiği tarzda değil, sayıların şeylerin özünün kendisi olduğunu düşünen Pythagorasçılar gibi göz önüne almak gerekir. Krş. Ps.-Alek., 744, 28-32. – Ross'la birlikte (II, 427-428) 2-3. satırları bir parantez olarak göz önüne almak gerekir. Bonitz'in yorumunu (543) devam ettirmemek lazımdır.

3) Maddi ilke rolünü oynayan bu başka şey, Pythagorasçıların "sınırsız olan"ı (apeiron) ve Platon'un Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelen belirsiz İki'sidir.

4) O halde birimlerin birbirleriyle mutlak toplanamazlığı görüşü aslında hiç kimse tarafından savunulmamıştır ve o bu tartışmada ancak "simetri için" yer almaktadır (Robin, *La Th. Platon.*, s. 273, not 258-II). Bunun Platoncu ilkelerden mantıksal olarak çıktığını düşünen Aristoteles gene de bir sonraki bölümde ona uzun sayfalar ayıracaktır. Demek ki Platon ve okuluna karşı yönelttiği polemiği belli ölçüde kasıtlıdır.

5) Platon (Ps.-Alek., 745, 30).

6) Ps.-Alek., 745, 32 Ksenokrates'in veya (766, 6) "bazı Pythagorasçılar"ın adını teklif etmektedir. Bonitz'in (541) biraz tereddütle olsa da bu görüş tarzını kabul etmesine karşılık, Ravaisson (*Essai sur la Métaph. d'Ar.*, I, 78 ve 388) ve Ross, (II, 428) ile birlikte burada Speusippos'a bir gönderme yapıldığını düşünmek daha tercihe şayandır.

tadırlar. Yalnız onlar bu sayının *ayrı* olmadığını, tersine duyusal tözleri teşkil edenin o olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlar bütün evreni sayıların yardımıyla inşa etmektedirler. Yalnız bu sayılar, soyut birimlerden meydana gelmiş değillerdir: Onlar birimlere uzam atfet-
20 mektedirler. Ancak ilk birimin (birin) uzama sahip olabilecek şekilde nasıl teşekkül ettiğini açıklamaktan aciz görünmektedirler.[1]

Bir diğer filozof[2] yalnızca birinci tür sayının, İdea-sayının var olduğunu söylemektedir ve İdea-sayı ile matematiksel sayıyı birbirine özdeş kılanlar da vardır.[3]

Doğrular, yüzeyler ve matematiksel cisimlerle ilgili olarak da aynı görüş çeşitliliği mevcuttur. Bazı filozoflar[4] matematiğin konusu olan
25 büyüklüklerin, İdealardan sonra gelenlerden farklı olduğunu düşünmektedirler. Farklı bir görüş ileri sürenler arasında bazıları matematiksel büyüklükleri kabul etmektedirler; ama onları ancak matematiksel büyüklükler olarak kabul etmektedirler, yani onlar İdeaları sayılar olarak görmedikleri gibi İdeaların varlığını da kabul etmemektedirler.[5] Başka bazıları[6] matematiksel şeyleri kabul etmektedirler; ama onları matematiksel şeyler olarak kabul etmemektedirler: Çünkü on-
30 lara göre her büyüklük, büyüklüklere bölünmediği gibi herhangi bir biçimde alınmış iki birim de ikiyi meydana getirmez. Bir olan'ın varlıkların bir öğesi ve ilkesi olduğunu söyleyen bütün filozoflar, Pythagorasçılar hariç olmak üzere, sayıları soyut birimlerden meydana getirmektedirler. Pythagorasçılar ise daha önce dediğimiz gibi[7] sayılara

---

1) Pythagorasçılar sayıları uzamlı birimlerden meydana gelen şeyler olarak tasarlamaktaydılar (başka deyişle onlar geometrik *nokta* ile aritmetik *sayıyı* birbirine özdeş kılmaktaydılar) ve bu sayılar onlara göre evrenin tözünün kendisi idiler. Ancak onlar için ilk birimin (birin) uzaysal özelliğini açıklamanın güçlüğü büyüktü (krş. N, 3, 1091 a 15 vd. ve notları).

2) Ps.-Alek.'un dediği gibi (746, 4) bir Pythagorasçı değil, bilinmeyen bir Platoncu (Ross, II, 429).

3) Ps.-Alek.'a göre (760, 13 ve 766, 6) bazı Pythagorasçılar. Ancak daha ziyade Ksenokrates söz konusudur (Robin. *La Th. Platon.*, s. 274, not 258-II).

4) Platon (krş. Ps.-Alek., 746, 20-22). 25. satırdaki *İdealardan sonra gelenler* (ta metatas ideas), *İdea-Büyüklükler*dir. Bu deyimle (veya "ta meta tos arithmos"la) ilgili olarak krş. A, 9, 992 b 13 ve Ross, II, 429. İdea-Büyüklükler kuramı aşağıda 9. bölümün konusunu teşkil edecektir. Robin. *La Th. Platon.*, s. 286 ve devamına da bkz.

5) Speusippos.

6) Aristoteles'in matematiksel sayı ile İdea-Sayıyı birbirine özdeş kıldığından ve matematiksel büyüklüklere ancak İdea-Büyüklüklere ait olması mümkün olan özellikleri yüklediğinden dolayı eleştirdiği Ksenokrates (aşağıda 8, 1083 b 1 ve 9, 1086 a 5'le de krş): Çünkü bu, matematiksel sayıyı ortadan kaldırmak demektir. 29. satırda özellikle Ksenokrates'in savunduğu *bölünmez doğru* kuramına bir gönderme vardır. Bu kuramın Platon'a da izafe edildiği A, 9, 992 a 20 ile krş.

7) 19. satırda – 30-33. satırlarda Aristoteles daha önce 17-20. satırlarda söylediği şeye yeni-

uzam atfetmektedirler.

Bu düşünceler sayıların kaç tarzda göz önüne alınabileceğini ve
35 bu konu ile ilgili farklı mümkün varsayımların tam sayımını göstermektedir. Bütün bu varsayımların hiçbiri kabul edilemez; ama bazıları[1] hiç şüphesiz diğerlerinden daha fazla kabul edilemez.

7. Bölüm <İdea-Sayılar Teorisine Devam – Platon'un Sayıların Birimlerinin Birbirleriyle Toplanamayacağına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi>[2]

Önce birimlerin birbirleriyle toplanabilir mi, toplanamaz mı ol-
1081 a duklarını, eğer toplanamazlarsa aralarında ayrım yaptığımız iki tarzdan[3] hangisi bakımından toplanamaz olduklarını incelememiz gerekir. Çünkü bir yandan herhangi bir birimin herhangi bir birimle toplanamaz olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi, öte yandan kendinde İki'nin birimlerinin kendinde Üç'ün birimleriyle toplanamaz olduğunu ve böylece her İdea-sayıda bulunan birimlerin başka bir İdea-sayıda bulunan birimlerle toplanamaz olduğunu söylemek de mümkündür.

5 Şimdi eğer bütün birimler birbirleriyle toplanabilirlerse ve aralarında bir fark yoksa,[4] ortaya matematiksel sayı çıkar ve ancak o çı-

---

den dönmektedir. Bu pasaj yerinde görünmemektedir.

1) Özellikle Ksenokrates'inki (krş. 8, 1083 b 1).

2) 7. bölümün bütünü ile 8. bölümün 1083 b 23. satıra kadar olan kısmının genel planı şudur:

a) Platon'un öğretisinin eleştirisi (7. bölüm ve 1083 a 20'ye kadar olan 8. bölüm). Burada ayrı başına var olan, bağımsız sayıların doğası üzerine üç varsayım gözden geçirilip reddedilecektir;

1. Birimlerin mutlak toplanabilirlikleri (1081 a 5-17)
2. Birimlerin mutlak toplanamazlıkları (1081 a 17-b 35)
3. Aynı sayı içindeki birimlerin toplanabilirliği, farklı sayıların birimlerinin ise birbirleriyle toplanamazlıkları (1081 b 35-a 8, 1083 a 20)

b) Speusippos'un öğretisinin eleştirisi (1083 a 20-35)

c) Ksenokrates'in kuramının eleştirisi (1083 b 1-8)

d) Pythagorasçıların öğretisinin eleştirisi (1083 b 8-23)

3) 6, 1080 a 18-20, 23-35.

4) Birimlerin mutlak toplanabilirlikleri ancak matematiksel sayıyı doğurabilir (5-12. satırlar) Örneğin Üç'ün kendinde İnsan olduğunu kabul edelim. Hangi Üç olacaktır bu? Dokuz'un ilk mi, ikinci mi, üçüncü Üç'ü mü olacaktır? Yoksa her bir Üç mü olacaktır? Ancak Üç'ler sonsuz sayıda olduklarından o zaman sonsuz sayıda kendinde İnsan'lar olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Bunun yerine bu Üç'lerden hiçbirinin kendinde İnsan olmadığını ve İdea'nın bir "nomadikos arithmos" (Ps.-Alek., 748-8-15), yani "biricik olan bir sayı" olduğunu söyleyelim.

kar. İdeaların ise böylece meydana gelen sayılar olmaları imkânsızdır. Çünkü kendinde İnsan veya kendinde Hayvan veya başka herhangi bir İdea hangi sayı olacaktır? Çünkü her varlık için ancak tek bir
10 İdea, örneğin kendinde İnsan için tek bir İdea, kendinde Hayvan için de yine tek ve başka bir İdea vardır. Oysa benzer ve birbirinden farksız olan sonsuz sayıda sayılar vardır; öyle ki bu durumda kendinde İnsan'ın şu Üç değil de diğer Üç olması için bir neden olmayacaktır. Fakat eğer İdealar sayılar değillerse(1) kesinlikle var da olamazlar; çünkü onlar hangi ilkelerden varlığa gelebileceklerdir? Çünkü Bir olan ve
15 Belirsiz İki olan'dan meydana gelen, sayıdır ve ilke veya öğelerin, sayının ilke ve öğeleri olduğu söylenmektedir. Ancak İdealara ne sayılardan önce, ne sonra gelen şeyler olarak bakmanın imkânı yoktur.

Bunun tersine eğer birimler birbirleriyle toplanamazlarsa ve de her bir birimin başka bir birimle toplanamaz olması anlamında toplanamazlarsa,(2) bu şekilde meydana gelen sayı, ne matematiksel sayı

---

1) Eğer İdealar sayılar değillerse, onların varlığının kendisi savunulamaz olur; çünkü onlar sayılarla aynı ilkelerden, yani Bir olan'la belirsiz İki'den meydana gelirler ve onların başka hangi ilkelerden meydana gelebilecekleri görülmemektedir. İlkelerin özdeşliği, İdealarla Sayıların özdeşliği sonucuna varmamızı (ki bu imkânsızdır) veya İdeaların Sayılardan gerek önce (nedenler olarak) gerekse sonra (eserler olarak) geldiğini söylememizi gerektirmektedir (Oysa İdealar Sayılarla birlikte varlığa gelmişlerdir ve onlarla birlikte varlıktan kesilirler): Ps.-Alek., (748, 30-31) eğer Üç, kendinde İnsan ise bu iki kavram arasında nasıl olup da bir öncelik ve sonralıktan söz edilebileceğini söyleyerek haklı olarak itirazda bulunmaktadır.

Pasajın bütünü ile ilgili olarak, yorumunu kabul ettiğimiz Robin'le (*La Th. Platon.*, s. 642, not 261 (D-IV, 12) karşılaştırın. Ross, III, 435'e bkz.

2) 17-29 satırlar arasındaki akıl yürütmenin genel akışı Ps.-Alek., (749, 10 vd.) ve Robin'e göre (*La Th. Platon.*, s. 333, not 285) şudur:

Birimlerin birbiriyle toplanamazlığı varsayımı

1) matematiksel sayıyı ortadan kaldırır; çünkü matematiksel sayı işlemleri için bileşen birimlerin mutlak farksızlığını (17-21. satırlar) gerektirir.

2) İdea-Sayıyı ortadan kaldırır (21. satır vd.); çünkü a) ya bütün birimler Bir olan ve belirsiz İki'den hareketle aynı zamanda meydana gelirler: Nitekim Platon (24. satır) İki'nin birimlerinin, Bir olan tarafından eşitleştirilen eşit-olmayan varlıklar olan Büyük olan ve Küçük olan'dan bu şekilde meydana geldiğini savunmaktaydı. Ancak bu durumda sayıların hepsi aynı zamanda meydana geldiğinden, sayılar dizisi ortadan kalkar; artık ne ilk İki, ne de daha sonraki sayılar olur. Başka deyişle artık önce gelen ve sonra gelen olmadığı için, sayı da yoktur (21-25. satırlar) Veya b) birimler birbirini takip ederek meydana gelirler. Ancak o zaman, zaman içinde hiyerarşikleşmiş bu birimlerden teşekkül eden İdea-Sayı bir karışım gibi aracı bir varlık olacaktır; öyle ki bu durumda onun mükemmel, tam yapısından önce geldiğini kabul etmek gerekecektir ki bu da saçmadır ve onun ortadan kalkmasını doğurur (25-29. satırlar), Karışım (mixte) kuramı ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 750, 30-36. Bonitz, (547-548) Ps.-Alek.'un akıl yürütmesini bütünü itibariyle, özellikle de karışım sorunu ile ilgili olarak yeniden tekrar etmektedir.

olabilir (çünkü matematiksel sayı birbirinden farksız olan birimlerden
20 meydana gelir ve matematiksel sayı üzerinde gerçekleştirilebilen bütün işlemler, bu şekilde meydana gelmiş olan bir sayıya uygundurlar), ne de İdea-sayı olabilir. Çünkü bu durumda İdea olan İki, Bir'in ve belirsiz İki'nin hemen arkasından gelmeyecek ve onu birbirini takip ediş sırası içinde "iki, üç, dört, beş vb." diye adlandırılan sayılar takip etmeyecektir. Çünkü İdea olan İki'nin birimleri ister kuramın ilk sa-
25 vunucusunun ileri sürdüğü gibi eşit olmayan öğelerin eşitleştirilmesi (égalisation) sonucu ortaya çıksınlar, ister bir başka tarzda meydana gelsinler, aynı zamanda meydana gelirler. Şimdi eğer İki'nin bu birimlerinden birinin diğerinden önce geldiği farz edilirse, o bu iki birimden meydana gelen İki'den de önce gelecektir. Çünkü önce gelen bir şeyle sonra gelen bir şey olduğunda, bunlardan meydana gelen şeyin onların birinden önce, diğerinden sonra gelmesi gerekir.

30 Sonra (bu son varsayımda)[1] kendinde Bir, ilk Bir olan olduğuna göre bu durumda diğer sayılar arasında ilk olan, ancak kendinde Bir'den sonra gelen bir diğer Bir, yine ikinciden sonra gelen, ona göre ikinci, ama ilk olan kendinde Bir'e göre üçüncü olan bir başka bir vardır; öyle ki bunun sonucunda birler, kendilerini teşkil ettikleri sayılardan önce geleceklerdir. Böylece örneğin İki'de, kendinde Üç var olmadan önce bir üçüncü bir, dört ve beş var olmadan önce Üç'te bir
35 dördüncü, Dört'te bir beşinci bir var olacaktır. Şüphesiz söz konusu *filozoflardan hiçbiri aslında birimlerin bu şekilde toplanamaz olduklarını* ileri sürmemiştir.[2] Bununla birlikte birimlerin mutlak toplanamazlığı, onların ilkelerinden mantıksal olarak çıkmaktadır. Ancak
1081 b bu gerçekte kabul edilemez. Önce ve sonra olan birlerin olduğunu söylemek mantıklıdır; çünkü bir ilk bir, yani ilke olan Bir vardır. Aynı şey İkiler için de geçerli olmak zorundadır. Çünkü bir ilk İki de vardır. Çünkü bir ilk öğeden sonra bir ikinci öğenin, ikinci öğeden

---

1) Aristoteles akıl yürütmesini devam ettiriyor: Eğer bileşimi oluşturan birimlerin birbirini izleyen bir meydana gelişi kabul edilirse, iki şeyden biri, a) ya kendinde Bir'den sonra – ki bu Bir ilktir, belirsiz İki olan ile birlikte kendinde İki'nin ve diğer İdea-Sayıların ilkesidir – bir başka Bir, örneğin İki'yi oluşturan birlerin birincisini vaz etmek gerekecektir. Bundan ise İki'den önce gelen bir ikinin meydana gelmesi sonucu çıkar ve bu iki bir defa teşekkül edince, kendinde Üç'ten önce gelen bir üç tane bir olacak ve bu böylece devam edecektir. Bu ise saçmadır veya b) kendinde Bir'den sonra ilk İki vaz edilecektir; bu da aynı şekilde saçmadır, çünkü o, İlk Bir'e eklenince kendinde Üç'ten önce gelen bir üç teşkil edecektir (Bu ikinci varsayıma aşağıda 9, 1085 a 3'de işaret edilmektedir). – 30-31. satırlardaki "ilk olan ancak kendinde Bir'den sonra ikinci olan diğer Bir", İki'nin ilk biridir. 31-32. satırlardaki üçüncü Bir, İki'nin ikinci biridir.

2) Krş. yukarda 6, 1089 b ve onunla ilgili not; ayrıca Bonitz'in haklı işareti (548).

5 sonra üçüncü öğenin olması ve bütün birbirini takip eden sayılarla ilgili olarak durumun böyle olması mantıklı, hatta zorunludur. Ama iki şeyi aynı anda savunmak, yani bir *bir*in ilk olduğunu ve bir başka birin İdea-bir'den sonra ikinci olduğunu ve bu ikinin ondan sonra ilk olduğunu söylemek imkânsızdır.(1) İmdi bu filozoflar ilk biri, ilke olan Bir'i kabul etmektedirler. Ama bu ikinci ve üçüncü Birler hakkında hiçbir şey söylememektedirler. Onlar bu ilk İki'yi kabul etmektedirler, ama ikinci ve üçüncü İkiler hakkında hiçbir şey söylememektedirler.(2)

10 Eğer bütün birimler birbirleriyle toplanamaz iseler, ne kendinde İki, ne kendinde Üç, ne de başka hiçbir şeyin var olamayacağı açıktır. Çünkü ister birimler birbirlerinden farksız olsunlar, ister her biri diğerinden farklı olsun, her halükarda her sayının bir sayının diğeriyle toplanması yoluyla sayılması zorunludur.(3) Böylece İki Bir'le bir baş-

15 ka Bir'in toplanması, Üç İki'yle bir başka Bir'in toplanması sonucu meydana gelir. Dört için de aynı şekilde meydana gelme söz konusudur. Şimdi eğer durum böyle ise sayıların bu filozofların kendilerini meydana getirdikleri gibi (belirsiz) İki ile Bir'den hareketle meydana gelmesi imkansızdır. Çünkü İki aslında Üç'ün bir parçası, Üç de Dört'ün bir parçasıdır ve bunları takip eden sayılar hakkında da aynı şey geçerlidir.(4) Buna onların Dört'ü ilk İki(5) ile belirsiz İki'yi çarp-

20 mak suretiyle meydana getirdikleri söylenerek itiraz edilecektir. Olsun! Ama o zaman bu, kendinde İki'nin dışında iki tane İki'nin olması demektir. Eğer bu sonuç kabul edilmiyorsa, kendinde İki'nin

---

1) Aynı zamanda ilk olan şeyin İlke-Bir'den sonra gelen kendinde iki olduğunu ve onun Bir'e daha fazla benzediği için İki4de bulunan bir olduğunu savunmak imkansızdır; bir seçim yapmak gerekir (krş. Ps.-Alek., 752, 20-25). – Bu cümle daha önce 21-29. satırlar arasında bulunan açıklamaya bağlanan bir parantez olarak görünmektedir.

2) Nasıl ki eğer bir ilk Bir varsa, ondan sonra gelen Birler olmak zorundaysa, eğer bir ilk İki varsa, ondan sonra gelen ikinci İkiler (örneğin Sekiz'in ikileri, Dört'ün ikilerinden sonra gelecekler dir) olmak zorundadır. Platoncular bunu kabul edemezler; çünkü onların sistemlerinde her İdea-Sayı bireysel ve biricik olan bir tözdür. Ama gene de bu sonuç, onların öğretilerinden mantıksal olarak çıkar (Robin, *La Th. Platon.*, s. 339 ve not 287).

3) 14. satırdaki "arithmeisthai kata prosthesin": "bir sayının, kendisinden önce gelen sayıyla toplanması" anlamına gelir. Bu, şüphesiz sayının varlığa gelişini bu şekilde düşünen sağduyuya bir başvurudur.

4) "Dolayısıyla da İdea-Sayılar mevcut değildirler; çünkü bu sayılar ancak matematiksel sayılar gibi meydana gelebilirler" (Robin, *La Th. Platon.*, s. 373, not 309[2]).

5) Kendinde İki ile (Ps.-Alek., 753, 9). Aristoteles kendisinin sayıların toplama yolu ile meydana geldiği kuramının karşısına Platon'un kendi kuramını koymaktadır. 22. satırdaki "eğer bu sonuç kabul edilmiyorsa": "eğer onlar kendinde Dört'te kendinde İki'den başka İki'lerin var olduğunu kabul etmiyorlarsa" anlamındadır.

Dört'ün bir parçası olması gerekecektir. O zaman Dört, ilk İki ile bir başka İki'nin toplanması sonucu meydana gelecektir ve ilk İki'nin
25 kendisi de kendinde Bir ile bir başka Bir'in toplanması sonucu meydana gelecektir. Ama eğer durum bu ise sayının diğer öğesinin belirsiz bir İki olması mümkün değildir; çünkü belirsiz İki o zaman ancak bir biri meydana getirir,(1) belirsiz bir ikiyi meydana getirmez.

Sonra kendinde Üç ve kendinde İki'nin dışında başka Üçler ve başka İkiler nasıl var olabileceklerdir(2) ve onlar nasıl önce ve sonra gelen birlerden meydana geleceklerdir? Bütün bunlar saçma ve salt
30 hayal ürünü şeylerdir ve bir ilk İki, sonra bir kendinde Üç olması imkânsızdır. Bununla birlikte bu, Bir'in ve belirsiz İki'nin sayıların öğeleri olduklarını kabul etmekte tereddüt etmeyen bir kuramın kaçınılmaz sonucudur. Eğer bu sonuçlar kabul edilemezse, sayıların ilkelerinin bunlar oldukları da kabul edilemez.

Demek ki birimlerin hepsinin kendi aralarında farklı olmaları
35 durumunda zorunlu olarak ortaya çıkan sonuçlar bunlar ve benzerleri-

1) Sistemin gerektirdiği gibi. – Bütün bu pasajın genel anlamı şudur: Eğer İdea-Sayılar kurtarılmak isteniyorsa, onların matematiksel sayıların toplama yoluyla meydana gelişlerine tabi olmaları gerekir. Çünkü meydana gelişi toplama kuralına tabi olmayan bir sayı, tasarlanamaz. O zaman 2'nin 4'ün bir parçasını teşkil ettiği gibi kendinde İki de kendinde Dört'te içerilmiş olacaktır. Ancak bu İdea-Sayı'yı ortadan kaldırmak demektir. Çünkü o, bireysel ve bir olan doğasından ötürü, Platonculara göre, belirsiz İki ve Bir olan'dan harekette özel bir meydana geliş tarzına tabidir. Bu özel meydana geliş tarzını örneğin Dört için kabul edelim. O zaman Dört, kendinde İki'nin (20. satırdaki ilk İki, kendinde İki'dir) Büyük ve Küçük olan'ın belirsiz İki ile toplanması yoluyla değil çarpılması yoluyla ortaya çıkacaktır. Her halükarda belirsiz İki'den meydana gelen [İki'nin iki katına çıkarma (duplicative) işlevi ile ilgili olarak krş. aşağıda 1082 a 15 ve 1083 b 36] Dört'ün iki İki'si, kendinde İki'ye ekleneceklerdir. Bu ise bir tane yerine üç tane İdea-İki'yi meydana getirecektir. Eğer bu sonuç kabul edilmek istenmiyorsa, kendinde İki'nin kendinde Dört'ün bir parçası olması gerekecektir. O zaman tekrar toplama yoluyla matematiksel meydana gelişe düşülmektedir ve (en saçması) İlk İki'nin kendisi bundan kurtulamamaktadır: Dört'le aynı nedenden ötürü o, kendinde Bir'in bir başka Bir'le toplanması yoluyla meydana gelecektir. Oysa bu başka Bir, sistemde bir biri değil (İki'nin ikinci biri), belirli bir İki'yi meydana getiren belirsiz İki değildir. Krş. Ps.-Alek. 753, 1-754, 3 ve Robin, *La Th. Platon.*, s. 373, not 309.

2) Örneğin Altı'da bulunan Üçler ve Dört'te veya Sekiz'de bulunan İkiler. İmdi Platoncu sistemde kendinde Üç ve kendinde İki zorunlu olarak tür bakımından birdirler (krş. Ps.-Alek., 754, 5 vd.; Sylv. Maurus. 373; Robin, *La Th. Platon.*, s. 342, not 290[2]; Ross, II, 437). Yukarıda sözü edilen 342. sayfadaki Robin'in açıklaması özellikle sarihtir: "Kendinde İki'yi veya Üç'ü takip eden sayılarda başka ikilerle veya üçlerle karşılaşılmaz mı? Örneğin On'da iki Beş yok mu? 10'dan daha küçük ve 5'ten daha büyük olan her sayıda içerilmiş bulunan beşlerle diğer onlar teşkil edilemezler mi? Eğer bu kabul edilmezse, tartışılmaz bir doğru reddedilmiş olur. Bununla birlikte onlar bu açık gerçeğe rağmen ancak tek bir İki, tek bir Üç, tek bir Beş, tek bir On olduğunu savunmaktadırlar. Eğer bu kabul edilirse tür bakımından kendinde İki'ye veya kendinde Üç'e özdeş olan bu diğer ikiler, üçler vb.'nin nasıl önce ve sonra gelen, dolayısıyla tür bakımından ayrı olan birlerden meydana gelebileceğini açıklamak gerekir. Bu, İdea-sayının inkârının kendisidir".

dir. Eğer birimler farklı sayılarda farklı iseler ve yalnızca bir aynı sayı içinde birbirlerinden farksız iseler, yine ortaya daha az sayıda olmayan güçlükler çıkmaktadır. Böylece örneğin kendinde On'da on tane bir vardır ve On hem bu birlerden, hem de iki Beş'ten meydana gelir. Ancak kendinde On herhangi bir sayı olmadığına[1] ve nasıl ki herhangi bir birlerden meydana gelmiyorsa, herhangi bir iki Beş'ten de meydana gelmediğine göre bu On'da bulunan birlerin tür bakımından farklı olmaları zorunludur. Çünkü eğer onlar farklı olmazlarsa onu (On sayısını) meydana getiren iki Beş de farklı olmayacaklardır. Madem ki bu iki Beş'in farklı olduğu kabul edilmektedir, o halde birler arasında da farklılık olmak zorundadır. Ama eğer onlar birbirlerinden farklıysalar On'da sadece bu zikredilen iki Beş'ten başka Beşler olmayacak mıdır, yoksa olacak mıdır? Onlardan başkalarının olmaması saçmadır. Eğer başkaları olursa onlardan meydana gelen hangi On olacaktır? Çünkü On'da On'un kendisinden başka olan bir On yoktur.[2] Ayrıca[3] sistem Dört'ün de herhangi bir İkilerden meydana gelmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu filozofların dediklerine göre belirli İki'yi aldıktan sonra iki İki'yi meydana getiren belirsiz İki'dir. Çünkü belirsiz İki'nin doğası, aldığı şeyi iki katına çıkarmaktır.

(Kenar numaraları: 1082 a, 5, 10)

---

1) Kendinde On, herhangi bir sayı değil, bireysel ve belli bir sayıdır – İdea-Sayı olan kendinde On, ancak bazı İdea-sayılardan, yani belli iki kendinde Beş'ten meydana gelebilir. Bunlar da kendi paylarına ancak bazı İdea olan birlerden meydana geleceklerdir (bütün bu varlıklar belirsiz İki ile Bir olan'dan meydana geldiklerinden ötürü). Nasıl ki iki Beş, tür bakımından ayrı iseler, İlk Beş'in birleri de ikinci Beş'in birlerinden ayrıdır. Bu ise aynı sayı içinde (On sayısı içinde) birimlerin farksızlığı varsayımına aykırıdır. Eğer birler farksızsa, o zaman Beş'lerin kendileri de farksız olacaklardır. Bu ise kabul edilemez sonuç olarak bir İdea-Sayının İdea-olmayan Beş'lerden meydana gelişini doğuracak ve iki Beş'in farksız birleri kendi aralarında birbirleri ile toplanabilir olacaklardır. Bu da varsayıma aykırıdır (Krş. Ps.-Alek., 754, 35-755, 88; Bonitz, 550; Robin, *La Th. Platon.*, s. 343, not 290[4]; Ross, II, 437).

2) Eğer On'daki birler tür bakımından farklı iseler, On'un kendilerinden meydana geldiği iki Beş'ten başka Beşler olacaktır. Örneğin birincinin iki birini, ikincinin üç birini alarak bir üçüncü Beş meydana getirmeye hiçbir şey engel değildir (bunun tersini ileri sürmek saçmadır). Ancak o zaman böylece iki Beş'ten daha fazlasından meydana gelen bu On hangisidir? O zaman On'da bir başka On olacaktır, oysa *ipsi decadi non possit alia praeter ipsam inesse* (Bonitz, 550). – Ps.-Alek., 735, 35 vd.; Ross II, 437 de bkz.

3) Aristoteles On'da iki tane Beş'in varlığına ilişkin biraz önce söylediği şeyleri İdeaların taraftarlarının kendi beyanlarıyla teyid ediyor. *Quod atem in decade duas pentades inesse dixit, non recedere se demonstrat ab ipsis platonis placitis, quippe qui tetradem idealem confici voluerit* (Bonitz, 550) 14. satırda işaret edilen belirsiz İki'nin, iki katına çıkarma işlevi ile ilgili olarak aşağıda 8, 1083 b 36 ile de krş. Belirsiz İki, çoğaltıcı (multiplicative) işlevi ile erkek ilke olan belirli İki'ye nispetle dişi ilke rolünü oynar. Böylece Dört, tamamen belirli ve bireysel iki İki'den meydana gelir: Bunlar ilk İki ile belirsiz İki'nin fiili sonucu meydana gelmiş olan bir diğer İki'dir (çift ve tek sayıların meydana gelişi ile ilgili olarak krş. 8, 1084 a 1 vd.).

15 Sonra kendinde İki'nin, iki birinden; kendinde Üç'ün, üç birinden ayrı bir gerçeklik teşkil etmesi nasıl mümkün olabilir?[1] Çünkü bu ya bir öznenin, ilineğinden pay alması gibi olmak zorundadır. Örneğin beyaz insan, beyaz ve insandan ayrıdır (çünkü o hem birinden, hem diğerinden pay alır) veya bu bir şeyin başka bir şeyin 20 türsel ayrımı gibi olmak zorundadır: Örneğin insan, hayvan ve ikiayaklıdan ayrıdır. Sonra şeylerin bazısı temasla, bazıları karışma ile, bazıları yan yana gelmeleri sonucunda bir olurlar. Ama bu tarzların hiçbiri iki ve üçü teşkil eden birlere ait olamaz. Tersine nasıl ki iki insan, her ikisinden bağımsız olarak bir olan bir şey değilseler, birler için de zorunlu olarak aynı şey söz konusudur ve onların bölünemez olmaları bir şey fark ettirmez; çünkü noktalar da bölünemezdirler; 25 bununla birlikte bir çift nokta, iki ayrı noktadan farklı bir şey değildir.

Gözümüzden kaçmaması gereken diğer bir sonuç, önce ve sonra gelen İkilerin var olacağı ve bütün diğer İdea-sayılar için de bunun

---

1) 15-20. satırların yorumu ciddi güçlükler doğurmaktadır. Mesele, İdea-Sayının nasıl olup da bir birler çokluğunun tek bir sayı teşkil edebileceğini açıklamakta yetersiz olduğunu göstermektir. Örneğin kendinde İki veya kendinde Üç'ün, birlerinden bağımsız bir gerçeklik oldukları nasıl düşünülebilir? Onların bu birleştirilmeleri (unification) şu tarzlardan biri bakımından olabilir:

1) ya bileşik bir tözün (beyaz insan) tözünden (insan) veya ilineksel yükleminden (beyaz) pay almasına benzer bir pay alma tarzında. Bu durumda *İki'nin veya Üç'ün bir çokluk teşkil* eden birleri, özne rolü oynayacaklar İki veya Üç ise ilinek rolü oynayacak veya tersine İki özne olacak, birler ilinekler olacaklardır.

2) Veya bir öznenin (insan) cinsinden (hayvan) veya ayrımından (iki-ayaklı) pay almasına benzer olan bir pay olma tarzında. Bu durumda İki, iki birinden başka olacak, çünkü onların biri cins, diğeri ayrım olacaktır (Z, 12, 1037 b 13-21'de incelenen benzeri bir problemle krş.)

3) Nihayet birleşme (unification) temasın (aphe) veya karışımın (miksis) veya salt yan yana gelmenin (thesis) sonucu olabilir.

İmdi bu tarzlardan hiçbiri İdea-Sayıların birliğini açıklayamaz.:

a) Birler, ne özne olarak alınan İdea-Sayının bir ilineği, ne ilinek olarak alınan İdea-Sayının bir öznesidir.

b) İki'nin iki biri İki'ye göre bir cins veya türsel ayrım olarak da göz önüne alınamazlar; çünkü İki'yi teşkil eden iki bir, İki'den farklı değildirler.

c) Temas, karışım ve yan yana gelme varsayımları da birlerin madde-dışı ve bölünemez şeyler olma özelliklerinden ötürü daha fazla kabul edilebilir değillerdir; nasıl ki insandan ayrı olarak bir çift insan yoksa, birlerden ayrı olarak da hiçbir şey yoktur.

Pasajın bütünü ile ilgili olarak bize geleneksel metni takip ediyor ve bu metinde hiçbir değişiklik talep etmiyor gibi görünen Ps.-Alek.'u (753, 1-13) izledik. Aynı şeyi Ross'un yorumu için (II, 438) söyleyememekteyiz. Ross, 17-18.satırlardaki *ilineksel birlik*le 18-20. satırların *özsel birliğini* fazla mutlak bir tarzda birbirinin karşısına koymaktadır. Aslında beyaz insanın, insandan pay almasının ilineksel bir yanı yoktur.

geçerli olacağıdır.[1] Çünkü kendinde Dört'ün iki İki'sinin birbirleriyle aynı zamanda meydana geldiğini kabul edelim. Ancak onlar
30 gene de kendinde Sekiz'deki İkilere göre onlardan önce gelirler. Çünkü nasıl ki ilk İki, onların kendilerini meydana getirmişse, onların her biri de kendinde Sekiz'de bulunan iki Dört'ün her birini meydana getirmişlerdir. Bundan ilk İki'nin bir İdea olması durumunda diğer İki'lerin de birer İdea olacakları sonucu ortaya çıkar. Aynı akıl yürüt-
35 me birlerle ilgili olarak da geçerlidir: İlk İki'de içerilmiş bulunan birler, Dört'te bulunan dört biri meydana getirirler. Dolayısıyla bütün birler İdealar olacak ve İdealar, İdealardan meydana gelmiş olacaktır. Dolayısıyla da bu İdeaların İdeaları oldukları duyusal şeyler de bileşik şeyler olacaklardır. Örneğin eğer hayvanların İdeaları varsa, hayvanla-
1082 b rın hayvanlardan meydana geldiği söylenebilecektir.

Genel olarak birler arasında herhangi bir farklılık tesis etmek saçma ve keyfidir.[2] "Keyfi" derken de bir varsayımı doğrulamak için doğruya karşı yapılan bir zorlamayı kastediyorum. Çünkü açıktır ki bir bir, diğer bir birden ne nicelik, ne nitelik bakımından farklıdır[3]
5 ve sayının zorunlu olarak ya eşit veya eşit olmaması gerekir. Bu, bütün sayılar için geçerlidir; ancak soyut birlerden meydana gelen sayılar için özellikle geçerlidir; öyle ki bu durumda eğer bir sayı diğer bir sayıdan ne daha büyük, ne daha küçük değilse ona eşittir. Fakat eşit olan, kesinlikle farklı olmayan şeyleri, sayılar söz konusu olduğunda özdeş şeyler olarak göz önüne alırız. Öyle olmasaydı On'un içine giren İki'ler de eşit oldukları halde birbirlerinden farksız olmayacaklar-

---

1) Bu ise İdea Sayının özünün kendisine aykırıdır. Çünkü o, bir ve bireyseldir (ancak tek bir İki, tek bir Üç vb. vardır. Krş. Ps.-Alek., 758, 8). Örneğin belirsiz İkiden hareketle meydana geliş tarzlarından ötürü kendinde İki'lerin çokluğu kesin olduğundan Dört'te içerilmiş bulunan İkilerin, Sekiz'de içerilmiş bulunan İkilerden önce gelmesi gerekecektir. Sonuç (31. satır) bütün İkiler ve onları teşkil eden birler zorunlu olarak İdealar olduklarından, İdea'nın kendisinin İdealardan meydana gelen bir bileşik varlık olması ve bütün İdeaların artık ancak tek bir İdeayı teşkil etmeleri olacaktır.

2) İdea-Sayıların, aritmetik meydana gelişe tabi olmamalarına ve Bir ve belirsiz İki'den hareketle meydana gelmelerine rağmen sayılar olduklarını söylemek bir varsayım ve bir hayaldir (plasma). Krş. Ps.-Alek., 759, 16-23).

3) Çünkü bütün birler niceliği, cisimselliği ve bu nedenle de niteliği olmayan şeylerdir (aposoi, asomatoi kai dia touto kai apoioi) Aristoteles şunu eklemektedir: Belli bir sayı bir başka sayıdan ne daha büyük, ne daha küçüktür: Bir dört, özellikle kendileriyle ilgili olarak büyüklük farklılıklarının tasarlanabilir olduğu fiziksel (physikos) sayılara karşıt olarak (örneğin, diyor Ps.-Alek., 759, 30-32, eğer üç odun parçası ve başka üç odun parçası karşısındaysak bu iki üç arasında mutlaka eşitlik olması gerekmez) biricik (monadikos) ve cisimsel-olmayan (asamatos) bir sayı söz konusu olduğunda, bir başka dörde eşittir.

dır. Çünkü onların farksız olduğunu ileri süren insan bunun için ne
10 neden ileri sürebilecektir?

Sonra bir bir + bir bir her zaman ikiyi meydana getiriyorlarsa, kendinde İki'den alınan birle kendinde Üç'ten alınan bir bir ikiyi meydana getirecektir.(1) Ama bu iki, farklı birlerden meydana gelmiş olacaktır. Öte yandan o kendinde Üç'ten önce mi gelecektir, sonra
15 mı? Daha çok zorunlu olarak ondan önce gelmesi gerekir gibi görünmektedir. Çünkü bu birlerden biri Üç'le, diğeri İki ile aynı zamanda meydana gelmiştir. Biz kendi payımıza genel olarak ister şeyler eşit olsunlar, ister eşit olmasınlar bir + birin iki olduğunu (örneğin iyi ve kötü, bir at ve bir insan) kabul ettiğimiz halde, sözünü ettiğimiz filo-
20 zoflar iki birin iki ettiğini bile kabul etmemektedirler. Kendinde Üç'ün kendinde İki'den daha büyük bir sayı olmaması tuhaf olacaktır. Fakat eğer o daha büyükse Üç'te İki'ye eşit olan bir sayının bulunduğu açıktır. O zaman bu İki, kendinde İki'den farklı olmayacaktır. Ancak eğer bir ilk ve bir ikinci sayının olduğu doğru ise(2) bu mümkün değildir.

Eğer sayılar birbirinden farksız ise, İdealar da sayılar olmayacak-
25 tır. Bu bakımdan eğer yukarıda denildiği gibi(3) sayıların İdealar olmaları isteniyorsa birlerin farklı olmaları gerektiğini düşünen Platoncular haklıdırlar; çünkü İdeanın kendisi biriciktir. Tersine eğer birler farksızsa, ikiler ve üçler de farksız olacaklardır. Bu filozofları bir, iki diye saymanın bir biri veri olan bir başka birle toplamak demek olma-
30 dığını söylemeye iten neden budur. Çünkü o zaman onlar belirsiz

---

1) 11-19. satırlar arasındaki akıl yürütme açık değildir. Onu şöyle anlamak mümkündür (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 340, not 288).

Kendinde İki'den alınan bir, kendinde Üç'ten alınan bire eklendiğinde bir İki meydana getirmek zorundadır. Çünkü 1 + 1 bütün durumlarda *vulga et recte* (Bonitz, 551) (iyi ve kötü, at ve insan gibi) farklı şeyler söz konusu olsa bile, 2'ye eşittir. Oysa Platoncular iki birin – ki aslında parçalanamazlardır – bir ikiyi meydana getirdiğini kabul etmemektedirler; çünkü onlarda iki, yalnızca Bir olan'ın belirsiz İki üzerine olan etkisi sonucu meydana gelmektedir. O halde bir İki'nin varlığını kabul etmek gerekir. Ama bu İki, farklı birlerden meydana gelecektir; bu ise bir sayının birimlerinin diğeriyle toplanamazlığı varsayımına aykırıdır. Katı bir biçimde toplanamazlığı kabul edelim: O zaman saçma bir sonuç, yani karşımızda 1 + 1 in 2'ye eşit olmadığı bir durum var demektir. Bununla birlikte böyle bir ikinin teşekkül ettiğini kabul edelim. O kendinde Üç'en önce mi sonra mı gelecektir? O, birleri arasında İki'den alınan birinin Üç'ten önce gelmesi anlamında Üç'ten önce gelecektir (çünkü diğer biri, Üç'le aynı zamanda varlığa gelir). Ancak, öte yandan Üç'ten sonra da gelir, çünkü o bu Üç'ü teşkil eden birlerden birini ondan almaktadır (bu öncelik ve sonralık ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 761, 1-4).

2) Başka deyişle eğer sayılar Platoncuların iddia ettikleri gibi nitelik bakımından birbirlerinden farklı iseler.

3) 1081 a 5-7.

İki'den hareketle özel bir meydana geliş tarzına muhtaç olmayacakları gibi, bir sayının bir İdea olması da mümkün olmayacaktır; çünkü o zaman bir İdea bir başka İdeada içerilmiş bulunacak ve sonuçta bütün İdealar tek bir İdeanın parçaları olacaktır.[1] Böylece bu filozoflar kendi varsayımlarına göre doğru akıl yürütmektedirler. Ama mutlak anlamda alındığında onların akıl yürütmelerinin bir değeri yoktur. Çünkü onlar bir sürü matematiksel doğruyu ortadan kaldırmaktadır-
35 lar. Bunun nedeni bir, iki, üç diye saydığımızda toplamak suretiyle mi saydığımız veya her sayıyı ayrı başına mı meydana getirdiğimiz konusunda bir problem olduğunu düşünmeleridir. Oysa biz her ikisini yapmaktayız. Dolayısıyla sayma biçiminde bu kadar önemsiz bir farkı, onu bizzat sayının kendi özünde bir fark meydana getirtecek kadar büyüttüklerinden dolayı onlar gülünç olmaktadırlar.

8. Bölüm <Sayılar Kuramına Devam – Sayıların Birimlerinin Birbirleriyle Toplanamayacağına İlişkin Platoncu Görüşlerin İncelenmesine Devam – Ayılıkçı (dissident) Platoncular ve Pythagorasçıların Eleştirisi – İdea-Sayıların Varlığına İtirazlar – Kendinde Bir'in Doğası>

1083 a Her şeyden önce bir sayının ayrımının ne olduğunu ve eğer bir ayrımı varsa birin[2] ayrımının ne olduğunu belirlemek iyi olacaktır. Birler zorunlu olarak ya nicelik veya nitelik bakımından farklı olmak durumundadırlar. Ama bunların da hiçbiri açıkça mümkün görün-

---

1) Bir sayının daha büyük bir sayının içinde, örneğin kendinde İki'nin kendinde Üç'ün içinde bulunması gibi (Ps.-Alek., 762, 1, 2) – İdea-Sayının bir idea olarak bir olan bir bireyselliğinin olması gerekir. Bu özelliğini korumak için mutlaka onun matematiksel sayı ile her türlü ortaklığını kaldırmak gerekir. İdea-sayılar dizisinin özel meydana geliş tarzı buradan kaynaklanmaktadır. O halde Platoncular kendi sistemleri içinde doğru görmüşlerdir. Ama çabaları boşunadır. Onlar sayı sayma tarzımızda önemsiz bir ayrımı (bir sayıyı bir başka sayı ile toplamak suretiyle sayabiliriz veya "kata meridas", yani her sayıyı ayrı başına teşkil ederek ayrı parçalar olarak sayabiliriz) sayılar kuramının temeli yapacak kadar ileri gitmektedirler.

Pasajın bütününün ve 36. satırdaki "kata meridas" deyiminin "her sayıyı ayrı başına" yorumu çok zordur. Bizim teklif ettiğimiz Apelt'in (*Beitraege zur Geschichte d. gr. Philos.*, 250 vd.), Robin'in (*La Th. Platon.*, s. 341, not 279 ve s. 2-79, not 283) ve Ross'unkidir (II, 442). Ps.-Alek.'un açıklamaları (760, 20-763, 3), şerhettiği Aristoteles'in metni bizim metnimiz olmadığı ve çok daha geniş bir metin olarak göründüğü için devam ettirilmemek durumundadır.

2) İdea-Sayının bileşimine giren bir, söz konusudur (krş. Ps.-Alek., 763, 4 vd.). Aristoteles şunu sormaktadır: İdea-Sayılardan her biri farklı bir töz olduğuna göre kendinde Üç'ü teşkil eden birlerle kendinde Dört'ü teşkil eden birler arasında da tözsel bir ayrım kabul edilebilir mi? (Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 330 vd.).

memektedir. Fakat sayı, sayı olarak nicelik bakımından farklıdır ve
5 eğer sayıyı teşkil eden birler de nicelik bakımından farklı olurlarsa bir sayının, birlerinin toplamı bakımından kendisine eşit olan bir sayıdan, nicelik bakımından farklı olması gerekir. Sonra ilk birler daha mı büyüktür, daha mı küçüktür ve bu sonuncular da artarlar mı, yoksa azalırlar mı? Bütün bu varsayımlar akıl-dışıdırlar. Öte yandan birler nitelik bakımından da farklı olamazlar; çünkü hiçbir nitelik onlara
10 ait olamaz.[1] Çünkü sayılarda bile niteliğin, kendisine bağlı olduğu nicelikten sonra geldiği söylenir.[2] Sonra böyle bir niteliksel farklılık onlara ne ilke-Bir'den, ne de belirsiz İki'den gelebilir. Çünkü ilke-Bir'in niteliği yoktur ve niceliği meydana getiren belirsiz İki'dir. Çün-
15 kü zaten varlıkları çok kılan şey, doğası gereği, bu varlıktır. O halde eğer birlerin herhangi bir biçimde farklı olmaları isteniyorsa, onu söyleyerek başlamak ve özellikle neden dolayı birler arasında bir farkın olması gerektiğini ve hiç olmazsa ne tür bir farklılık kastedildiğini belirtmek gerekir.

O halde görülüyor ki eğer İdealar sayılarsa, onların bütün birlerinin birbirleriyle ne toplanabilir olmaları, ne de yukarıda işaret ettiğimiz iki tarzdan biri bakımından hepsinin birbirleriyle toplanamaz olmaları mümkündür.

20 Ancak diğer filozofların sayılar hakkında söyledikleri şey, daha doğru değildir. Bu filozoflar[3] İdeaların ne mutlak anlamda, ne de *bazı sayılara* özdeş *kılınmış olarak var olmadıklarını* düşünen, fakat matematiksel şeylerin var olduğunu, sayıların var olan şeyler içinde ilk şeyler olduklarını ve sayıların ilkesinin kendinde Bir olduğunu ile-
25 ri sürenlerdir. Şimdi bunların söyledikleri gibi diğer birlerden önce gelen bir ilk Bir olması, ama diğer ikilerden önce gelen bir ilk İki, diğer üçlerden önce gelen bir ilk Üç'ün olmaması çelişik olacaktır; çünkü bütün durumlarda aynı neden söz konusudur. O halde eğer sayılarla ilgili olarak söylenen şeyler doğru ise ve eğer yalnızca matematik-

---

1) Bölünemezliklerinden ötürü (*De Caelo*, III, 8, 299 a 17).

2) Birlerde olup bitenlerden farklı olarak sayılar formları itibariyle nitelik bakımından birbirlerinden farklı olabilirler (krş. Δ, 14, 1020 b 3), ancak bu niteliksel farklılık yalnızca onların niceliklerinin bir sonucudur.

3) (Ps.-Alek.'un zannettiği gibi (766, 6) "bazı Pythagorasçılar" değil), Speusippos. Bütün bu eleştiri ile ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 437. Aristoteles özetle Speusippos'u tutarsız olmakla suçlamaktadır: Eğer sayıların ilkesi olan kendinde Bir, ayrı başına bir gerçeklikse, İdea-sayıların varlığına ilişkin sistemi bu bakımdan daha tercih edilebilir olan Platon'da olduğu gibi bir kendinde İki veya bir kendinde Üç'ün var olmaması için bir neden yoktur. Ancak her iki öğreti de aynı şekilde üstesinden gelinmez güçlükler doğurmaktadır.

30 sel sayının var olduğu düşünülüyorsa onun ilkesi, Bir olmayacaktır (çünkü bu tür bir Bir'le diğer birler arasında bir fark olmayacaktır. Ama eğer böyle olursa, ilk İki'nin de ikilerden farklı olması, bunu izleyen bütün diğer sayılarda da durumun böyle olması gerekir). Eğer Bir'in ilke olması isteniyorsa, sayılar hakkında Platon'un görüşlerini benimsemek ve bir ilk İki, bir ilk Üç'ün var olduğunu ve sayıların kendi aralarında birbirleri ile toplanamaz olduklarını söylemek daha doğrudur. Ancak öte yandan bu görüş kabul edildiğinde de daha
35 önce sözünü ettiğimiz birçok imkânsız sonuç ortaya çıkmaktadır. Ama şeyler ya bu tarzda, ya diğer tarzda davranmak zorundadırlar; öyle ki eğer bu iki görüşten hiçbiri doğru değilse. bu demektir ki sayının *ayrı olarak* var olması mümkün değildir.

1083 b Bu düşüncelerden üçüncü görüşün, yani İdea olan sayı ile matematiksel sayının bir ve aynı sayı olduğunu söyleyen görüşün[1] en kötü görüş olarak nitelendirilebileceği açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü bunda daha önceki iki yanlış tek bir öğretide birleşmek zo-
5 rundadırlar: 1) Bir yandan matematiksel sayı bu özellikle olamaz.[2] Fakat bu filozoflar matematiksel sayıya keyfi olarak her tür özel niteliği izafe ederek onun kavramını ölçüsüz bir biçimde genişletmektedirler. 2) Öte yandan İdea-sayı kuramının sonucu olan bütün güçlükler zorunlu olarak burada tekrar karşımıza çıkmaktadırlar.

Pythagorasçıların sistemine gelince,[3] o bir bakıma bu öncekilerden daha az sayıda güçlük arz etmektedir. Fakat bir başka bakımdan
10 kendine özgü başka birtakım güçlüklere yol açmaktadır. Sayıyı duyusaldan ayrı olarak var olabilen bir şey olarak almamak, şüphesiz kendilerine işaret ettiğimiz birçok imkânsız sonucu ortadan kaldırmaktadır. Buna karşılık cismin sayılardan meydana geldiğini ve bu meydana getiren (composant) sayının matematiksel sayı olduğunu kabul etmek
15 imkânsızdır. Çünkü bölünemez (uzaysal) büyüklükler olduğunu söylemek doğru değildir.[4] Bu tür büyüklüklerin varlığı kabul edilse bile hiç olmazsa birlerin büyüklükleri yoktur ve bir uzam nasıl olur da bölüne-

---

1) Ksenokrates'in görüşünün – Ps.-Alek., (141, 25) ve Syr., yanlış olarak Speusippos ve Ksenokrates'e göndermektedirler.

2) Yani Ksenokrates'in ona vermek istediği özellikte, doğada olamaz. Bonitz'in açıklamasıyla krş. 554.

3) Krş. 6, 1080 b 16-21 – Ps.-Alek.'a göre (767, 11) böylece Pythagorasçılar genel olarak Cisim'in 210 sayısından, Ateş'in 11 sayısından, Hava'nın 13 sayısından ve Su'yun 9 sayısından meydana geldiğini düşünmekteydiler.

4) Büyüklükler ise ancak büyüklüklerle meydana getirilebilirler. Krş. Bonitz, 555. Yine *De Caelo*, III, 4, 303 a 2 ve *De Gen. et Corr.*, I, 2, 315 b 31 ile krş.

mez olanlardan oluşabilir? İmdi hiç olmazsa aritmetik sayının birlerin[1] bir toplamı olmasına karşılık bu filozoflar gerçek şeylerin sayının kendisi olmasını istiyorlar ve her halükarda cisimlere, sanki onlar sayılardan oluşmuş gibi, sayılar hakkındaki önermelerini uygulamaktadırlar.

O halde[2] eğer sayı gerçek ve özü gereği bir varlıksa, onun yu-
20 karda zikrettiğimiz tarzlardan biri bakımından var olması zorunludur. Eğer bu tarzlardan hiçbiri bakımından var olamazsa, sayının doğasının, sayıları ayrı bir varlık olarak alan bu filozofların onlarla ilgili olarak oluşturdukları doğa olmadığı açıktır.

Sonra[3] her bir, Büyük ve Küçük olan'ın[4] eşitlenmesinden (égalisation) mi çıkmaktadır veya onlar arasında bazıları Küçük

---

1) Madde-dışı bölünemez birlerin (Ps.-Alek., 767, 3). Böylece büyüklükler olan gerçek şeyler Pythagorasçıların farz ettikleri gibi sayılardan meydana gelemezler. 13-18. satırlar arasındaki akıl yürütme ile ilgili olarak Bonitz, 555'le krş. Bölünemez büyüklüklerin (atoma magethe) var olduğunu kabul etsek bile, Aristoteles devam etmektedir, matematiksel sayının birlerinin hiçbir büyüklükleri olmadığı açıktır.

2) 6, 7 ve (kısmen) 8. bölümlerin genel sonucu.

3) Aristoteles şimdi (1083 b 23'den 9. bölüm, 1085 b 34'e kadar) genel bir biçimde, sayıyı ayrı başına bir gerçeklik olarak kabul eden bütün öğretilere saldırmaktadır. İtirazları belli bir düzensizlik göstermekle birlikte (Bonitz, 555 ile krş.) şu şekilde yeniden sınıflandırılabilirler:

a) Birlerin belirsiz İki'den hareketle meydana gelişinin eleştirisi (1083 b 36-1084 b 1).
b) İdea-Sayıların sayısal bakımdan sonlu mu sonsuz mu olduklarını söylemenin imkânsızlığı (1083 b 36-1084 b 1).
c) Sayıların formel ilkesi olan kendinde Bir'in doğası (1084 b 2 – 1085 a 6).
d) İdea-Büyüklüklerin doğası (1085 a 7-b 4).
e) Özellikle Speusippos tarafından sergilendiği tarzda İdea-Büyüklükler ve İdea-Sayıların meydana gelişine itirazlar (1085 b 5-34).

Nihayet kısa bir özetten (34-1086 a 21) sonra, Aristoteles 9. bölümün sonunda (1086 a 21) asıl anlamında İdealar kuramına geri dönecek ve şeylerin ilkeleri olarak alınan İdeaların rolünü inceleyecektir (bu genel planla ilgili olarak krş. Bonitz, 556-565 ve Ross, II, 445-446).

4) Bir tarafından – Birler arasında bazılarının Büyük olan'dan, bazılarının Küçük olan'dan geldikleri durumlarda Büyük olan ve Küçük olan'ın, sayının zorunlu öğeleri olmadıkları sonucuna geçmek gerekir. Bu durumda ilkelerine göre bazı birler daha küçük, bazıları daha büyük olacaklardır. O halde onlar ne eşit (isai) ne de toplanabilir (symbletai) olacaklardır.

Bonitz, (556) ve Ross'la (II, 446) birlikte Aristoteles'in sayıların maddi ilkesine karşı yürüttüğü polemiğinin Büyük olan ve Küçük olan'ın belirsiz İki'sinin doğası ve rolü üzerine doğru olmayan bir yoruma dayandığını kaydetmek uygun olacaktır. Platon'da Büyük ve Küçük olan (to mega kai mikron) deyimi iki farklı ve birbirine bağlı ilke anlamına gelmez. O, *Philebos*'un "sınır" (peras) tarafından belirlenmiş olan "belirsiz olan"ına yaklaştırılmalıdır. O halde L. Robin'in gayet güzel bir biçimde dediği gibi (*La Pensée Hell.*, s. 311, not) İdea-Sayıların meydana gelişi, "Büyük ve Küçük olan'ın meydana getirdiği İki demek olan çift sonsuzun bir salınım hareketi ve bu harekette Bir olan'ın fiili ile belirlenmiş olan sınırlı bir durmalar sistemidir". İki olan'ın bölünemez doğasından ötürü Aristoteles'in, Eğer Platon'un düşüncesine saygı göstermek istiyor idiyse, yalnızca Büyük ve Küçük olan (to mega kai mikron) deyimini kullanması (nitekim başka yerlerde böyle de yapmaktadır: Örneğin A, 6, 987 b 26; 992 a 12: B, 3, 998 b 10: M, 8, 1083 b 24;

25 olan'dan, diğerleri Büyük olan'dan mı çıkmaktadır? Bu son durumda ne her bir, sayının bütün öğelerinden oluşur, ne de onlar birbirlerinden farksızdırlar. Çünkü onların bazısında Büyük olan, bazısında ise doğası gereği Büyük olan'a karşıt olan Küçük olan olacaktır. Sonra kendinde Üç'te birler nasıl bölüneceklerdir?(1) Çünkü onlardan biri, tek (sayı) olan bir birdir. Bu filozofların kendinde Bir'i tek sayılarda bir aracı öğe olarak almalarının nedeni şüphesiz bu güçlüğü bertaraf

30 etme arzularıdır. Eğer bunun tersine kendinde İki'nin iki birinden her birinin Büyük olan'ın ve Küçük olan'ın eşitlenmesinden çıktığı söylenirse kendinde İki, Büyük ve Küçük olan'dan meydana geldiği halde nasıl olup da tek bir gerçeklik olacaktır? Onun birden farkı ne olacaktır?(2) Sonra bir ikiden önce gelir.(3) Çünkü bir ortadan kalkar-

---

32; 9, 1085 a 12; N, 1, 1087 b 8, 10; 1088 a 16; 3, 1090 b 37) ve Büyük olan ve Küçük olan (to mega kai to mikron) dememesi (A, 6, 987 b 20; 7, 988 a 26; M, 8, 1083 b 27; 9, 1085 a 9; N, 1, 1087 b 11, 14, 16; 3, 1091 a 10) gerekirdi. Gerçekten bu iki ifade aralarında bir ayrım yapılmaksızın kullanılmaktadır ve bütün durumlarda Aristoteles Büyük olan ve Küçük olan'ı ayrı unsurlar olarak göz önüne almaktadır.

1) Üç'te birlerden biri Büyük olan'dan, bir diğeri Küçük olan'dan gelecektir. Ama Üçüncü (tek sayı diye adlandırılan budur) nereden gelecektir? Büyük olan'dan mı veya Küçük olan'dan mı veya Küçük olan'dan mı? Tek sayıda (Üç'te veya genel olarak bütün diğer tek sayılarda) aracı öğe olan Bir, yukarı birlerle aşağı birler arasında dengeyi yeniden tesis eder, bir tür hakemlik yaparak Büyük olan'dan gelen birlerle Küçük olan'dan gelen birleri eşitleştirir.

Bu yorum Ps.-Alek.'undur (768, 10-14). Belli güçlükleri olan bu yorumla ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 666 vd., not 266 v. *Belki bunun yerine Aristoteles'in kendisi gibi Bir* olan'ı (bir tek sayıya eklendiğinde bir çift sayıyı, bir çift sayıya eklendiğinde bir tek sayıyı meydana getiren bir şey olarak) aynı zamanda çiftin ve tekin doğasından pay alan bir şey Pythagorasçıların "artioperissos"una (hem tek, hem çift olan şeylerine) benzer olan bir şey (yalnız şu kayıtla ki "artioperissos" bir çift sayıdır) olarak düşünmek gerekir [Aristoteles'in bu görüşe sahip olduğunu Theon'un (*Arithm.*, V, 22, 5 Hiller) *peri ton Pythagorrion* (Pythagorasçılar üzerine) fragm. 194, 1513 a 8-13 Rose adlı eserinden öğrenmekteyiz].

2) Çift olan belirsiz İki ile, basit olan bir arasında çelişki vardır. Birinci, ikinciyi meydana getiremez. Ve eğer İki tam olarak eşitlenirse, o birle karışacak, onunla aynı olacaktır.

3) Bir, İki'den önce gelir, çünkü *ablata unitate, aufertur dualitas, ablata dualitate, non aufertur unitas* (Sylv. Maurus, 380). Fakat İki bir İdea olduğundan (ikiliğin İdeası) Bir'in kendisinin, önceliğinden ötürü, bir İdea olması gerekir: O, ikilik İdeasının İdeasıdır. O halde o nereden gelir? Belirsiz İki'den gelemez: çünkü belirsiz iki biri meydana getiren (enopoios) değildir, ikiyi meydana getirendir (duopoios) (32-36. satırlar). Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 376: "Tam da ikiliği meydana getiren olması bakımından belirsiz iki olan, bu ilk ikiliğin varlığını imkânsız kılar. Çünkü iki birden meydana gelen bu *ilk ikilik*, bir gerektirir. Eğer bir ortadan kalkarsa onun kendisi de ortadan kalkar ve bir, bir İdeadan, yani ikilik İdeasından önce geldiğinden ötürü bir İdea olmak ve ikilikten önce meydana getirilmiş olmak zorundadır. Ancak o neden çıkacaktır? Belirsiz İki'den çıkamaz. Çünkü belirsiz İki, ikiliği meydana getiren şey olduğundan, biri meydana getiremez. Bundan çıkan sonuç, ilkelerde bir İki'nin varlığı birin varlığını imkânsız kıldığından, ilk İki'nin artık zorunlu olarak açıklanamaz olduğudur; çünkü o, kendi payına biri gerektirmektedir."

sa, iki de ortadan kalkar. O halde Bir'in zorunlu olarak bir İdeanın
35 İdeası olması gerekir. Çünkü o İkilik'in İdeasından önce gelir ve İkilik'ten önce varlığa gelmiş olmak zorundadır. Peki o zaman o neden varlığa gelecektir? Belirsiz İki'den olamaz; çünkü onun işlevi İki'yi meydana getirmekti.

Sonra sayının zorunlu olarak ya sonsuz(1) veya sonlu olması gerekir. Çünkü bu filozoflar sayıyı ayrı başına var olma gücüne sahip bir
1084 a şey olarak görmektedirler; öyle ki bu durumda onun ya sonlu veya sonsuz olmaması mümkün değildir: Ancak onun sonsuz olamayacağı aşikârdır; çünkü sayı, sonsuz olarak ne tek, ne çifttir. Oysa sayıların meydana gelişi(2) daima ya bir çift veya tek bir sayının meydana gelişidir. Bir ilk meydana geliş tarzına göre Bir'in çift sayıya uygulanması tek sayıyı meydana getirir. İkinci bir tarza göre ise İki'nin (çift sayıya) uygulanması, Bir'den hareketle onun iki katının alınması yoluyla çift
5 sayıları meydana getirir. Nihayet üçüncü bir tarza göre tek sayıların (çift sayıya) uygulanması diğer çift sayıları meydana getirir. – Sonra her İdea eğer bir şeyin İdeası ise ve eğer sayılar İdealar ise, sonsuz sayı-
10 nın da ister duyusal, ister bir başka türden olsun bir şeyin İdeası olması gerekir. Ama bu ne İdealar varsayımına göre, ne akıl bakımın-

---

1) Bilfiil sonsuz – Platoncularla birlikte ayrı başına var olan sayının gerçek ve bireysel bir varlığı olduğu, bir "tode ti" olduğu kabul edilir edilmez, İdea-Sayıların sonlu mu, sonsuz mu olduklarını bilme meselesi ortaya çıkar. Aristoteles'in kendisi bu güçlükten sayının kendisi için yalnızca *bilkuvve sonsuz olmasından dolayı kurtulur.*

Aristoteles önce İdea-Sayının sayı bakımından sonsuz olamayacağını (1084 a 2-10), daha sonra sayı bakımından sonlu olamayacağını (10-1084 b 1) kanıtlayacaktır.

2) *Ex principis a Platone positis* (Bonitz, 557).

Platon'da mükemmel ve sonlu olan On sayısı içinde çift sayıların ve tek sayıların meydana gelişi şu üç tarzda olur:

Önce Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelen belirsiz İki'nin eşitleştirilmesinin 2 sayısını meydana getirdiğini hatırlatalım.

Sonra İki'nin sürekli bir biçimde iki katına çıkarılması çift sayıları (2x2=4 ve 4x2=8) meydana getirir. Ps.-Alek.'un (769, 13-16) "ikinin iki katına çıkarılması (artiakis artia)" diye adlandırdığı budur. Böylece *çarpma yoluyla* 2'nin kuvvetleri elde edilir.

Bir'in çift sayılara uygulanması (2+1=3, 4+1=5, 8+1=9) *toplama yoluyla* tek sayıları verir.

3 ve 5 tek sayılarının iki katlarının alınması (3x2=6 ve 5x2=10) çift sayıları verir. Bu Ps.-Alek.'un "artioperissos"udur (çift ve tek olan) ve böylece *çarpma yoluyla* elde edilen çift sayı, 2'nin kuvveti değildir.

Nihayet Bir'in 6 çift sayısına uygulanması (6+1=7) *toplama yoluyla* 7'yi verir.

Böylece On sayısı tamamlanmış olur. O, kendisini teşkil eden Sayıların her biri gibi sonludur.

Ps.-Alek. şerhinde çok daha fazla sayıda sayıların türlerini zikreder; ancak bunun fazla bir değeri yoktur. Çünkü onlar On sayısının sınırlarını aşarlar.

Bütün bu noktalarla ilgili olarak krş. Bonitz, 557; Robin, *La Th. Platon.*, s. 282, not 264; s. 446-450; s. 660, not 266; Rose, II, 447. *Parmenides* 143 e, 155 a ile de karşılaştırılabilir.

dan[1] mümkündür. Ama Platoncular İdealarını da böyle tesis etmektedirler.

Eğer bunun tersine sayı sonlu ise, o nereye kadar uzanır? Bu konuda onun (belli bir sayıya kadar) ulaştığını söylemekle yetinmemek, aynı zamanda bunun nedenini de söylemek gerekir.[2] İmdi eğer sayı bazılarının söylediği gibi sadece On'a kadar ulaşıyorsa hemencecik bir
15 defa şeylerin İdeaları eksik kalacaktır. Çünkü eğer Üç, kendinde İnsan ise kendinde At hangi sayı olacaktır? Çünkü şeylerin kendileri olan İdea-sayılar dizisi ancak On'a kadar ulaşmaktadır. O halde onun On'a kadar olan sayılar içinde bir sayı olması gerekir. Çünkü tözler ve İdealar olan, onlardır. Fakat onlar çabucak yetersiz kalacaklar ve sadece hayvan cinsinin türleri için bile yetmeyeceklerdir.

Sonra eğer İdea olan Üç, kendinde İnsan ise, diğer Üçler[3] de insanlar olacaklardır. Çünkü aynı sayıların içinde bulunan üçler bir-
20 birlerine benzerdirler. O zaman sonsuz sayıda bir kendinde İnsan'lar var olacaktır ve eğer her üç bir İdea ise her sayı, kendinde İnsan olacaktır. Eğer bunun tersine bu üçlerden her biri bir İdea değilse, bu gene de sonsuz sayıda insanların olmasına engel olmayacaktır.[4]

Sonra eğer daha küçük sayı, daha büyüğünün bir parçası ise (çünkü hiç olmazsa aynı sayı içinde o sayıyı meydana getiren birler birbirleriyle toplanabilirler) ve eğer kendinde Dört bir şeyin, örneğin atın veya beyazın İdeası ise ve eğer kendinde İki, insansa, insanın atın

---

1) İdealara tekabül eden bu şeylerin sonsuz sayısı bir sınırlama ilkesi olarak tasarlanan İdea kavramının kendisine aykırıdır. Öte yandan o, akıl bakımından (kata logon) da mümkün değildir; çünkü o zaman bilfiil bir sonsuz karşısında bulunulacaktır (Krş. Rose, II, 447).

2) Neden o şu sayıdır da daha büyük veya daha küçük bir başka sayı değildir? (Ps.-Alek., 770, 16-17) – 13. satırdaki "bazıları" ile kastedilen Platon ve muhtemelen Speusippos'tur. On sayısı, Pythagorasçı kaynaklıdır.

3) Yani kendinde Altı'ların ve diğer sayıların Üç'leri. Ancak On sayısının sınırları içinde nasıl bir kendinde İnsanlar *sonsuzluğundan* söz edilebilir? Onlardan olsa olsa ancak on dört tane olacaktır (Bir Üç Üç'te, bir diğer Üç Beş'te, iki tane Üç Altı'da, iki tane Üç Yedi'de, iki tane Üç Sekiz'de, Üç tane Üç Dokuz'da, üç tane Üç, On'da). Bu itiraz Robin'i (*La Th. Platon.*, s. 351) Aristoteles'in burada (On'la sınırlı olmayan) matematiksel sayıyı göz önünde bulundurduğu ve aslında kendinde İnsanlara benzer olan veya onlara tekabül eden duyusal insanların söz konusu olduğunu farz etmeye götürmüştür. Ancak Ross'un işaret ettiği gibi (II, 448-449) on dört kendinde Üç'ün dışında Beş'te bulunan Üç'te bulunan Üç, Altı'da bulunan Üç'te bulunan Üç, Altı'da bulunan Beş'te bulunan Üç, Altı'nın Beş'inin Üç'ünde bulunan Üç vs. vardır. Bu hiç olmazsa belirsiz olan bir listedir ve o "apeiron" kavramının kullanılışını haklı çıkarır.

4) Ps.-Alek., (770, 34-35) Aristoteles'in düşüncesini tamamlayarak şöyle demektedir: Bu sonsuz sayıdaki insanlar, kendinde İnsanlar olmayacaklar, fakat aynı zamanda hem kendinde İnsanlar, hem duyusal insanlardan farklı olacaklardır; çünkü On sayısını aşan bu Üçler ne İdea-Sayılardır, ne duyusal sayılardır.

bir parçası olması gerekecektir – Sonra On'un bir İdeası olduğunu,
25 ama ne Onbir'in ne de daha sonraki sayıların bir İdeası olmadığını söylemek saçmadır. Çünkü[1] İdeaları olmayan varlıkların da var olduğu ve varlığa geldiği bir gerçektir. O halde bizi ilgilendiren bu durumda da İdeaların olmadığını niçin farz etmeyelim? Demek ki İdealar nedenler değildirler.

Sonra sayıların meydana gelişinin On'da bitmesi tuhaftır. Sis-
30 temde Bir, formu olduğu On'dan daha fazla gerçekliğe sahiptir[2] ve Bir'i On'dan ayıran şey, On'un meydana gelişinin olmasına karşılık, İlke-Bir'de meydana gelişin olmamasıdır. Bu filozoflar On'a erişilir erişilmez mükemmel sayıya ulaşıldığını savunmak eğilimindedirler. Hiç olmazsa onlar türemiş şeyleri – örneğin Boşluk, Oran, Teklik (Impair) ve benzeri diğer şeyleri – Hareket, Sükûnet, İyi, Kötü gibi
35 bazılarını İlkelere, diğerlerini ise sayılara bağlayarak On'un içinde meydana getirmeyi çalışmaktadırlar.[3] Bundan dolayıdır ki onlara

1) Ne ölümsüzlamaların (A, 9, 990 b 3 = M, 4, 1079 a 9), ne görelilerin (A, 9, 990 b 16 = M, 4, 1079 a 12), ne yapma şeylerin (artefacta) (A, 9, 991 b 6 = M, 4, 1080 a 5) İdeaları olmadığını kabul eden Platoncuların kendilerinin de itiraf ettikleri gibi. O halde On'dan sonra gelen sayılarla ilgili olarak neden İdeaları farz edeceğiz? Madem ki bazı şeyler ve bazı sayılar onlara karşılık olan İdealar olmaksızın varlar, o halde İdeaların model olarak nedenselliği de gereksiz bir varsayımdır (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 390, not 318).

2) Çünkü o meydana gelmemiştir (agenneton) ve form, maddeden daha fazla gerçekliğe sahiptir, daha fazla bireysel özdür (tode ti) (Ps.-Alek., 771, 18-19). – 29-31. satırların genel anlamı şudur: İdea-Sayıların meydana gelişini neden On sayısında durduruyoruz? Eğer On meydana gelmişse ve eğer İlke–Bir onun formu ise daha sonraki sayıların da meydana gelmesine hiçbir şey engel değildir. Örneğin Onbir sayısı, Bir'in bu kadar sınırlı bir operasyonlar dizisinde varlığını tüketmemiş olmasından ötürü madde olarak On sayısına form olarak tatbik edilmesinin sonucu olacaktır.

3) Pythagorasçı öğelerin Platoncu öğretiyle karışık bir şekilde bir arada bulunduğu bütün bu pasaj büyük yorum güçlükleri doğurmaktadır (31-36. satırlar).

Birinci bir açıklama L. Robin'inkidir (*La Th. Platon.*, s. 333 vd. ve not 275: *Étude sur la signification et la place de la Physique dans la Philosophie de Platon*, ayrı basımın 32. sayfası (*La Pensée Hellénique*, s. 260) Platoncuların Yer'i, Boşluk'u ve Sonsuz'u belirsiz İki'den, ruh gibi bazı başka şeyleri sayılar ve Bir'den meydana getirdiklerini söyleyen Teophrastos'un *Metafizik*'inin bir pasajına dayanarak (6, a 28, 312, 18-313, 3 Br., 12 Ross ve İngilizce şerhin 54-55. sayfaları) Robin, Boşluk, Oran, Teklik (impair) gibi şeylerle Hareket, Sükûnet, İyi ve Kötü İdealarının doğrudan doğruya On sayısını meydana getiren ilkelerden, yani Bir olan ve belirsiz İki olan'dan çıktıklarını. "diğer şeylerin", yani şüphesiz onlara tabi olan, fakat haklarında bilgiye sahip olmadığımız kavramların (belki Teophrastos'un "ruh ve diğer şeyler" (psykhe kai alla atta) diye adlandırdığı varlıklar söz konusudur) On'un sayılarının kendilerine bağlı olduklarını düşünmektedir ve şunları eklemektedir: "Nasıl ki akılsal alanda temel (élémentaire) sayıların ve temel şekil. düzlem veya cisimlerin özleri varsa ve bunlar aritmetiğin sayılarının ve somut niceliklerin (quanta) temsil ettikleri sayıların, geometrinin şekillerinin ve duyusal uzamların gösterdikleri şekillerin modelleri ise, aynı şekilde akılsal alanda, boşluğun veya yerin veya hareketin de bir modeli olmalıdır" (*La*

göre Bir, Tek olandır (impair); çünkü eğer Tek olan Üç olan olsaydı, Beş nasıl tek olabilirdi?(1)

Sonra onlarda büyüklükler ve bu tür kavramlar On sayısının ötesine geçmeksizin açıklanmaktadırlar: Örneğin önce bölünmez doğru, 1084 b Bir gelmektedir. Onu, İki ve On'a kadar diğerleri takip etmektedir.(2)

Sonra eğer sayı, ayrı başına var olabilirse, önce gelenin hangisi olduğu, Bir mi, Üç mü veya İki mi olduğunu bilme güçlüğü ortaya çıkar.(3) Ayrı başına var olan sayının birlerden meydana gelen bileşik

---

Pensee Hellenique, s. 260).

Ps.-Alek.'un (771, 19 vd.) ve Ross'un (II, 451) yorumu olan bir diğer yorum metne daha uygundur ve öyle görünüyor ki birinciye tercih edilmesi gerekir. Buna göre 2, 4, 6, 8 çift sayıları arasındaki aralıkla (intervalle) 3, 5, 7, 9 tek sayıları arasındaki aralık, fiziksel boşluğun bir imgesi ve örneğidir. 2, 4 (6: haklı olarak Bonitz tarafından Alek. neşrinde eklenen sayı: 750, 24 = 772, 3 Hd), 8 sayılar dizisi aritmetik oranın, 2, 3, 6, 9 sayılar dizisi geometrik oranın örneğini sağlamıştır. 1 sayısı ise Tek Sayı'nın (impair) ideası idi. Sükûnet ve İyi, Bir olan'dan türemişlerdi ve Hareket ve Kötü, belirsiz İki olan'a bağlı idiler. Ancak Ross'un Ps.-Alek.'un yorumunu tekrar ederken Hareket ve İyi olan'ı Bir olan'a, Sükûnet ve Körü olan'ı belirsiz İki olan'a tabi kılması bir hata sonucudur. Ps.-Alek.'un metninin kesin olması bir yana, Eudemas'a göre (ap. Simplic., *in Phys.*, 431, 6-9, 13, Diels) Platon Hareket'in Büyük olan ve Küçük olan olduğunu, Varolmayan ve Tek-Biçimli (uniform)–olmayan olduğunu söylemiştir.

1) Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 665, not 266. Bir olan ve Tek olan (impair) Platoncularda ya özdeştirler veya birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar; çünkü Bir olan, Tek olan'da aracı varlıktır (yukarıda 1083 b 29). Aristoteles biraz önce bu filozoflara göre Bir olan'ın diğer kavramlarla birlikte On sayısını meydana getiren ilkelerden çıktığını söyledi. Oysa Bir olan, ancak İlke-Bir'den çıkabilir. Eğer o ilk tek sayıdan (Üç'ten) çıkarsa, Beş tek sayı olamaz. Çünkü Beş, Bir'in Dört çift sayısına uygulanmasından meydana gelir, İki'nin Üç tek sayısıyla toplanmasından meydana gelmez. Başka deyişle Platoncular için Beş = 4 + 1'dir, 3+2 değildir (krş. yukarıda 1084 a 4 ve ilgili not). Bonitz, 559 ve Ross, II 451 de bkz.

2) Platoncuların On sayısını mükemmel sayı olarak göz önüne aldıklarını gösteren son kanıt. – Gerçekten 1=nokta (başka deyişle bölünmez doğrudur, krş. A, 9, 992 a 22); 2=doğru; 3=düzlem; 4=(geometrik) cisim. Ve 1+2+3+4=10'dur (Pythagorasçı yeminde "tükenmez doğanın kaynağı" olarak adlandırılan (krş. Ritter et Pr., *Hist. Phil. gr.*, 65 a, s. 52; J. Burnet, *L'Aurore de la Phil. gr.*, s. 115) Pythagorasçı *Tetractys*'in (ilk dört sayının toplamı olan On) hatırası bu anlayışa yabancı değildir. (*Tetractys* ile ilgili olarak A, 5, 986 a 8 ile ilgili nota da bkz). İdea-Sayılar dizisi ile İdea-Büyüklükler dizisi arasında özdeşlik değil, fakat tekabül vardır (İdea-Büyüklükler kuramı ile ilgili olarak krş. aşağıda 9. bölüm).

3) 1084 b 2-20. satırları arasındaki akıl yürütmenin bütünü açıktır. Aristoteles önce Z kitabında (10 ve 11. bölümler) geliştirmiş olduğu mantık bakımından öncelik ve zaman bakımından öncelik kavramlarını hatırlatmakla başlamaktadır. Sonra şöyle devam etmektedir: Platoncular Bir olan'ı bölünemez olduğu için formel bir ilke kılmaktadırlar. Ancak form (tümel), öğe ve bireysel bileşik varlık, farklı anlamlarda olmakla birlikte, aynı şekilde bölünemezdirler. İmdi bu filozoflar Bir olan'ı aynı zamanda hem bir *form* (dik açının dar açının formu olması gibi), hem bir *öğe* (dar açının, dik açının bir öğesi olması gibi) kılmaktadırlar. Form olarak Bir, böylece kavramsal önceliğe ve aynı zamanda öğe olarak da zamansal önceliğe sahiptir. Bu, kabul edilemez bir birleşmedir. O halde Bir, aynı zamanda hem öğe, hem tümel olarak bölünemez olamaz.

5 bir şey olması bakımından önce gelen Bir'dir. Ama tümelin ve formun önce gelen şeyler olmaları bakımından önce gelen, sayıdır: Çünkü birlerin her biri, sayının maddesi olarak onun bir öğesidir. Buna karşılık sayı, burada form rolünü oynar. Aynı şekilde dik açı bir anlamda dar açıdan önce gelir; çünkü dik açı belirlidir ve kendi tanımı gereği öyledir.[1] Ama bir başka anlamda dar açı, dik açıdan önce gelir; çünkü o, dik açının bir parçasıdır ve dik açı dar açılara bölünebi-
10 lir. Böylece madde bakımından dar açı, öğe ve bir önce gelirler. Ama form ve tanımla ifade edilen öz bakımından önce gelen, dik açı ve madde ve formdan meydana gelen bütündür. Çünkü somut bileşik varlık, form ve tanımda ifade edilen şeye daha yakındır. Buna karşılık meydana geliş bakımından o sonra gelir. O halde Bir hangi anlamda İlke'dir?[2] Platoncular buna onun bölünemez olduğu için ilke olduğunu söyleyerek cevap vermektedirler. Fakat bölünmezlik tümele, bi-
15 reysele ve nihayet öğeye de aittir; ancak başka tarzda aittir. Bireyselin ve öğenin zaman bakımından bölünemez olmasına karşılık tümel, mantık bakımından bölünemezdir. O halde bu iki tarzdan hangisi bakımından o ilke olacaktır?[3] Yukarıda söylediğimiz gibi dik açı dar açıdan önce gelir görünmektedir. Ancak öte yandan dar açı, dik açıdan öncedir ve onlardan her biri birdir. Şimdi bu filozoflara göre Bir aynı zamanda her iki bakımdan da ilkedir. Ama bu imkânsızdır. Çünkü burada Bir hem form veya töz olarak önce olacak, hem de parça ve madde olarak önce olacaktır. Çünkü İki'nin iki birinin varlık
20 tarzı hangisidir? Aslında onların her biri onda ancak bilkuvve olarak vardır (eğer hiç olmazsa sayı Platoncuların söyledikleri gibi bir olan bir bireyse ve yalnızca basit bir yan yana geliş değilse, öte yandan farklı sayılar, onların dedikleri gibi, kendilerini teşkil eden farklı birlerden dolayı birbirlerinden farklı iseler). O halde İki'de onun iki bi-

---

1) Dik açının önceliği ile ilgili iki neden: a) dar açının sıfır derece ile doksan derece arasında olabilmesine karşılık dik açı belirlidir; b) dar açının dik açının tanımında içerilmemiş olmasına karşılık, dik açı dar açının tanımında içerilmiştir (krş. Ross, II, 451-452).

2) İlke-Bir madde olarak mı, form olarak mı ilkedir ve daha önce gelir? (krş. Ps.-Alek., 733, 37-38). – Tümel, bir form olduğu için bölünemezdir; Birey, bileşik varlıkta formun daha önce var olmasından ve bileşik varlığın bir parçası olmamasından dolayı zaman bakımından bölünemezdir. Öğe, şeylerin bölünmesinde en son varlık olduğu için zaman bakımından bölünemezdir.

3) Bir olan, tümel gibi mi yoksa öğe gibi mi bölünemezdir? (Robin'in işaret ettiği gibi: *La Th. Platon.*, s. 394, not 320) "epi merous" (birey olarak) bölünemezlik yalnızca saymayı tam kılmak için zikredilmiştir. 18. satırdaki "(onlardan) her biri birdir" (kai hekatera mia) deyiminin anlamını belirlemek güçlük arzetmektedir: Aristoteles muhtemelen şunu söylemek istemektedir: Dar açı, bir öğenin bir olduğu gibi birdir ve dik açı bir bütünün, bir tümelin bir olduğu gibi birdir (krş. Ross, II, 453).

rinden her biri bilfiil olarak var değildir.(1) Bu filozofların içine düştükleri hatanın(2) nedeni, onların araştırmalarının aynı zamanda hem matematiksel spekülasyonlardan, hem de tümel hakkındaki spekülas-
25 yonlardan hareket etmesidir; öyle ki bunun sonucunda birinciler onları Bir'i, yani İlke'yi bir nokta olarak(3) vaz etmeye götürmüştür. Çünkü Bir, ancak konumu olmayan bir noktadır. Diğer bazı başkalarının da(4) yaptıkları gibi onlar o zaman varlıkları en son bölünemez parçalardan meydana getirtmişlerdir. O halde bu durumda Bir, sayıların maddesi olmakta ve aynı zamanda İki'den önce gelmektedir. Buna karşılık öte yandan o (Bir), İki'nin bir bütün, bir birlik ve bir
30 form olması bakımından, İki'den sonra gelmektedir. Öte yandan tümel üzerine olan araştırmaları onları sayıların basit tümel yüklemi olan Bir'i bu anlamda da sayının bir parçası olarak ele almaya götürmüştür. Ama bu özelliklerin aynı şeye aynı zamanda ait olmaları mümkün değildir.(5)

Eğer yalnızca kendinde Bir'in konumu olmaması zorunlu ise (çünkü onunla diğer birler arasındaki tek fark, onun ilke olmasıdır) ve eğer Bir'in bölünemez olmasına karşılık İki bölünebilirse, kendin-
35 de Bir'e en fazla benzer olacak olan bir olandır.(6) Ancak eğer Bir'le ilgili olarak durum buysa kendinde Bir, bire İki'ye benzediğinden

---

1) Aristoteles aynı zamanda hem maddi ilke, hem de formel ilke olarak vaz edilen Bir olan'ın formel ilke olmadığını, çünkü onun Sayıda bilfiil değil ancak bilkuvve var olduğunu ispat etmek istiyor. Krş. Bonitz, 560. Robin, *La Th. Platon.*, s. 397, not 323[1]'e de bkz.

2) Yani Bir olan'ı aynı zamanda hem madde, hem form; hem önce gelen, hem sonra gelen bir şey olarak almalarının nedeni. Daha kesin olarak: İlkenin (formel veya maddi) doğası hakkında Platoncuların kesin olmayan görüşlerinin nedeni.

3) Dolayısıyla bir maddi ilke, noktanın doğrunun bir öğesi olmasına benzer bir tarzda sayıların bir öğesi olarak.

4) Leukippos ve Demokritos'un da.

5) Böylece Bir, aynı zamanda bütün (kathalou) ve parçadır (meros).

6) 32-1085 a 1 satırları arasındaki bu karanlık pasajla ilgili olarak krş. Robin *La Th. Platon.*, s. 398 ve not 324[1]. Aristoteles bir itiraza cevap vermektedir. Bu itiraz, sayıları oluşturan birlerin maddi öğeler olmalarına karşılık, sayılar dizisinin dışında bulunan kendinde Bir'in form olduğunu iddia edecek olan itirazdır. Oysa gerçekte kendinde Bir'le birler tekanlamlıdırlar (univoque) ve kendinde Bir'in tek farklı özelliği yalnızca onun ilke olarak vaz edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla İki'nin birleri, kendinde Bir gibi bölünemez olduklarından, kendinde Bir'e İki'ye benzediklerinden daha fazla benzerdirler (çünkü ilkeye daha benzer olan, önce gelir) ve onların bu durumda İki'den önce gelmeleri gerekir. Oysa sistemde bu imkânsızdır; çünkü Platoncular belirsiz İki'yi İlke-Bir'in hemen arkasına yerleştirmektedirler. Bonitz, 561'e de bkz.

Çözülmesi gereken ciddi bir problem kalmaktadır: 33. satırda İlke-Bir "atheton" (konumu olmayan) tek şey olarak takdim edilmektedir. Oysa uzaysal-olmayan, diğer birlerin İlke-Bir'ini değil, noktanın birini ayırdeder. O halde bir düzeltmenin yapılması gerekmektedir.

daha fazla benzer olacaktır. Dolayısıyla bu iki birden her birinin İki'den önce gelmesi gerekecektir. Ama bu filozoflar bunun tersini id-
1085 a dia etmektedirler. Onların ilk olarak meydana getirdikleri, İki'dir. Sonra kendinde İki ve kendinde Üç'ün her biri bir olan bir bireyse, onların her ikisi birlikte bir İki'yi oluşturacaklardır. Bu iki o zaman nereden gelmektedir?(1)

9. Bölüm <İdea-Sayılar Kuramına Devam – Kendinde Bir'in Doğasına Devam – İdea-Büyüklükler Kuramının Eleştirisi – İdea-Sayıların Eleştirisi – İdealar Kuramının Özel Eleştirisi>

Sonra şu soruyu da sorabiliriz: Sayılar arasında temas olmadığına, sadece basit bir birbiri ardından geliş (consécution) olduğuna göre,(2) kendinde Bir'i takip eden, aralarında aracı bir varlık olmayan birler,
5 örneğin İki veya Üç'ün birleri midir, yoksa tersine İki'nin iki birinden herhangi biri olmaktan çok takip sırası bakımından önce gelen İki'nin kendisi midir?

Sayıdan önce gelen varlık türleri, yani doğru, yüzey ve geometrik cisimle ilgili olarak da aynı güçlükler kendini gösterir. Bazı filozoflar(3) onları Büyük olan ve Küçük olan'ın türlerinden türetmektedir-

---

1) Çünkü o kendinde İki ve kendinde Üç gibi İlke-Bir'le belirsiz İki'den gelmemektedir (Ps.-Alek., 776, 20-22) – Bonitz ne derse desin (561), bu kanıt 7, 1081 a 25-25'den tamamen farklıdır.

2) Krş. *Fizik*, 3, 227 a 20. – Bu kanıt, 7, 1081 a 35'e bağlanmaktadır: Kendinde Bir'den sonra gelen nedir? İki mi, yoksa İki'yi oluşturan iki birden her biri mi? Aristoteles'in düşüncesine göre sayıların kendi aralarında olduğu gibi bir sayının birleri arasında da basit bir birbiri ardından gelme vardır.

3) Platon – İdea-Büyükler kuramının eleştirisi (1085 a 7–b 4) Aristoteles tarafından biraz bağlantısız bir tarzda yapılmaktadır. Bütün parçanın genel planını ortaya koyalım:

I. MADDİ İLKE

a) 9-13. satırlar: Bazı filozoflar büyüklüklerin maddi ilkesinin (İdea-Sayıların maddi ilkesi olan) Büyük olan ve Küçük olan değil, Büyük olan ve Küçük olan'ın türleri olduğunu söylemekteydiler. Onlar Büyük olan ve Küçük olan'ı (sayının ilkesi olan) Az ve Çok olan'a ve büyüklüklerin ilkesi olan Uzun ve Kısa, Geniş ve Dar ve Yukarı ve Aşağı olan'a bölmekteydiler (krş. N, 2, 1089 b 11).

b) 33-b 5. satırlar: Başka bazıları büyüklüklerin maddi ilkesi olarak Çokluk'a (plethos) benzer bir şeyi. Büyüklüklere nispeti çokluğun sayılara nispeti gibi olan bir şeyi ileri sürmektedirler (Speusippos).

II. FORMEL İLKE

a) 13. satır vd.: Platoncular İdea-Sayıların İlke-Bir'ine karşılık olan formel ilke üzerinde anlaşamamaktaydılar. Aristoteles onların görüş ayrılıklarına işaret etmektedir. Ps.-Alek., 777, 17 iki görüşü ayırdetmektedir.

1) Ksenokrates (krş. Z, 2, 2, 1028 b 24) İdea-Sayıların geometrik nesnelerin formları ol-

ler. Örneğin doğruları Uzun olan ve Kısa olan'dan, yüzeyleri Geniş
10 olan ve Dar olan'dan, geometrik cisimleri[1] ise Yukarı olan ve Aşağı
olan'dan hareketle oluşturmaktadırlar. Şimdi bütün bunlar Büyük
olan ve Küçük olan'ın türleridirler – Bu tür varlıkların Bir olan'a karşılık olan formel ilkesine gelince, bu konuda onların görüşleri farklıdır.[2] Bu görüşler de yine binlerce imkansızlığa, hayali şeylere, hiç
15 muhtemel görünmeyen sonuçlara yol açmaktadır. Çünkü 1) doğrular, yüzeyler ve geometrik cisimler, aralarında herhangi bir özsel bağ olmayan varlıklardır;[3] meğer ki ilkeleri Geniş olan ve Dar olan'ın, aynı zamanda Uzun olan ve Kısa olan olacağı şekilde birbirlerine mantıksal olarak bağlı olmasınlar. Ancak böyle oldukları takdirde yüzey doğru, geometrik cisim de yüzey olacaktır. Sonra bu durumda
20 açılar, geometrik şekiller ve benzeri şeyler nasıl açıklanacaktır? 2) Sonra büyüklüklerin bu ilkeleri ile ilgili olarak sayının belirlenimleri[4] ile ilgili olan aynı şey ortaya çıkacaktır: Çünkü Uzun olan ve Kısa olan vb. yalnızca uzamın belirlenimleridirler; nasıl ki Uzunluk, Doğru

---

duğuna inanmaktaydı: İki, doğrunun; Üç, yüzeyin; Dört, geometrik cismin formudur. Ps.-Alek., (777, 16) ve Syr., (154, 9) bu tezi Platon'a da izafe etmektedirler (Zeller de bu görüşü onaylamaktadır: II, 1⁴, 949, not 2). Ancak bu çok şüphelidir (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 295-298).

2) Ps.-Alek.'un haklarında bize hiçbir bilgi vermediği bazıları Bir'in geometrik nesnelerin formu olduğunu düşünmekteydiler.

b) 32. satır: Aristoteles formel ilkenin Nokta olduğunu söyleyen Speusippos'un görüşüne işaret etmektedir [O ne Ksenokrates, ne de bildiğimiz gibi (krş. A, 9, 992 a 20) noktanın varlığına inanmayan Platon olamaz].

1) Kelimesi kelimesine *kütleleri*. Ancak Aristoteles'in terminolojisinde "onkos" *ağırlık, kütle, cisim, geometrik cisim*, hatta *hacim* genel anlamına sahiptir ve o ekseriye "soma" (cisim) ile eş anlamlıdır (aşağıda N, 2, 1089 b 14'de aynı deyimle karşılaşılmaktadır).

2) İdea-Sayıların meydana gelişi gibi İdea-Büyüklüklerin meydana gelişi de bir maddi ilke (Büyük olan ve Küçük olandan meydana gelen bir tür belirsiz İki olan) ve bir ilk Bir'e benzer olan bir formel ilkeden hareketle gerçekleşmektedir. Bu formel ilke muhtemelen Platon için bölünmez doğru, Speusippos için Nokta, Ksenokrates için Sayı'nın kendisi idi. (Krş. aşağıda 1085 a 31). Bkz. Teophrastos, *Metafizik*, 5 a 27, 310 Br., 8 Ross.

3) 15. satırdaki (aralarında özsel bağlar olmayanlar) "apolelumena", yani *diversa et natura sua sejuncta* (*Ind. Arist.*, 84 a 11). Doğrular, yüzeyler ve geometrik cisimler arasındaki bu bağ yokluğunun sonucu, yüzeyin doğrusuz, geometrik cismin yüzeysiz olması olacaktır. Bu ise, Ps.-Alek., 777, 31 eklemektedir, daha fazla imkânsız olan bir şeydir. Aristoteles devam etmektedir: Onların ilkelerinin (Uzun olan ve Kısa olan vb.) mantıksal olarak birbirlerine bağlı oldukları mı söylenecektir? O zaman onlardan çıkan doğru, yüzey ve geometrik cisimlerin birbirlerine karışması karşısında bulunulacaktır. Ayrıca (19. satır) ilkeleri daha Çok ve daha Az olan açılar ve özellikle geometrik şekiller nasıl açıklanacaklardır?

4) Yani Çift sayı ve Tek sayı (Ps.-Alek., 778, 16). Doğru ve Eğri, Düz ve Pürtüklü olan herkesçe kabul edildiği üzere kesinlikle büyüklüklerin ilkeleri değildirler, onlar sadece uzamın (etendue) belirlenimleridirler. Krş. Bonitz, 562.

olan ve Eğri olandan, Geometrik cisimler Düz olan ve Pürtüklü olan'dan çıkmazlarsa, Büyüklükler de bu ilineklerden meydana gelmezler.

Bütün bunlar tümeller ayrı başlarına var olan tözler olarak vaz edildiklerinde cinslerine içkin formlar olarak göz önüne alınan İdea-
25 larla ilgili ortaya çıkan güçlüğün aynı olan güçlüğü doğururlar.[1] Örneğin bireysel hayvanda bulunan, kendinde Hayvan mıdır, yoksa kendinde Hayvan'dan başka bir şey midir? Eğer kendinde Hayvan ayrı bir varlık değilse, bu hiçbir güçlüğe yol açmaz. Ama Platoncuların ileri sürdükleri gibi Bir ve sayılar ayrı başlarına var olan şeylerse, o zaman güçlüğü çözmek kolay değildir, daha doğrusu tamamen im-
30 kansızdır. Çünkü İki'de ve genel olarak bir sayıda bulunan biri düşündüğümüzde İlke-Bir'i mi, yoksa İlke-Bir'den başka bir biri mi düşünmekteyiz?

Demek ki bazı filozoflar[2] büyüklükleri bu tür bir maddeden türetmektedirler. Bazıları onları noktadan (nokta onlara Bir değil, Bir'e benzer bir şey olarak görünmektedir) ve Çokluk'a benzer olan ama Çokluk olmayan bir diğer maddeden türetmektedirler. Bu ilkelerin
35 seçimi de aynı güçlüklerin ortaya çıkmasına engel olmamaktadır.[3] Çünkü eğer madde birse, doğru, yüzey ve geometrik cisim aynı şey olacaktır ve bu üçlü maddi ilke, bir tek ve aynı ilkeyi teşkil edecektir.
1085 b Eğer bunun tersine madde çoksa, o zaman da doğru için başka, yüzey için başka ve geometrik cisim için başka bir madde olacaktır. Ancak bu farklı maddeler arasında özsel bir bağ olacak mıdır, olmayacak mıdır? O halde bu durumda da aynı güçlükler ortaya çıkacaktır: Ya yü-

---

1) 23-31. satırlar arasındaki Aristoteles'in akıl yürütmesi çok özlüdür. Onun Ps.-Alek., (778, 27-779, 25) ve Bonitz, (562) tarafından verilen [ve bize Ross, (II, 456-457, tarafından teklif edilen yoruma nisbetle tercihe şayan görünen] yorumu şudur: Bireysel hayvanlarda bulunan hayvan, kendinde Hayvan mıdır, değil midir? Eğer kendinde Hayvan ayrı varlığa sahip değilse, hiçbir problem yoktur. Eğer ayrı varlığa sahipse, problem çözülemez. Çünkü eğer hayvanlarda bulunan ayrı başına varlığa sahip olan kendinde Hayvan ise, o aynı zamanda hem tümel hem tikel olan bir töz olacaktır. Eğer o kendinde Hayvan'dan başka bir şeyse, bu şeyin doğası nedir? Aynı şekilde eğer Bir ve sayılar, ayrı başlarına varlığa sahipseler her bireysel sayı ile ilgili olarak bu sayıda bulunanın kendinde Bir ve İdea-Sayı olup olmadığı sorulacaktır. Eğer o kendinde Bir olan ise o nasıl olup da aynı zamanda hem tümel, hem de tikel olacaktır? Eğer o başka bir birse, bu bir kendinde Bir'den sonra mı gelecektir, yoksa o, sistemin gerektirdiği gibi kendisinde birin içerilmiş olduğu İki mi olacaktır? Bu takdirde de daha önceki güçlüklere tekrar düşülmüş olacaktır.

2) Bölümün başında 9, 12. satırlarda ele alınan maddi ilke ve formel ilkenin çeşitli biçimlerine yapılan bir gönderme – 32. satırdaki "bu tür bir maddeden" (ek totautes hyles): Yani maddi ilke olarak alınan Büyük ve Küçük olan'ın çeşitli türlerinden – "Bazıları" (heteroi) ile kastedilen, noktanın formel ilke rolünü oynadığını düşünen Speusippos'tur.

3) Bkz. yukarıda 9-20. satırlar.

zey doğruyu içermeyecektir veya o doğru olacaktır.

Sonra sayı nasıl Bir ve Çok olan'dan oluşabilir? Filozoflarımız
5 bunu açıklamak için hiçbir çaba sarfetmemektedirler. Fakat cevapları ne olursa olsun onlar sayıyı Bir olan ve belirsiz İki olan'dan türetenlerle aynı güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Çünkü biri[1] sayıyı, belli bir Çokluk'tan değil, tümel bir yüklem olarak göz önüne alınan Çokluk'tan hareketle varlığa getirmektedir. Diğer biri[2] ise onu belli bir Çokluk'tan, ilk Çokluk'tan (belirsiz İki'den) meydana getirmektedir.
10 Çünkü İki olan, bir tür ilk Çokluk'tur. Bundan dolayı pratikte bu görüşler arasında hiçbir fark yoktur; onlar aynı güçlükleri doğururlar: O bir karışım mı veya bir yan yana geliş mi veya bir birbiri içinde erime mi (fusion) veya bir meydana gelme (génération) mi veya bu tür başka herhangi bir birleşme (unification) midir?[3]

Ama en rahatsız edici soru şudur: Eğer her bir birse, o nereden gelmektedir? Çünkü şüphesiz onlardan her biri bir kendinde Bir değildir. O halde o zorunlu olarak bir yandan kendinde Bir'den, diğer
15 yandan Çokluk'tan veya Çokluk'un bir parçasından (portion)[4] gelmektedir. Ama Bir olan'ın bir çokluk olduğunu ileri sürmek imkansızdır; çünkü o bölünemezdir. Onu Çokluk'un bir kısmından türetmek de başka birçok itiraza yol açar. Çünkü a) önce Çokluk'un kısımlarından her biri bölünmez olacak (meğer ki bu kısımlardan her birinin bir çokluk olduğunu kabul etmiş olmayalım: Ama bu da Bir olan'ın kendisini bölünebilir kılmak olacaktır) ve sayının öğeleri Bir
20 olan ve Çokluk olmayacaktır; çünkü her bir, Çokluk ve Bir'den çıkmaz. Sonra b) Bir'i böylece meydana getirmek, sayının ilkesi olarak

---

1) Speusippos.

2) Daha önce 7. satırda kastedilen Platon ve Ksenokrates.

3) Benzeri bir problemin incelendiği 7, 1082 a 20 ile krş. Yalnız bir fark var: 7. bölümde problem, bunların nasıl bir tek sayı oluşturabildiklerini bilmekti. Bu pasajda ise maddi ilke ile formel ilkenin hangi tarzda birleştiklerini bilmek söz konusudur.

4) Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelen İki olan (Çokluk'un bir parçası, belli bir *çokluk* demektir) – 14-21. satırlar arasındaki akıl yürütme şudur: Bir, genel olarak Çokluk'tan gelemez; çünkü bölünemez olan, bölünebilir olandan gelemez. O, Büyük ve Küçük olan'dan oluşan İki olan gibi belli bir çokluktan da meydana gelemez. Çünkü a) Bir olan ve belirsiz İki olan'dan çıkan kısımların her biri bir gibi bölünemez olacaktır. O zaman Çokluk, ilke değildir (çünkü bölünemez bir şeyi bölünebilir şeylerle meydana getirmek saçmadır) veya b) bu kısımlardan her biri gerçekten çokluk ve bölünebilir olacaktır ve bir de öyle olacaktır. Bu da aynı ölçüde saçma ve birin özünün kendisine aykırıdır. O halde Çokluk'tan çıkan şey, bir olamaz. Her iki durumda da birleri, bu filozofların ortaya attıkları ilkelerden (Bir olan ve Çokluk'tan) hareketle meydana getirmek mümkün değildir.

Bu pasajla ilgili olarak kendisinden esinlediğimiz Robin, *La Th. Platon.*, s. 277 ve not 314 ile Ross, II, 457'ye bkz. Bonitz'in kısa açıklaması da (563) mükemmeldir.

bir başka sayıyı almaktan başka bir şey değildir; çünkü bölünemezlerden meydana gelen her çokluk, bir sayıdır.

Sonra bu sistemin taraftarlarına söz konusu sayının sonsuz mu, sonlu mu olduğunu sormak gerekir.(1) Çünkü öyle görünüyor ki başta kendisi sonlu olan ve kendisiyle Bir'den sonlu birlerin meydana
25 geldiği bir çokluk vardı ve bir de kendinde Çokluk ve sonsuz Çokluk olan bir başka çokluk vardır. O halde burada Bir'le işbirliği yapan öğe, hangi tür çokluktur?

Aynı soruyu Nokta, yani bu filozofların(2) kendisi ile Büyüklükleri oluşturdukları öğe ile ilgili olarak da sorabiliriz. Bu nokta hiç şüphesiz tek ve biricik nokta değildir. Her halükarda o zaman diğer nok-
30 taların her birinin nereden geldiğini söylemek gerekir. Şüphesiz bu noktalar kendinde Nokta ile belli bir aralıktan meydana gelmezler – Birlerin kendilerinden meydana geldikleri söylenen öğelerin, çokluğun bölünemez parçaları olmaları gibi bir aralığın bölünemez parçaları da var olamaz. Çünkü sayı, bölünemezlerden oluşur, ama büyüklükler öyle değildir.

35 Bütün bu güçlükler(3) ve aynı cinsten diğerleri, sayı ve uzaysal büyüklükleri şeylerden ayrı olarak kabul etmenin imkansız olduğunu göstermektedir. Sonra sayıları ilk ele alan filozoflar arasındaki görüş ayrılıkları, onların sistemlerinin yanlışlığının kendilerini içi-
1086 a ne atmış olduğu karışıklığın bir işaretidir. Çünkü İdealar öğretisinin doğurduğu zorlukları ve keyfiliği görerek duyusal şeylerden ayrı olarak var olan şeyler olarak sadece matematiksel şeyleri kabul eden filozoflar, İdea-Sayıları reddetmişler ve yalnızca matematiksel
5 sayıları kabul etmişlerdir. Ancak İdeaların aynı zamanda sayılar olmalarını isteyen, bununla birlikte bu ilkeler(4) kabul edildiği tak-

---

1) Aristoteles diyor ki: Söz konusu sayının, yani İki olan'da bulunan Çokluk'un, yukarıda 9. satırda sözü edilen "belli bir çokluk"un (plethos ti) (krş. Ps.-Alek.,, 781, 24). bu filozoflara göre sonlu mu, yoksa sonsuz mu olduğunu kendimize sormamız gerekir. Çünkü Çokluk kavramı kesinlikle sonsuzluk içermez ve sonlu birlerin meydana getirilmesi için sonlu bir çokluk gereklidir. – O halde bu soru daha önce sayıyı Bir olan ve Belirsiz İki olan'dan türeten kişiler için sorulduğu gibi (8, 1083 b 36) Speusippos ile ilgili olarak sorulabilir.

2) Speusippos'un – 27-34. satırlar arasındaki kanıt, yukarıdaki 12-21. satırlar arasındaki kanıtın aynıdır. 29. satır 14., 30 ve 31. satırlar 15-17. satırlara, 31-34. satırlar ise 17-21. satırlara karşılık olmaktadır. Bir nokta öğe olarak ne bir uzaklık,.aralığa sahip olabilir (çünkü aksi takdirde nokta bölünebilir olacaktır), ne de kendisi bir aralık (diastema) olan aralığın bir parçası olabilir (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 370).

3) İdea-Sayılar hakkındaki genel tartışmanın özeti ve sonuçları. 37. satırdaki "sayıları ilk ele alan filozoflar" Platon, Speusippos ve Ksenokrates'e işaret etmektedir.

4) Yani Bir olan ve Büyük olan ve Küçük olan'ın meydana getirdiği İki olan. – 12. satırdaki

dirde, matematiksel sayının İdea-Sayıdan nasıl bağımsız kılınabileceğini görmeyen filozoflar, İdea-Sayı ile matematiksel sayıyı aynı şey kılmışlardır. Ama bunu sadece sözle yapabilmişlerdir. Çünkü
10 bu gerçekte matematiksel sayıyı ortadan kaldırmak demekti. Çünkü onlar matematiksel sayıya matematiksel özellikler değil, keyfi olarak bazı özel özellikler yüklemektedirler ve ilk olarak İdeaların aynı zamanda sayılar olduğunu söyleyen kişi, haklı olarak İdealarla matematiksel şeyleri birbirinden ayırmıştı – O halde sonuç şudur ki bütün bu filozoflar belli bir noktada haklıdırlar, ama genel olarak haksızdırlar. Görüş ayrılıkları ve çatışmaları da bunu doğrula-
15 maktadır. Bunun nedeni varsayımlarının ve ilkelerinin yanlış olmasıdır. Yanlıştan hareketle doğruya varmak zordur. Epikharmus'un dediği gibi "yanlış, söylenir söylenmez, yanlış olduğunu gösterir".[1]

Sayılarla ilgili olarak ortaya attığımız problemler ve ulaştığımız sonuçlar yeterlidir. Çünkü daha fazla sayıda kanıtlar artık ikna olmuş bir insanın inancını daha sağlamlaştırır, ama henüz ikna olmamış olan insanı daha fazla ikna edemez.

20 İlk ilkeler, ilk nedenler ve öğelere gelince,[2] yalnızca duyusal tözü ele alan filozofların[3] öğretileri doğa üzerine olan eserlerimizde kısmen[4] incelenmiştir. Geri kalan ise bu şu andaki araştırmamızın alanı içine girmemektedir. Ancak duyusal tözlerin dışında başka tözlerin olduğunu ileri sürenlerin görüşleri, bu zikrettiğimiz
25 görüşlerden sonra ele alınmalıdırlar. Şimdi bazıları İdealar ve sayıların bu tür tözler olduklarını söylediklerine ve bunların öğeleri

---

"ilk olarak İdeaların aynı zamanda sayılar olduğunu söyleyen kişi" Platon'dur.

1) Fragm. 14, Diels – Epikharmus ile ilgili olarak krş, Γ, 5, 1010 a 6.

2) Aristoteles burada (21. satır) İdealar öğretisinin özel bir eleştirisini başlatmaktadır ve onu N. 3, 1090 a 2'ye kadar devam ettirecektir. Bu yeni kısım – ki Syr.'a göre (160, 6) bazı elyazmaları N kitabını bu kısımdan itibaren başlatmaktaydılar – aşağıdaki şekilde bölünebilir:

a) Platoncularca tümellere ve ilkelere izafe edilen ayrı başına varlığın eleştirisi (1086 a 21-1087 a 25, M'nin sonu);

b) Karşıtlar olarak gözönüne alınan, formel ve maddi ilkelerin eleştirisi (N, kitabının 2. bölüme kadar olan baş kısmı. 1090 a 2). Krş. N kitabının notları.

Bu pasajın 21-32. satırları belki M, 1, 1076 a 8-32'nin bir tekrarıdır (1076 a 32'nin notuna bkz). Bonitz, (565), Aristoteles'in gerçekleştirmeye çalıştığı planı açık bir biçimde sergilemektedir.

3) Yani Sokrates-öncesi filozofların.

4) Dört neden kuramı ile ilgili olarak: *Fizik*, II, 3 (Ps.-Alek.,, 785, 8-9) veya daha kesin olarak I, 4-6 (Bonitz, 566); Dört öğe ve karşılıklı dönüşümleri kuramı ile ilgili olarak: *De Gen. et Corr.*, I, 1; II, 5. – 24. satırdaki "geri kalan" (ta de), ahlak ve mantığın ilkelerini kastetmektedir. Özetle "şu andaki araştırmamız" yalnızca duyusal-olmayan tözleri konu almaktadır.

varlıkların öğeleri ve ilkeleri olduklarına göre, onların bu konuda ne söyledikleri ve onu hangi anlamda söylediklerini incelemek uygun olacaktır.

30 Sadece sayıların, yani matematiksel sayıların varlığını kabul edenlere[1] gelince onlar daha sonra inceleneceklerdir. İdeaları kabul edenlere gelince, onların düşünce tarzlarını doğurdukları güçlüklerle birlikte inceleyebiliriz. Çünkü onlar İdeaları tümel tözler olarak göz önüne alırken aynı zamanda onları bağımsız ve bireysel 35 tözler olarak ortaya atmaktadırlar. Bunun mümkün olmadığını ise yukarda gösterdik.

İdeaları tümeller olarak ortaya koyan filozofların aynı nesnede bu kadar farklı doğaları[2] birleştirmelerinin nedeni, onların İdeaları duyusal şeylere özdeş tözler olarak göz önüne almamaları idi. Onlar duyusal dünyada bireysel şeylerin sürekli bir akış içinde ol-1086 b dukları ve hiçbirinin kararlı (stable) olmadığı, buna karşılık tümelin bu bireysel varlıkların dışında bulunduğu ve onlardan farklı bir şey olduğunu düşünmekteydiler. Bu kurama ilk atılımını veren, yukarda söylediğimiz gibi,[3] tanımları ile Sokrates olmuştur. Ama 5 o hiç olmazsa tümeli bireyden ayırmamıştır. Ayırmamakla da doğru yapmıştır. Olaylar bunu açıkça göstermektedir: Tümel olmaksızın bilime ulaşmak imkansızdır.[4] Ancak tümelin (bireysel olandan) ayırdedilmesi İdealar öğretisinin doğurduğu bütün güçlüklerin kaynağıdır. Fakat Sokrates'i izleyenler, sürekli akış içinde bulunan duyusal tözlerin dışında gerçekten diğer tözler varsa, onların ayrı olması gerektiği görüşünde oldukları için bu tümel olarak 10 alınmış olan tözleri ayrı gerçeklikler olarak vaz ettiler. Bunun sonucu ise onların sisteminde tümel tözlerle bireysel varlıklar arasında hemen hemen bir doğa özdeşliğinin var olmasıdır.[5] Demek ki sergilediğimiz öğretinin doğurduğu güçlüklerden biri işte bunun kendisidir.

---

1) Speusippos'a – 30. satırdaki "daha sonra" (hysteron) ibaresi N, 2, 1090 a 7-15; 3, 1090 a 20 – b 20, 1091 a 13-22'ye göndermektedir. 35. satırdaki "yukarıda" (proteran) ibaresi muhtemelen B, 6, 1003 a 7–13'e göndermektedir.

2) Yani tümellik ve ayrı başına varlığı (Ps.-Alek., 785, 35 vd.) – 35-37. satırlarda geleneksel metni takip ettik. Ross ve Jaeger tarafından teklif edilen değişiklikler zorunlu değildir.

3) Hiç olmazsa (bu kronoloji sorununu *Arist.*, 195, not 1'de tartışmış olan) Jaeger'e göre eserin bugünkü şeklinin zannettirebileceği gibi M, 4, 1078 b 17-30 da değil, A, 5, 987 b 1-6'da.

4) Ve bu bakımdan Sokrates tümeli kabul etmekle haklı olmuştur.

5) Onlar arasında yalnızca "kendinde" kelimesinin ilave edilmesinden doğan sözel bir farklılık vardır (krş. Z, 16, 1040 b 32-34 ve *passim*). Ps.-Alek.,, 786, 33-35'e bkz.

10. Bölüm <Tümellerin Ayrı Varlığının Eleştirisi – Tözlerin Formel ve Maddi İlkelerinin Bireysel Veya Tümel Doğası>

Şimdi gerek İdealar kuramını kabul edenler, gerekse onu redde-
15 denler için belli bir zorluk gösteren ve kendisinden *Problemler* kitabımızın başında söz ettiğimiz bir noktayı ele alalım.(1)

Eğer tözlerin ayrı başlarına varlığını reddedersek ve bunu bireysel varlıkların ayrı başlarına var olduklarını söylediğimiz anlamda yaparsak o aman "töz"den anladığımız anlamda her türlü tözü ortadan kaldırmış olacağız. Buna karşılık eğer tözleri ayrı varlıklar olarak vaz
20 edersek, onların öğeleri ve ilkelerini(2) nasıl tasarlayacağız? Eğer bu öğeler ve ilkeler tümel değil bireysel tözler iseler a) öğelerden türemiş varlıklar bu öğelerle aynı sayıda olacaktır.(3) b) Bundan başka öğeler bilinebilir olmayacaklardır. Çünkü a) farz edelim ki kelimenin heceleri tözlerdir ve onların harfleri, tözlerin öğeleridir. O zaman BA hecesinin tek olması ve hecelerin her birinin biricik olması gerekecektir;
25 çünkü onlar tümeller değildirler ve tür bakımından özdeş değildirler. Tersine onların her biri sayı bakımından birdir, aynı adı taşıyan bir varlıklar sınıfını değil, bir belli tözü teşkil eder (zaten Platoncular kendinde Gerçeklik'in her durumda bir olduğunu ileri sürmektedirler) ve eğer heceler biricikseler, hecelerin kendilerinden oluştukları harfler de biricik olacaklar, öyle ki bu durumda tek bir A'dan fazlası
30 olmayacaktır. Bir aynı hecenin birden fazla var olamayacağını söyleyen aynı kanıt gereği, bütün diğer öğelerin her biri ile ilgili olarak da durum budur. Ama eğer durum buysa öğelerin dışına diğer varlıklar var olmayacaklar, ancak öğeler var olacaklardır. b) Sonra(4) öğeler bi-

---

1) B, 4, 999 b 24 ve B, 6, 1003 a 6 (tamamen diyalektik bir inceleme) – Bundan sonra gelecek bütün tartışmada (M, 10 ve N, 1 ve 2 bölümleri) *ilkeler*den, bir yandan maddi ilkeyi (belirsiz İki'yi ve değişik halleri) (modes), diğer yandan formel ilkeyi (kendinde Bir'i) anlamak gerekir.

Bonitz. (567-569), 10. bölümün planını iyi bir biçimde ortaya koymuştur. Daha önce B'de ele alınan ilkelerin tümelliği veya bireyselliği sorunu burada ikili bir dilemma yardımıyla sergilenmekte ve çözülmektedir. Aristoteles önce (16-20. satırlar) İdealar gibi bağımsız bir varlığa sahip olan tekil tözlerin varlığını ortaya atmanın gerekip gerekmediğini ve sonra (20-1087 a 4) bu tözlerin ilkelerinin tekiller mi tümeller mi olduklarını kendine sormaktadır. Ancak hangi çözüm benimsenirce benimsensin ayrı başına var olan tözlerin varlığı ortaya atılır atılmaz ciddi güçlüklere düşülmektedir. Bu güçlükler sırasıyla 20-37. satırlarda (tekil ilkeler) ve 37-1087 a 4. satırlarda (tümel ilkeler) incelemekte ve sonunda 4-25. satırlarda çözülmektedir.

2) Yani İlke-Bir ve Belirsiz İki olan'ı.

3) Bu ise saçmadır. Aristoteles bunu heceler örneği ile kanıtlayacaktır: Eğer BA hecesinin öğeleri olan B ve A harfleri kendilerinde ve bireysel olarak var iseler, ancak tek bir BA hecesi olacaktır (krş. B, 4, 1000 a 1).

4) 22. satırda haber verilen ilkelerin bireyselliğinin ikinci sonucu.

limin nesneleri de olmayacaklardır. Çünkü onlar tümeller değildirler ve kanıtlamalar ve tanımlar hakkında bilinen şeylerin açıkça gösterdiği gibi ancak tümelin bilimi vardır. Çünkü her üçgenin üç açısının 35 toplamının iki dik açıya eşit olduğu gösterilmedikçe şu bireysel üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu mantıksal olarak kanıtlayamayacağımız gibi genel olarak her insanın hayvan olduğu tanımlanmadıkça şu insan bir hayvan olarak tanımlanamaz.[1]

Fakat eğer öte yandan ilkeler tümeller iseler[2] ya onlardan mey- 1087 a dana gelen tözler de tümeller olacaklar veya töz-olmayan töz-olandan önce gelecektir.[3] Çünkü tümel bir töz değildir, ama ilke ve öğe tümellerdir ve ilke ve öğe, ilke ve öğesi oldukları şeyden önce gelirler.

5 Bütün bu güçlükler, İdealar öğelerden meydana getirildiğinde ve aynı zamanda aynı forma sahip olan tözlerin dışında her biri bir bireyselliğe sahip ve ayrı olan İdeaların da varlığı kabul edildiğinde mantıksal olarak ortaya çıkmaktadırlar.[4] Fakat[5] kelimenin öğelerinde söz konusu olan durumun (tözler ve öğeleri ile ilgili olarak da) geçerli olmasına hiçbir şey engel değildir: Eğer örneğin önümüzde

---

1) Krş. *İkinci Analitikler*, I, 1, 71 a 19-29 – Hamelin (*Le Syst. d'Ar.*, s. 180, not 1) haklı olarak bu örneğe dikkati çekmiştir: Bu örnekte kıyasın sonucu, büyük önermenin bir altıklığı (subalternation) olarak görünmektedir. Hamelin bu örnekten Aristoteles'in kaygıları arasında birinci sırayı kıyasın kaplamcı yorumunun işgal ettiğini göstermek için yararlanmıştır. Bu pasajda orta terim, büyük ve küçük terimin kendisinde birbirleriyle özdeş oldukları bir öz olarak değil, küçük terimin bir parçası veya bir bireyi olduğu bir sınıf olarak göz önüne alınmaktadır. Hamelin'in lafzi bakımdan doğru olan ve bu pasajın konusunu Platoncu İdeaların tümeller değil.tekil şeyler olduğunu tesis etmenin oluşturması ölçüsünde de anlamlı olan bu yorumu, gene de bize Aristoteles için tümelin her şeyden önce zorunlu ve özsel olan olduğunu ve tümel olanın (kata pantos) "özü gereği olan"a (kath'auto) dayandığını unutturmamalıdır (bu nokta ile ilgili olarak Z, 15'in son notuna bkz.).

2) Yukarıdaki 20. satıra cevap vermektedir.

3) Her ikisi de aynı ölçüde saçma olan iki sonuç – 4. satıra kadar bütün bu pasaj ile ilgili olarak Ross'un metni ve yorumunu (II, 467) izliyoruz. Eğer ilkelerden (kendinde Bir ve belirsiz İki olan'dan) varlığa gelen tözler, tümellerse, artık töz yoktur; çünkü bir töz zorunlu olarak bireyseldir. Öte yandan töz olmayanın töz olanın ilkesi olması da imkânsızdır.

4) Ps.-Alek., bu son satırlarla ilgili olarak iki açıklama teklif etmiştir. Aristoteles sözü edilen güçlüklerin nedeninin duyusal tözlerin dışında bireysel ve ayrı başına varlığa sahip olan bir şeyin, yani İdeanın varlığı olduğunu söylemek istemiş olabilir (791, 2 vd.). Yine burada bireysel gerçeklikler olarak göz önüne alınan İdeaların kendilerinin dışında onların formel ilkesi, kendinde Bir'in varlığının kastedilmiş olduğu düşünülebilir. Bonitz'e göre (568-569) her iki görüş de aynı ölçüde savunulabilir. Ancak her iki görüşün de metinle uzlaştırılmaları aynı ölçüde güçtür. Bonitz'in kendisi, Ps.-Alek.'u takip ederek tercihinin ilk yoruma gittiğini gizlememektedir. Christ'in de görüşü budur. Biz de bu ilk yorumu benimsiyoruz.

5) Aristoteles sırasıyla 7-10 ve 13-25. satırlar arasında, daha önce yukarıda 1086 b 22-32 ve 32-37. satırlarda ortaya konmuş olan iki güçlüğü çözecektir.

birçok A ve birçok B varsa, bunun için bu harfler çokluğundan ayrı kendinde A'nın veya kendinde B'nin varlığını farz etmek zorunlu değilse, aynı şekilde sonsuz sayıda benzer heceler var olabilir.(1)

10 Her bilimin konu olarak tümeli aldığı, öyle ki varlıkların ilkelerinin tümeller olmaları, bununla birlikte ayrı tözler olmalarının zorunlu olduğu önermesine gelince, bu önerme bütün söylediğimiz şeyler içinde bizim için en büyük zorluk arzeden bir şeydir.(2) Bu önerme bir anlamda doğrudur, ama bir başka anlamda doğru değildir. Çünkü 15 bilim, "bilmek" kelimesinin kendisi gibi iki anlama gelir: Bilkuvve bilim vardır, bilfiil bilim vardır. Kuvve, madde olarak, tümel ve belirsiz olduğu için tümel ve belirsiz olanla ilgilidir. Bilimin fiili ise belirli olduğundan belli bir nesneyi konu alır. Belirli bir şey olduğundan belirli bir nesneyi konu alır.(3) Fakat ilineksel olarak göz, genel olarak ren-20 gi görür; çünkü onun gördüğü belirli bir renk, bir renktir ve gramercinin incelediği şu özel A, bir A'dır. Çünkü eğer ilkeler zorunlu ola-

---

1) İdealar varsayımının terkedilmesi her türlü güçlüğü ortadan kaldırmaktadır. Nasıl ki kelimeyi oluşturan harfler (A ve B) belirli şeyler olmakla birlikte, İdea olmamaları koşuluyla kendilerinden meydana gelen heceler (BA) çokluğuna mani değillerse, aynı şekilde ilkeler de belirli bir şey olabilirler: Aşkın olmamaları koşuluyla, duyusal çokluk bundan etkilenmeyecektir (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 532, not 480).

2) Bu güçlük Ps.-Alek., tarafından iyi bir biçimde ortaya konmuştur (791. 20-21): Ancak tümelin bilimi vardır. İmdi tümel var olmadığına göre, bilimin konusu var olmayandır. Aristoteles'in felsefesinde önemli olan bu problemi Z, 15, 1040 b 4'le ilgili bir notta ele aldık. Bu nota gönderiyoruz.

3) Ps.-Alek.,'un açıklamaları (792.35 vd.) açıktır ve nakledilmeye değerdir. Özü itibariyle göz önüne alınan (proegoumenos) bilim, özel (merike) ve bilfiildir. Onun konusu belli bir nesnedir. Konusu tümel ve belirsiz olan belirsiz ve bilkuvve genel bilim (he katholou episteme) ancak özel bilimde ve özel bilimle vardır. Ve biz bireyselde içerilmiş olan tümeli ancak ilineksel olarak biliriz. Burada durum önce ve esas olarak filanca özel rengi gören ve tümel nitelik olan genel olarak rengi ise ancak belli bir tarzda ve ilineksel olarak gören gözün durumunun aynıdır. Yine gramerci de aynı şekilde belli bir özel A'yı inceler ve ancak bu A bir A olduğu için ilineksel olarak genel olarak A'yı inceler (*De Anima*, II, 5, 417 a 28'le aynı örnek). Başka deyişle bireysel olanın ve tümelin bilgisi, bir bakıma aynıdır: Akıl tümeli bilirken tikeli bilir. Dolayısıyla Platon gibi bilimin konusunu oluşturacak bağımsız ve özü gereği varlığa sahip tümel tözleri farz etmek kesinlikle zorunlu değildir; *per solum modum cognoscendi* (sadece bilgi bakımından) bir ayrılık kabul etmek yeterlidir. Söylenebilecek tek şey, bilimin "katholou" ve "dynamei" (tümel ve bilkuvve) olduğunda belli bir tarzda tümeli konu olarak aldığı ve "merike" ve "energeia" (özel ve bilfiil) olduğunda, gerçekten var olan tek şey olan özeli ve bireyseli konu aldığıdır.

Bu bilim anlayışının Aristotelesçiliğin kendi zihniyeti içinde kabul edilemez olduğunu görmüştük (Z, 5, 1040 b 4) ve Robin, (*La Pensée Hellenique*, s. 520) Aristoteles'in açıklamasını bir "polemik çare" olarak nitelendirmekte haklıdır (Bonitz'in düşünceleri ile de krş: 569, not 1): Çünkü Aristoteles'in değişmeyen öğretisi, bireysel olan, duyumun konusu olduğu için, bilimin tümeli konu aldığıdır. Öte yandan bu tümel bir çokluğun birliği olmakla birlikte, bu çokluktan ayrı olarak var değildir.

rak tümelse, onlardan çıkanın da kanıtlamalarda olduğu[1] tümel olması gerekir. Eğer durum böyleyse bağımsız hiçbir şey var olmayacak
25 ve artık töz de var olmayacaktır.[2] Ancak şüphesiz bilimin tümel olması bir anlamdadır, bir başka anlamda ise o tümel değildir.

1) Tümel öncüller, tümel bir sonuç verirler.

2) Aristoteles için tümeller tözün basit nitelikleri olduğundan ve tümel ilkelerden meydana gelen her şey de tümeller olduklarından, ayrı başına hiçbir şey var olmayacak ve dolayısıyla tözler olmayacaklardır. – Ps.-Alek., belki haklı olarak 21. ve daha sonraki satırları, daha önce İdeaların ilkelerini (Bir olan ve İki olan'ı) tümeller olarak göz önüne almanın imkânsızlığı hakkında da söylediklerine bağlamaktadır (793, 19).

1. Bölüm <Karşıtlar Olarak Göz Önüne Alınan Maddi ve Formel İlkelerin Eleştirisi – Bir Olan ve Çok Olan'ın Farklı Biçimleri>

Bu tözle[1] ilgili olarak söylediklerimiz yeterli görülmelidir. Bü-
30 tün filozoflar ister doğal varlıklar, ister hareketsiz varlıklar söz konusu olsunlar, onlarda ilkeler olarak karşıtları almaktadırlar. Ancak her şeyin ilkesinden önce gelen bir şeyin olması mümkün olmadığından ilkenin hem ilke olup hem de bir başka şeyin yüklemi (attribut) olması
35 imkânsızır.[2] Bu, beyazın bir başka şey olarak değil, beyaz olarak ilke olduğunu, yani beyazın varlığının beyazdan başka bir şey olduğunu söylemeye benzer: Bu ise saçmadır; çünkü o zaman bu özne, önce gelen olacaktır. Gerçekte her şey, karşıtlardan hareketle, ancak onların
1087 b bir özneye ait olmaları bakımından meydana gelir. O halde karşıtlar, her şeyden önce zorunlu olarak bir öznede bulunurlar. O halde bütün karşıtlar her zaman için bir öznenin belirlenimleridirler ve onlardan hiçbiri ayrı başına var değildir. Ancak deneyin gösterdiği ve akıl yürütmenin de teyid ettiği üzere tözün karşıtı yoktur. O halde hiçbir karşıt, gerçek anlamında her şeyin ilkesi olamaz; ilke daima farklı bir şeydir.
5 İmdi Platoncular karşıtlardan biri olarak maddeyi almaktadırlar. Bazıları[3] Eşit olan'a benzer olan Bir olan'ın karşısına çokluğun özü olarak kabul ettikleri Eşit-olmayan'ı, başka bazıları[4] Çokluk'un ken-

1) Yani hareketsiz tözle; Platoncularla ilgili olarak İdealarla.

1087 b 33'e kadar Aristoteles, İlkeler olarak her türlü dayanaktan bağımsız (dégagés) olarak karşıtları (Bir olan ve İki olan'ı) kabul eden Platoncu kuramın temelinin kendisini eleştirecektir. 30. satırdaki "ilkeler" (tas arkhas) maddi ilke olan Belirsiz İki olan'ı (veya onun biçimlerini) ve formel ilke olan İlke-Bir'i ifade etmektedir. Platoncular için belirsiz İki olan (veya onun türleri, Çokluk, Fazlalık, Eksiklik vb.) Bir olan'ın maddesidir. Aristoteles bir karşıtın bir ilke olamayacağını, çünkü onun biricik töz olan ve karşıtların kendisinin belirlemeleri ve varlık tarzlarını teşkil ettiği, üstelik de birbirlerini ortadan kaldırdıkları bir özne gerektirdiğini kanıtlamaya çalışmaktadır.

2) Her karşıtın olduğu gibi: Karşıtlar ancak bir öznede mevcutturlar ve dolayısıyla bu özneden sonra gelirler. – 31-36. satırlar arasındaki akıl yürütme Ps.-Alek. tarafından (795, 10-14) açık bir biçimde sergilenmektedir: Eğer her şeyin ilkesi (karşıt olma niteliğinde) öznede (en hypokeimeno) ise, ondan önce gelen bir şey (yani onun taşıyıcısı olan bir özne) var olacaktır. Ancak ilkeden daha önce gelen hiçbir şey var olamaz. O, öznede değildir.

3) Platon.

4) Speusippos – Maddi ilkenin farklı adlandırılmaları ile ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 635 vd., not 261.

disini koymaktadırlar. Birinciler sayıları Eşit olmayan'ın İki'sinden, yani Büyük ve Küçük olan'dan, ikinciler ise Çokluk'tan hareketle meydana getirmektedirler. Ancak her iki grup da bunu formel töz olarak göz önüne alınan Bir olan aracılığıyla yapmaktadırlar. Çünkü Eşit-olmayan'ın ve Bir olan'ın öğeler olduğunu ve Eşit olmayan'ın Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelen iki olan olduğunu kabul
10 eden filozof[1] bile burada sayısal değil, yalnızca tanım bakımından bir Bir olan olduğunu belirtmeksizin Eşit-olmayan'ın Büyük ve Küçük olan'la özdeşliğini kabul etmektedir.[2] Dahası var:[3] Bu filozoflar ayrıca öğeler olarak adlandırdıkları ilkeler hakkında doğru bir açıklama da vermemektedirler: Çünkü bazıları Büyük ve Küçük
15 olan'ı Bir olan'la birlikte zikretmekte ve böylece ortaya sayının üç öğesi (ilk ikisi onun maddesi, üçüncüsü yani Bir olan ise onun formu) ortaya çıkmaktadır. Başka bazıları ise Çok olan ve Az olan'ı öğeler olarak almaktadırlar; çünkü Büyük ve Küçük olan, onlara sayılardan çok büyüklüklere ilkeler ödevi görmeleri daha uygun olan şeyler olarak görünmektedirler. Nihayet başka bazıları da sayıların öğeleri olarak daha büyük bir genelliğe sahip olan şeyleri, Fazla ve Eksik olan'ı kabul etmektedirler. Şimdi aynı sonuçlara götüren bu görüşler arasında tesis edilebilecek hiçbir fark yoktur.
20 Onlar sadece bu sonuncu filozofların kendilerinin kanıtlamalarını genel kavramlar[4] üzerine dayandırmalarından dolayı kaçındıkları di-

---

1) 9. satırda Aristoteles çoğul yerine tekil "söyleyen" (filozof) ifadesini kullanmaktadır. Ancak bu basit bir ihmaldir ve yine aynı filozoflar söz konusudur. Zeller'le birlikte (*Plat. Stud.*, 220, 1) tekil "ho" ifadesinin her zaman Platon'a işaret ettiğini düşünmek aşırı olacaktır.

7-9. satırlar fikirlerin akışını bozan bir tür parantez niteliğindedir.

2) Cümlenin bu parçasının çevirisi için Ps.-Alek.'un yorumunu (797, 15) kabul ediyoruz. Aristoteles bütün Platoncularda karşıtların iki tane olduğunu kanıtlamak istemektedir. O halde iki ilkeden daha fazlasını kabul eder gibi görünenler aslında yalnızca iki tane ilkeyi kabul etmektedirler.

Ross kendi payına yine mümkün görünen bir başka açıklama teklif etmektedir: "Platon Eşit-olmayan'ı (veya Büyük olan ve Küçük olan'ı) bir olarak ele almakta ve onun tek bir tanımla tanımlanabilir olmasına karşılık içinde bir çokluk, yani Büyük olan ve Küçük olan'ı ihtiva ettiğini belirtmemektedir... Aristoteles'in kendisi Büyük ve Küçük olan'la ilgili alışılagelen yanlış yorumlamasına uygun olarak (krş. M, 8, 1083 b 24 ile ilgili notumuz) onları üç şey gibi ele almakta ısrar etmektedir (14. satır)".

3) Yani "karşıtları ilkeler olarak alma yanlışından ayrı olarak". – 15. satırdaki "bazıları"ndan (hoi men) kastedilen Platon'dur; 17. satırdaki "başka bazıları"ndan (hoi de) kastedilen, bilinmeyen Platonculardır. 19. satırdaki "başka bazıları"ndan (hoi de) kastedilen belki Hippasos okuluna ait olan Pythagorasçılardır (krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 659).

4) 20 ve 21. satırlardaki "logikas" teriminin iki anlamı ile ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 413, not 331-1©1 – Aristoteles şunu demektedir: Bütün bu filozoflar tamamen soyut bir

yalektik güclukler bakımından farklıdırlar. Ancak bu sonuncu filozoflara ilkeler olarak Büyük ve Küçük olan'dan çok Fazla ve Eksik olan'ı kabul ettirten neden, onları sayının belirli İki olan'dan önce gelen öğelerden çıktığını kabul ettirmeye götürmeliydi. Çünkü
25 Fazla ve Eksik olan, Büyük ve Küçük olan'dan daha genel oldukları gibi Sayı da İki olan'dan daha geneldir. Ancak gerçekte onlar bu sonuçlardan birini kabul etmekte, diğerini ise reddetmektedirler.(1) Diğer bazı filozoflar(2) Farklı ve Başka olan'ı, Bir olan'ın karşıtı olarak almaktadırlar. Nihayet başka bazıları Çokluk'u bir olan'ın karşısına koymaktadırlar.

Bu filozofların iddia ettikleri gibi varlıkların karşıtlardan meydana geldiğini farz edelim: Ya Bir olan'ın hiçbir karşıtı yoktur veya eğer bir karşıtı olması gerekli ise o ancak Çokluk olabilir. O ne Eşit olan'ın karşıtı olan Eşit-olmayan'dır, ne özdeş olan'ın (l'Identique)
30 karşıtı olan Farklı olan'dır, ne de Aynı olan'ın (le Même) karşıtı olan Başka olan'dır. Bu şartlarda Bir olan'ın Çokluk'un karşıtı olduğunu söyleyen görüş en akla yakın görüştür. Ama o da yeter derecede doğru değildir; çünkü o zaman Bir olan Az sayıda olan (le peu nombreux) olacaktır.(3) Çünkü Çokluk, Azlık'a, Çok olan da Az olan'a karşıttır.

Bir olan'ın bir ölçü birimi olduğu açıktır.(4) Çünkü ölçülen her

---

bakış açısı içine yerleşmişlerdir; onlar "tamamen diyalektik" (logikos) akıl yürütmüşlerdir. Bununla birlikte onlar, Fazla ve Eksik olan kavramları daha büyük genelliğe sahip olduğundan, daha dar bir belirlemenin doğurduğu güçlüklerden kurtulmaktadırlar. Krş. Bonitz, 571.

1) Genelliğinden dolayı Fazla ve Eksik olan'ı tercih eden filozoflar, Sayı genel bir şey olduğu için genel olarak sayıyı, sayılar dizisinin ilk varlığı olan belirli İki olan'dan önce gelen bir şey olarak ele almalıydılar. Krş. Bonitz, 571 (Robin, *La Th. Platon.*, s. 412 ve not 331-I ve II'ye de bkz).

2) Bilinmeyen Pythagorasçılar (Ps.-Alek., 23; 798, 23; Fragm. 1514 a 24 = Damaskios, *de Princ.*, c. 306; *Timaios*, 35 a, b ile de krş.) – 26. satırdaki "diğer bazı filozoflar" (hoi de) Speusippos'tur.

3) Dolayısıyla Bir olan, eğer Az olan ise (Az sayıda olan, *oligon* : Bu terimin kesin anlamı ile ilgili olarak krş. I, 6. 1056 b 5 ile ilgili not) İki olan olacaktır; bu ise saçmadır (Ps.-Alek., 799, 4-5).

4) İdea-Sayıların ilkeleri olarak karşıtların seçimini eleştirdikten sonra Aristoteles sırasıyla formel ilkeyi (Bir olan'ı) ve maddi ilkeyi göz önüne alacaktır:

a) Formel ilke ile ilgili olarak (1087 b 33'ten 1088 a 14'e kadar) Aristoteles Bir olan'ın gerçek doğasını tesis edecektir: O, bir töz değildir, basit bir ölçü birimidir (metron), 33. satır; 1, 1, ve 2 ile de krş.).

b) Maddi ilke ile ilgili olarak (1088 a 15'ten bölümün sonuna kadar) Aristoteles özellikle İki olan'ı oluşturan kavramların göreli şeyler olduklarını ve göreliliğin (relation) bütün kategoriler içinde en az töz olan kategori olduğunu kanıtlayacaktır. O halde en mükemmel anlamda tözler olan İdea-Sayıları onlardan türetmek saçmadır. – O halde n Bir olan, ne İki olan İdea-Sayıların ilkeleri ödevini göremezler.

şey için, her cinste farklı olan ve özne olan farklı bir şey vardır.[1]
35 Örneğin müzik akordunda bu yarım-ses, büyüklükte bir parmak, bir ayak veya benzeri bir ölçü, ritmlerde bir vuruş veya bir hecedir. Aynı şekilde ağırlıklarda da o belli bir ağırlıktır. Nihayet bütün diğer durumlarda da o niteliklerde bir nitelik, niceliklerde bir niceliktir (ve ölçü birimi, birinci durumda türsel bakımdan, ikinci du-
1088 a rumda duyum bakımından bölünmez bir şeydir).[2] Bu ise Bir olan'ın kendinde bir gerçeklik, özü gereği var olan bir töz olmadığı anlamına gelir. Bu da makul bir şeydir; çünkü "Bir olan" herhangi
5 bir çokluğun ölçü birimi olmaktan başka bir özelliğe sahip değildir; "sayı" ise ölçülen bir çokluk ve bir ölçüler çokluğu[3] anlamına gelir (o halde Bir olan'ın bir sayı olarak göz önüne alınmaması doğrudur; çünkü ölçü birimi, bir ölçüler çokluğu değildir. Ancak ölçü birimi ve Bir olan'ın her ikisi de ilkedirler). Ölçü, her zaman ölçülen şeylerin hepsinde ortak olan bir yüklem (attribut) olmak zorundadır. Örneğin eğer ölçü birimi atsa, ölçülen varlıklar atlar-
10 dır. Eğer o insansa, insanlardır. Eğer *insan*, *at* ve *tanrı*'yı ölçmek söz konusu ise, ölçü muhtemelen "*canlı varlık*" olacaktır. Ve bu varlıkların oluşturdukları sayı, bir canlı varlıklar sayısı olacaktır. Eğer bunun tersine buradaki şeyler *insan*, *beyaz* ve *yürüyen* ise bunlar total bir sayı oluşturmazlar; çünkü bütün bu özellikler burada sayı bakımından bir ve aynı olan bir varlığa aittirler. Olsa olsa onların oluşturdukları sayı, bir cinsler sayısı veya benzeri ad taşıyan bir şeyin sayısıdır.[4]

15 Öte yandan[5] Eşit-olmayan'ı basit bir şey ve belirsiz İki olan'ı Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelen bileşim olarak ele alanlar muhtemel veya hatta mümkün görüşlerin çok uzağındadırlar. Çünkü a) bunlar gerek sayılar, gerekse büyüklüklerin özneleri olmaktan çok Çift ve Tek, Düz ve Pürtüklü, Doğru ve Eğri olan gibi Çok ve Az olan sayının; Büyük ve Küçük olan ise büyüklüğün olmak üzere belir-
20 lenimleri ve ilinekleridir. Sonra b) bu yanlışa Büyük ve Küçük olan'ın

---

1) Şöyle anlamak gerekir: "Her cinste farklı olan, bir dayanağa (substrat) sahip olan ve birinci olanı ölçen bir diğer şey vardır".

2) Nitelikler söz konusu olduğunda "tür bakımından" (kata to eidos), nicelikler söz konusu olduğunda "duyum bakımından" (pros ten aisthesin) bölünmez bir şey. Açıklaması biraz farklı olan Ps.-Alek., 799. 26-30'la krş. Ross'un eleştirilerine de bkz. (II, 372).

3) 6. satırdaki "plethos metron" (ölçüler çokluğu) veya başka deyişle "enadon" "birler çokluğu"dur: çünkü Bir olan, çokluğun ölçüsüdür.

4) 14. satırdaki "cinsler" (genon) "kategoriler" (kategorion) ile eşanlamlıdır.

5) Aristoteles burada maddi ilkenin eleştirisine geçmektedir.

ve benzerlerinin[1] zorunlu olarak göreliler olduklarını ekleyiniz. İmdi görelilik ise bütün kategoriler içinde en az belirli gerçeklik ve töz olan
25 şeydir. Hatta o nitelik venicelikten sonra gelir. Görelilik daha önce söylediğimiz gibi niceliğin bir halidir, onun maddesi değildir. Çünkü ister bütünü, ister kısımları ve türleri bakımından göz önüne alınsın, görelilik, kendisine özne ödevi gören bir başka şey olmasızın tasarlanamaz. Çünkü hiçbir şey, büyük veya küçük, çok veya az veya göreli olmakla birlikte bir başka şey olmaksızın büyük veya küçük, çok veya
30 az veya daha genel olarak göreli olamaz. Göreliliğin kendisinin ne bir töz, ne gerçek bir varlık olmadığını gösteren şey, yalnızca onun ne oluş, ne yokoluş, ne değişmeye tabi olmamasıdır. Oysa nicelikle ilgili olarak büyüme ve küçülme, nitelikle ilgili olarak nitelik değiştirme, yerle ilgili olarak yer değiştirme, tözle ilgili olarak basit oluş ve yokoluş vardır. Görelilikle ilgili olarak ise böyle bir şey yoktur. Çünkü kendisi bir değişmeye uğramaksızın bir şey, bir başka şeyin niceliksel olarak değişmesinden ötürü bir durumda daha büyük, başka bir du-
35 rumda daha küçük,bir başka durumda ise eşit olabilir ve c) bir şeyin maddesi, zorunlu olarak bilkuvve bu şey olan şeydir. Dolayısıyla ge-
1088 b nel olarak töz için de aynı şey söz konusudur. Oysa görelilik ne bilkuvve, ne bilfiil bir töz değildir. O halde bir töz-olmayanı[2] tözün öğesi kılmak ve onu tözden önce gelen bir şey yapmak saçma, hatta imkânsızdır. Çünkü töz dışında bütün kategoriler, tözden sonra
5 gelirler. d) Sonra öğeler, öğeleri oldukları şeylerin yüklemleri değildirler.[3] Oysa Çok ve Az olan, ister ayrı başlarına, ister birlikte sayının, Uzun ve Kısa olan, doğrunun yüklemleridirler; yüzeyin yüklemleri de Geniş ve Dar olan'dır. – Ve eğer hakkında Az olan'ın her zaman tasdik edildiği bir çokluk varsa – örneğin İki – (çünkü eğer İki

---

1) Fazla ve Eksik olan, Aynı ve Başka olan vb. (Ps.-Alek., 801, 17). Robin'e göre (*La Th. Platon.*, s. 408, not 329) bunlar yukarda 17-21. satırlar arasında sözü edilen zıtlıklar (Çok olan ve Az olan vb.) veya hatta Uzun ve Kısa olan, Geniş ve Dar olan (krş. M, 9, 1085 a 9-12) veya nihayet Çok ve Az olan, Fazla ve Eksik olandır (1087 b 16-18).

2) Görelilik gibi bir şeyi – Bir şeyin maddesi, bilkuvve bu şey olan şeydir. Ama göreliler (pros ti) ne bilkuvve, ne bilfiil tözlerdir. O halde onlar tözün maddesi olamazlar. Ve genel olarak göreli olanı, tözün maddesi ve öğesi kılmak saçmadır. Çünkü tözün öğeleri tözden önce gelirler, oysa göreli olan, sadece tözden değil, aynı zamanda nicelik ve nitelikten de sonra gelir (Ps.-Alek., 803, 21-26).

3) Örneğin insanın ateş veya su olduğu söylenmez. Buna karşılık sayının Çok veya Az vb. olduğu söylenir. O halde Çok olan veya Az olan vb. öğeler değildirler. – 6. satırdaki "ister ayrı başlarına, ister birlikte" (kai khoris kai hama) ifadesi ile ilgili olrak krş. Ps.-Alek., 802, 33-36; Çok olan (polus) ve Az olan (oligon) gerek birlikte, gerekse ayrı ayrı örneğin üç sayısı veya diğer sayılar hakkında tasdik edilebilirler. Böylece üç, aynı zamanda hem çok olandır (polus), hem az olandır (oligos); dörde göre o az olandır, ikiye göre ise çok olandır.

çok olursa, Bir az olur), mutlak çokluk olan bir şeyin de olması gere-
10 kir. Örneğin eğer On'dan daha büyük bir sayı yoksa On, Çok olan'dır veya Onbin Çok olan'dır. O halde nasıl olup da her sayı Az ve Çok olan'dan meydana gelebilecektir? O halde herşey hakkında ya onların her ikisini de aynı zamanda tasdik etmek veya onların hiçbirini tasdik etmemek gerekir. Oysa gerçekte sayı hakkında yalnızca onların ikisinden biri tasdik edilir.

2. Bölüm <Bir Önceki Bölümün Devamı – Tözlerin Çokluğu Hakkındaki Platoncu Kuramların Eleştirisi ve Bağımsız Sayılar>

Şimdi, genel bir tarzda,[1] ezeli-ebedi varlıkların öğlerden meyda-
15 na gelmesinin mümkün olup olmadığını incelemek gerekir. Eğer bu mümkünse, onlar maddeye sahip olacaklardır. Çünkü öğelerden oluşan bir şey, bileşiktir. O halde ister ezeli-ebedi ister zamanda meydana gelmiş olsun, bir varlık, kendisini teşkil eden öğelerden meydana gelmekteyse[2] ve eğer her varlık bilkuvve olduğu şeyden hareketle ne ise o şey olmaktaysa (çünkü şüphesiz o kendisini meydana getirme gücüne sahip olmayan bir şeyden meydana gelemez ve ondan teşek-
20 kül edemez) ve eğer, öte yandan, bilkuvve olan, bilfil olma veya olmama güçüne sahip olan bir şeyse, bu koşullarda sayı veya maddeye sahip olan diğer herhangi bir şey, nasıl ki yalnızca bir günlük ömrü
25 olan,[3] var olmama gücüne sahip olması bakımından birçok yıllık ömrü olan bir şeyden hiçbir bakımdan farklı değilse, ezeli-ebedi olduğu kabul edilse bile, var olmaması mümkün olan bir şey olacaktır. Ancak eğer durum böyleyse, var olmama gücü, ömrü sınırsız olan bir şeye de ait olacaktır. O halde bu şeyler ezeli-ebedi olmayacaklardır; çünkü var olmama gücüne sahip olan şey, diğer eserlerimizde ortaya koyma fırsatına sahip olduğumuz gibi[4] ezeli-ebedi değildir.

---

1) Bundan sonra gelen akıl yürütme ile ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 324, not 281 – Platoncular İdea-sayıların ezeli ebedi olduğunu düşünmektedirler. İmdi Sayılar ezeli-ebedi olamazlar; çünkü sayılar öğelerden meydana gelirler. Öğeleri olan her şey ise bileşiktir. Bileşik olan şeyin de maddesi vardır. Maddesi olan, var olmaktan kesilebilir. Var olmaktan kesilebilir olan ise ezeli-ebedi değildir. O halde öğeleri olan bir şey, ezeli-ebedi değildir. Böylece Sayılar ezeli-ebedi değildir. – Ps.-Alek.'un özeti (804, 1-3) çok açıktır.

2) Güç pasaj. Biz Christ'in metnini takip ediyoruz. Ross'un, çevirisinde bununla ilgili yerde teklif ettiği noktalama zorunlu görünmemektedir.

3) *Hist. Anim.*, V, 19, 552 b 17 gelip geçici varlıkların örneklerini vermektedir.

4) *De Caelo*, I, 12 [Bonitz'in dediği gibi (574) I, 7 değil] veya belki Θ, 8, 1050 b 6 vd.

Öte yandan eğer bu kanıtlamamız evrensel bir hakikat olma özelliğine sahipse – yani bilfiil olmayan hiçbir töz ezeli-ebedi değilse – ve eğer öğeler tözün maddesi iseler, hiçbir ezeli-ebedi töz, kendisinde, kendisini meydana getiren öğelere sahip olamaz.(1)

Bir olan'la işbirliği yapan öğenin belirsiz İki olan olduğunu söyleyen, ancak Eşit olmayan'ı ondan çıkan imkânsız sonuçlardan(2) ötürü haklı olarak kabul etmeyen filozoflar vardır.(3) Ancak bu filozoflar
30 böylece yalnızca Eşit-olmayan'ı, yani göreli olanı bir öğe olarak ele almaktan zorunlu olarak doğan güçlüklerden kurtulmaktadırlar. Bu özel görüşten bağımsız olan diğer güçlüklere gelince, bu öğelerden meydana getirttikleri ister İdea-Sayılar, ister matematiksel sayılar olsunlar, onlar da o güçlüklerin kendilerini göğüslemek zorundadırlar.
35 Platoncuların, ilkelerini seçmelerinde yollarını şaşırmalarını açık-
1089 a layan bir sürü neden vardır.(4) Bunlardan başlıcası onların kendilerini eski güçlüklerden kurtaramamış olmalarıdır. Onlar Parmenides'in "var olan şey asla var-olmayan kılınamaz"(5) diyen ünlü kanıtını çözmeyi ve çürütmeyi başaramazlarsa, bütün varlıkların yalnızca tek bir şey, yani Varlık'ın kendisi olacağına inanmaktaydılar. O halde onlar Var-olmayan'ın var olduğunu göstermenin zorunlu olduğuna inan-
5 maktaydılar. Eğer varlıkların çok olmaları isteniyorsa ancak bu şartla varlıklar Varlık'tan ve Varlık'tan başka bir şeyden meydana gelebileceklerdi.

Ancak ilkin eğer varlık birçok anlama geliyorsa (çünkü o bazen tözü, bazen bir niteliği, bazen bir niceliği ve diğer kategorilerden herhangi birini iade eder) var-olmayan var olmadığında var olan bütün
10 varlıklar hangi bakımdan "bir" olacaklardır?(6) Bir olan onların tözleri

---

1) Dolayısıyla öğelerden meydana gelen sayı, bilfiil olamaz ve ezeli-ebedi olmayacaktır.

2) N, 1'de incelenen.

3) Ksenokrates. – 28-35. satırların *pertinent ad posterorem lpartem capitis* olduğunu düşünen Christ'in tersine olarak Ross'la birlikte (II, 474) bu pasajın yerinde olduğunu kabul etmek gerekir. Sayıların öğelerden meydana gelmesinin sonuçları olan genel güçlükleri (14. satır: "haplos", genel bir tarzda) inceledikten sonra Aristoteles tamamen doğal olarak Eşit-olmayan terimini kullanmaktan kaçınan kurama has olan güçlüklere geçmektedir.

4) Aristoteles şimdi Platoncuların temel yanlışlarını eleştirecektir (1088 b 35-1090 a 2). Onlar Elealı Bir olan'dan kurtulmak için Varlık'a Var-olmayan'ı sokmanın zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir (Krş. *Sophistes*, 237 a, 256 e) İki ilkelerini, yani Varlık'la örtüşen, onun yerine geçen Bir olan'la Var-olmayan'ın özel bir hali olan belirsiz İki olan'ı seçmelerinin kaynağı burada yatmaktadır.

5) Fragm. 7, Diels – *Sophistes*, 237 a'ya da bkz.

6) Aristoteles'in ilk itirazı (6-14. satırlar): Parmenides'in Bir olan'ı hangi varlık kategorisi altında gerçekleşecektir? O, belirlemeler olmaksızın var olmayan töz olamaz. Bir töz gerektiren ni-

mi, yoksa nitelikleri mi veya benzeri diğer kategoriler mi olacaktır veya her biri bir varlık sınıfını ifade eden töz, nitelik, nicelik ve bütün diğer kategorilerin hepsinin bir olduğu bir tarzda bütün kategoriler bir arada mı bir olacaklardır? Ancak bu biricik doğanın işin içine sokulmasının kategoriler çeşitliliğinin nedeni olması ve böylece bir varlık cinsinin töz, bir diğerinin nitelik, bir diğerinin nicelik, nihayet bir diğerinin yer olması tuhaf veya daha doğrusu imkânsızdır.

15 Sonra Varlık'la birleşerek var olan şeylerin çokluğunu meydana getiren ne tür bir var-olmayandır?(1) Çünkü Varlık'ın kendisi gibi Var-olmayan'ın da bir çok anlamı vardır: "Bir insan olmama", töz bakımından var-olmamadır. "Düz-olmama", nitelik bakımından var olmamadır. "Üç dirsek uzunluğunda-olmama", nitelik bakımından var olmamadır. O halde varlıkların çokluğu hangi tür varlığın ve 20 hangi tür var-olmamanın sonucudur? Aslında bir filozof, şeylerin çokluğunun Varlık'la birlikte kendisinden çıktığı bu Var-olmayan'ın doğasını "yanlış olan" diye tanımlamak istemiştir. Geometricilerin bir ayak uzunluğunda olmayan bir şeyi bir ayak uzunluğundaymış gibi varsaydıkları gibi ona yanlışı hipotetik bir ilke olarak ele almak gerektiğini söyleten budur.(2) Ama böyle olması imkânsızdır. Bir kere geometriciler yanlış hipotezler kabul etmezler (çünkü geometrik akıl yü- 25 rütmede söz konusu olan, çizilen şekil değildir).(3) Sonra varlıkların oluşlarının hareket noktası veya yokoluşlarının bitiş noktası, bir an-

---

telik, nicelik vb. de olamaz. Varlıklar hep birlikte bütün kategoriler bakımından da bir olamazlar; çünkü Var-olmayan gibi ("biricik doğa" 13. satır) tek bir ilkenin, Varlık cinslerinin çeşitliliği ve on kategoriyi açıklamak için yeterli olması tuhaf olacaktır. Ross'un da işaret ettiği gibi (II, 475) Var-olmayan olsa olsa Varlık'ı iki kısma bölebilir, on kategoriye değil.

1) Aristoteles 31. satırın sonuna kadar gelişen ikinci itiraza geçmektedir: Hangi tür Var-olmayan. ilkedir? Ne kadar varlık biçimi varsa o kadar Var-olmayan biçimi vardır: Farklı kategoriler bakımından Var-olmayan, yanlış anlamında Var-olmayan, kuvve anlamında Var-olmayan. Platon buna şöyle cevap vermektedir (*Sophistes*, 237 a): Bu, yanlış anlamında Var-olmayandır. Ancak yanlışın matematikte onun kendisine tahsis ettiği rolü oynamaması bir yana, her kategori bakımından oluşun, meydana gelişin hareket noktası aslında bilkuvve Var-olmayan'dır. Fakat meydana gelen Varlık Parmenides'in istediği gibi, çok değil bir olabileceğinden ondan kesinlikle çokluk çıkmaz.

2) Nasıl ki geometrici yanlış olan bir şeyi, doğru olan bir şeyi kanıtlamak için ortaya atarsa, filozof da doğru olanı ve Varlık'ı tesis etmek için yanlış olana ve Var-olmayan'a dayanmalıdır (Bir ayak uzunluğundaki doğru (podiaia) örneğin Platon'da yoktur. Krş. Bonitz, 576, not 1).

3) Çizilen şekil değil, şeklin, yani akılsal şeklin tanımıdır. Bonitz'i (576) takiben bizim de benimsediğimiz Ps.-Alek.'un yorumu bu akıl yürütmenin öncülüne çok özel bir anlam verdirmektedir: Çizilmiş olan şekil yaklaşıktır; oysa akılsal şekil zorunlu olarak doğrudur (krş. M. 3, 1078 a 20).

lamda var-olmayan değildir. Farklı kategoriler bakımından ele alınan var-olmayanın *varlığın kategorileri ile aynı sayıda* çok anlama geldiği ve bundan başka "yanlış olan" anlamında var-olmayanın yanında kuvve olan anlamında var-olmayanın var olduğu da bilinmektedir.
30 İmdi oluş ancak bu sonuncu anlamdaki var-olmayandan hareketle meydana gelir. İnsan, İnsan-olmayandan, ancak bilkuvve insan anlamındaki var-olmayandan hareketle insan olur. Beyaz, beyaz-olmayandan, ancak bilkuvve beyaz-olmayan anlamındaki var-olmayandan hareketle meydana gelir ve meydana gelen ister tek bir şey, ister çok olsun durum değişmez.

Varlıkların çokluğunu açıklamak için Platoncuların ancak töz çerçevesinde konuşmuş oldukları aşikârdır. Çünkü onların ilkelerinden hareketle meydana gelen şeyler sayılar, uzunluklar ve cisimlerdir.[1] Ancak töz olarak göz önüne alınan varlığın çokluğunun nedenini araştırmak, buna karşılık nitelikler ve niceliklerin çoklu-
35 ğunun nedenini sormamak tuhaftır. Şüphesiz ki iki tür beyaz olmasının veya renkler, tatlar veya şekiller çokluğunun olmasının ne-
1089 b deni ne belirsiz İki olan, ne de Büyük ve Küçük olan'dır.[2] Eğer bu filozoflar bu problemi[3] ele almış olsalardı, tözlerdeki çokluğun da nedenini görmüş olacaklardı. Çünkü neden, bütün kategorilerle ilgili olarak hiç olmazsa benzerlik bakımından[4] aynıdır. Bu yanıl-
5 gı Platonculara kendisinden hareketle Varlık ve Bir olan'la birlikte bütün varlıkların meydana getirileceği Varlık ve Bir olan'a zıt olan bir ilkeyi arattırmıştır ve onlar bu ilkenin aslında Varlık ve Bir olan'ın ne zıddı, ne olumsuzlaması olmayan,[5] gerçekte töz ve nitelik gibi varlığın bir cinsi[6] olan görelilik ve Eşit-olmayan olduğunu farzetmişlerdi. Onların yine araştırmaları gereken şey, göreliliğin kendisinde nasıl olup da birlik değil, çokluk olabileceği idi. Gerçekte onlar ilk Bir olan'ın dışında nasıl birler çokluğu olduğu-

---

1) Yani Platoncular için, tözlerdir (Ps.-Alek., 807, 25).

2) Büyük ve Küçük olan veya belirsiz İki olan yalnızca Sayıların ve Büyüklüklerin, başka deyişle tözlerin meydana getiricileridir.

3) Töz dışındaki diğer kategorilerdeki çokluk problemini (Ps.-Alek., 808, 11).

4) Krş. Δ. 4, 1070 b 17 – Her şeyin kendine has ve özel bir nedeni olmakla birlikte, benzerlik bakımından (kath analogion) her şeyin neden ve ilkeleri aynı şeylerdir (madde ve form): Ps.-Alek., 808, 22-24.

5) Bu filozofların farz ettiklerinin tersine olarak. Çünkü (Ps.-Alek., 808, 36) Bir olan'ın olumsuzlaması ve karşıtı Bir-olmayandır (to oukh hen) yoksa Eşit-olmayan (to anison) değildir; Varlık'ın karşıtı ise "var-olmayan"dır (to ouk on).

6) Başka deyişle "bir kategori" (harfi harfine: bir "doğa", physis, 7. satır).

10 nu[1] araştırmaktadırlar; fakat Eşit-olmayan'ın[2] yanında nasıl Eşit-olmayanların çokluğu olabileceğini *araştırmamaktadırlar.* Bununla birlikte onlar bunları ilkeler olarak kullanmakta ve kendilerinden sayıların meydana geldikleri Büyük ve Küçük olan'dan, Çok ve Az olan'dan, kendilerinden uzunluğun meydana geldiği Uzun ve Kısa olan'dan, kendilerinden yüzeyin meydana geldiği Geniş ve Dar olan'dan, kendilerinden cisimlerin meydana geldiği Yüksek ve Alçak olan'dan söz etmektedirler ve daha birçok göreli kavram türlerini saymaktadırlar.[3] Peki eşit-olmayan'ın bu biçimleri ile ilgili olarak onların çokluğunun nedeni nedir?

15 O halde bizim yaptığımız gibi her şeyin maddesi olarak bu şeyin bilkuvve olduğu şeyi[4] kabul etmek zorunludur. Bizim karşı çıktığımız kuramı ileri süren kişi ise[5] bundan başka bilkuvve bir varlık ve bir töz olan, özü gereği bir varlık olmayan bu şeyin doğasını bize tanıtmak istemiştir ve onun göreli olan olduğunu söylemiştir. Bu tıpkı onun nitelik olduğunu söylemesi gibidir. Oysa görelilik, nitelik gibi ne bilkuvve olan, ne de var olan bir şeydir. O, Bir olan'ın veya Var-
20 lık'ın olumsuzlaması da değildir. Gerçekte o ancak Varlık'ın kategorilerinden biridir. Daha önce dediğimiz gibi[6] bir aynı kategori ile ilgili olarak varlıkların çokluğunun nedenini değil (örneğin töz kategorisindeki veya nitelik kategorisindeki çokluğun nedenini değil), herhangi bir şekilde var olan her şeyle ilgili olarak çokluğun nedenini *araştırmak daha tercihe şayandı; çünkü varlıkların bazıları tözler,* bazıları nitelikler, bazıları da görelilerdir – Her halükarda tözden başka kategorilerle ilgili olarak bir başka araştırma konusu daha ortaya çık-
25 maktadır:[7] Bu, ilineklerin çokluğunun nereden çıktığı sorunudur.

---

1) Her İdea-Sayıyı meydana getiren birleri.

2) İlk Eşit-olmayan'ın (to outoanison) yanında nasıl eşit-olmayanların çokluğu olabileceğini (ve genel olarak nasıl göreliler (pros ti) çokluğunun olabileceğini) araştırmamaktadırlar. Ps.-Alek. 809, 14).

3) Bu ise göreliliğin çokluğunu kabul etmeyi gerektirir.

4) Yani bilkuvve nicelik olanı, bilkuvve nitelik olanı, bilkuvve töz olanı – Eşit-olmayan ne kendisinden türemiş olan biçimlerinin, ne varlıkların çokluğunu açıklamaktadır. Çokluğun kaynağında her şeyin bilkuvve olduğu şey olan madde vardır. Böylece madde bir tür Var-olmayandır. Ancak Platoncular Var-olmayan'ın göreli olan olduğunu özel olarak belirtmek istemekle hata yapmışlardır. Göreli olan ne bilkuvve, ne bilfiil olarak tözdür. O nitelik gibi basit bir kategoriden ibarettir.

5) Yani Büyük ve Küçük olan'ı veya Eşit-olmayan'ı maddi ilke olarak ilan eden kişi, Platon.

6) Yukarıda 1089 a 7-15 ve 34.

7) Krş. Ps.-Alek., 810, 26-811, 7; Bonitz, 578; Robin, *La Th. Platon.*, s. 540 vd. ve ilgili not – Çokluk sorunu, tözlerin ilinekleri ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır: İlinekler tözlerden ayrıla-

Bunun nedeni, tözlerden ayrılabilir olmadıklarından dolayı nitelik ve niceliklerin, ancak öznelerinin kendisinin çoklaşması veya çok olmasından dolayı çok olmalarıdır diye cevap verilecektir. Ancak gerçekte (bu çokluğu açıklamak için) gereken şey, her kategori için bir maddenin – bu madde tözlerden ayrılabilir olmasa da – varlığını kabul etmektir.

Fakat tözlerle ilgili olarak da tözdeki çokluğun varlığının nedenini bilmek sorunu ortaya çıkar.(1) Bunun için ancak tek bir çözüm vardır: Bu, tözü aynı zamanda belli bir form ve sözünü ettiğimiz madde cinsinden bir doğadan meydana gelen bir şey olarak göz önüne almaktır. İmdi bu güçlüğün kaynağı daha ziyade Platoncuların na-
0 sıl olup da tek bir tane değil, birçok bilfiil tözün var olabileceğini(2) açıklamakta karşılaştıkları zorluktur. Ama töz ve niceliği birbirine özdeş kılmadıkça(3) onların, nasıl ve niçin, varlıkların çok olduklarını göstermiş oldukları söylenemez. Onlar yalnızca nasıl nicelikler çokluğu olduğunu göstermişlerdir. Çünkü her sayı bir niceliğe işaret eder(4) ve Bir olan'ın kendiside niceliksel bakımdan bölünemez öğe olması bakımından ölçü olarak göz önüne alınmadığı sürece bir niceliktir. O
35 halde eğer nicelik ve tözün birbirinden farklı şeyler olduğu kabul edi-
1090 a lirse ne hangi ilkeden hareketle, ne nasıl tözlerin çok olduğu açıklanamaz. Eğer buna karşılık töz ve niceliğin birbirine özdeş olduğu kabul edilirse, o zaman da bir sürü çelişkiyi göze almak gekir.(5)

Sayılarla ilgili olarak belki başka bir problemin incelenmesi de

---

maz olduklarından, tözlerin çokluğunun ilineklerin çokluğunu gerektirdiği ileri sürülebilir. Aristoteles buna onun yetersiz bir cevap olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir: Çokluk, madde gerektirir ve her varlık cinsine özel bir madde; ancak tözlerden ayrı olarak var olmayacak olan bir madde. izafe etmek gerekecektir.

1) Platon'un görelilik üzerine çözümü kabul edilemez olduğu için. – 29-31. satırlar zordur. Biz Ps.-Alek., 811, 15'i izleyen Robin'in yorumunu (*La Th. Platon.*, s. 543-544, not 491) benimsiyoruz. Tözlerin çokluğu, ilinekler için olduğu gibi, madde gerektirir (Ross, II, 477 tamamen farklı bir anlam teklif etmektedir) – 29-30. satırlardaki "töz" (to de ti). formla (eidos) eşanlamlıdır – 30. satırdaki "cinsinden bir doğa" ile kastedilen, ilineklerle ilgili olarak sözü edilen cinsten bir doğadır; başka deyişle bir maddedir.

2) Nasıl olup da bir şeyin öznitelikIerindeki çokluk anlamında çok olabileceğini açıklamakta karşılaştıkları zorluk değildir.

3) Ve Platon'un sisteminde İdealar (veya tözler – çünkü İdealar en mükemmel anlamda tözlerdir) sayılardır, o halde niceliklerdir (Ps.-Alek., 812, 6 vd.).

4) Aynı akıl yürütmenin devamı. Tözlerin çokluğunu açıklamanın zorluğu maddi ilkenin yani Eşit-olmayan'ın veya göreliliğin yetersizliğinden ileri gelir. Gördüğümüz gibi Eşit-olmayan– veya görelilik ne kendi türlerinin çokluğunu, ne varlıkların çokluğunu açıklayabilir.

5) O zaman özellikle töz ve ilineği birbirine özdeş kılmak zorunda kalınacaktır: çünkü nicelik özün bir ilineğidir (Ps.-Alek. 812, 19).

önerilebilir.[1] Bu, onların varlığına inancın kaynağının ne olduğu
5 problemidir. İlke olarak İdeaların varlığını ortaya atan biri için sayılar, var olan şeyler için bir neden sağlarlar; çünkü sayıların her biri bir İdeadır ve İdea da diğer şeylerin varlığının şu veya bu biçimde[2] nedenidir. Platoncuların bu varsayımını kabul edelim. Ama İdealar kuramının içerdiği güçlüklerden ötürü bu aynı görüşü ileri sürmeyen (öyle ki sayıların varlığını hiç olmazsa *bu nedenden ötürü* ortaya atmayan) ve sayı olarak yalnızca matematiksel sayının varlığını kabul eden filozofa[3] gelince, onun bu tür sayıların[4] var olduğu görüşüne neden inanmalıyız ve bu tür sayıların diğer varlıkların yapıları ile ilgi-
10 li olarak ne faydaları vardır? Kendi başına var olan sayının varlığını kabul etmek, onun hiçbir şeyin sayısı olmadığını söylemek demektir ve onu sadece kendi kendisiyle var olan ve açıkça bir neden olmayan özel ve tözsel bir gerçeklik kılmak demektir: Çünkü aritmetikçilerin bütün önermeleri, daha önce gösterdiğimiz gibi,[5] duyusal şeylerin kendileri hakkında doğru olmalıdırlar.

15 3. Bölüm <Bağımsız Sayılar Hakkındaki Görüşlerin Eleştirisine Devam – Sayıların Meydana Gelişinin Eleştirisi>

İdeaların var olduğunu ve onların sayılar olduğunu kabul edenlere[6] gelince, onlar mantıksal soyutlamaya (ecthèse) başvurarak her özü, özü olduğu çokluktan ayrı olarak göz önüne aldıklarında hiç ol-

---

1) Aristoteles N kitabının bütün geri kalan kısmını ayrı başlarına var olan Sayılar kuramının eleştirisine tahsis etmektedir. Onda şu bölümler ayırdedilebilir:

a) Ayrı başına bir varlığa sahip olan şeyler olarak göz önüne alınan matematiksel Sayılar kuramının incelenmesi (1090 a 2'den 3, 1091 a 12'ye kadar olan kısım) – Bu kısmın M, 2 ve 3 ile ilişkisi hakkında krş. Bonitz, 579. M ve N'nin iki ayrı deneme olduğunu düşünen Ross'a rağmen (II, 479) Bonitz'in ayrımı kabul edilebilir.

b) Ezeli-Ebedi Sayıların meydana gelişinin (génération) eleştirisi (3, 1091 a 12'den 4, 1091 a 29'a kadar olan kısım).

c) İlkeler ve İyi olan arasındaki ilişki (4, 1091 a 29'dan 5, 1092 a 21'e kadar olan kısım).

d) Sayı ve İlkeleri arasındaki ilişki (5, 1092 a 21-b 8).

e) Varlıkların nedeni olarak göz önüne alınan Sayılar (5, 1092 b 8'den N'nin sonuna kadar olan kısım).

2) İster fail neden olarak, ister ereksel neden olarak, ister başka herhangi bir tarzda.

3) Speusippos'a (krş. aşağıda 3, 1, 25-30).

4) Yani ayrı başına var olan ve tözsel sayıların (Ps.-Alek., 813, 10).

5) M, 3, özellikle 1077 b 17-22. Krş. Sylv. Maurus, 402.

6) 16-20. satırlar arasında Aristoteles Platon'a (yukarıda 4. satırda kendisine işaret edilen Platon'a) geri dönmektedir. – 17. satırdaki "mantıksal soyutlama" (ecthèse) ile ilgili olarak krş. A, 9, 992 b 10.

mazsa nasıl ve niçin bu özün bir olan bir birey olduğunu açıklamaya çalışıyorlar. Ancak onların nedenleri ne zorunlu hatta ne de mümkün olduğundan, şüphesiz bu nedenlerden dolayı İdea-Sayıların varlığını tasdik etmek zorunda değiliz.

Pythagorasçılara gelince, onlar sayıların belirlenimlerinin çoğu-
20 nun duyusal cisimlerde bulunduğunu gördüklerinden, duyusal varlıkların sayılar olduğunu varsaymışlardır. Ancak bu sayılar, şeylerden ayrı değillerdir. Onlar, varlıkların kendilerinden meydana geldikleri sayılardır. Neden? Çünkü onlar sayıların belirlenimleri ile müzik skalasında, Gök'te[1] ve başka birçok varlıkta karşılaşıldığını söylemekteydiler.

25 Var olan biricik sayının matematiksel sayı olduğunu iddia eden filozoflar ise[2] böyle bir görüşü ileri sürme gücüne sahip değillerdir. Çünkü kendi varsayımları buna engeldir.[3] Onlar bundan dolayı duyusal şeylerin bilimi olamayacağını söylemekle yetinmişlerdir. Biz ise bunun tersine, daha önce söylediğimiz gibi[4] bu tür şeylerin biliminin olduğunu ileri sürüyoruz. Matematiksel şeylerin ayrı başlarına var olmadıkları da açıktır. Çünkü eğer onlar ayrı başlarına var olsalardı, duyusal şeylerde onların belirlenimlerine rastlanmazdı. Bu noktada gerçekten Pythagorasçılar eleştirilemezler.[5] Buna karşılık onlar sayı-
30 larla doğal cisimleri meydana getirdiklerinde, yani ağırlığı veya hafifliği olmayan şeyden, ağır ve hafif olan şeyi oluşturduklarında, duyusal bir gök ve cisimlerden başka bir gök ve başka cisimlerden söz ediyor
35 gibidirler. Sayının ayrı başına varlığını kabul eden Platoncular ise[6]

---

1) Evren'de.

2) Bir önceki bölümde 7. satırda kendisinden Aristoteles'in söz ettiği Speusippos (25-30. satırlar).

3) Aristoteles şunu diyor: Bu filozoflar duyusal şeylerin sayılardan oluştuğunu kendi varsayımları gereği savunamazlar; çünkü eğer matematiksel sayı duyusal şeylerden ayrı olarak varsa, duyusal şeyler onlardan teşekkül edemezler (krş. yukarıda 2, 1090 a 11) ve duyusal şeylerin bilimi olmadığına göre, her türlü maddeden arınmış ve töz özelliğine sahip olan sayılar var olmak zorundadır.

4) Aristoteles'in matematiksel şeylerin varlık tarzı üzerine kendi öğretisini sergilediği M, 3'e gönderme: *Matematiksel kavramların biliminin olması için ayrı başına var olan bilfiil sayıların* var olması kesinlikle zorunlu değildir, onların düşünce ile ayrılması, bilkuvve ve soyutlama yolu ile var olması (Ps.-Alek., 814, 21-22). Krş. Bonitz, 580 yeterlidir.

5) Çünkü onlara göre sayılar, teşkil ettikleri duyusallardan ayrı değillerdir.

6) Platon ve Speusippos – 2. satırdaki "rakip kuram"la kastedilen yukarıda 20-25. satırlarda sözü edilen Pythagorasçıların kuramıdır. Aristoteles'in 2-3. satırlarda daha önce bahsettiğini söylediği sorun, yukarıda 29. satırda işaret ettiği sorundur. Özetle Aristoteles sırasıyla 16-20, 25-30 ve 20-25. satırlarda sergilenen Platon, Speusippos ve Pythagorasçıların öğretilerini 30-35'le çelişki içine sokmaktadır.

matematiğin önermelerinin doğru olup zihni tatmin etmesine karşılık, aksiyomların duyusal objelere uygulanmaması nedeniyle onun (sayının) hem var hem de aynı olduğunu iddia etmektedirler ve matematiksel büyüklükler için de aynı şey söz konusudur. O halde açıktır ki bunu çürütmeye çalışan rakip kuram tamamen tersini söyleyecek, sözünü ettiğim Platoncular ise biraz önce bahsettiğim şu sorunu çözmek zorunda kalacaklardır: Eğer sayıların kendileri hiçbir şekilde duyusal nesnelerde var değillerse, onlarda onların özellikleri niçin vardır?

1090 b

5 Noktanın doğrunun sınırı ve ucu, doğrunun yüzeyin sınırı ve ucu, yüzeyin cismin sınırı ve ucu olmasından dolayı bu tür gerçekliklerin zorunlu olarak var olması gerektiğini[1] düşünen filozoflar vardır. Ama bu argümantasyon da incelenmeli ve onun çok zayıf olup olmadığı görülmelidir. Çünkü a) ilkin uçlar (extrêmités) tözler değil-10 dirler,[2] bütün bu şeyler daha çok sınırlardır. Çünkü yer değiştirme hareketi ve genel olarak hareket de bir sınıra sahip olduğundan onları dinlersek bu sınırın da belli bir varlık, bir töz olması gerekir. Oysa bu saçmadır.[3] Sonra b) sınırlar tözler olsalar bile, onlar ancak bu duyusal şeylerin tözleri olabilirler ve bir önceki kanıtlamamız[4] bu sınırların ayrı varlığına karşı da geçerlidir: O halde onları niçin ayrı başına var olan varlıklar kılmak gerekir?

Sonra yine çok kolay tatmin edilebilen insanlar değilsek, her tür-15 lü sayı ve matematiksel nesneler ile ilgili olarak, onların birbirlerine hiçbir yararları olmadığını, birincilerin ikincilerin varlıklarını temellendirmediklerini belirtebiliriz: Çünkü sayı var olmasa bile, sadece matematiksel şeylerin varlığını kabul edenler için,[5] büyüklükler yine de var olurlar. Ancak olayların gözlenmesi doğanın kötü bir trajedi gibi aralarında hiçbir bağ olmayan bir epizotlar dizisi olmadığını gös-20 termektedir – İdeaların varlığını kabul edenler[6] şüphesiz bu itirazlar-

1) Tözler ve ayrı başına var olan formlar olarak var olması gerektiğini (Ps.-Alek., 815, 8) – Sözü edilen filozoflar Pythagorasçılardır (krş. Z, 2. 1028 b 15).

2) Ne de o halde bağımsız tözlerdirler.

3) Hareket gibi bir töz bile olmayan bir şeyin sınırını bir töz olarak ortaya koymak saçmadır.

4) 13. satırda sözü edilen "bir önceki kanıtlama", sayıların ayrı varlığına karşı yöneltilmiş olan kanıtlamadır. "Aristoteles burada ayrı varlığa sahip matematiksel şeyler öğretisini Pythagorasçı teorinin bir abartılması olarak göz önüne almaktadır. Pythagorasçlara karşı geçerli olan kanıtlar o halde Platonculara karşı da geçerli olacaktır" (Robin. *La Th. Platon.*, s. 228. not 231).

5) Speusippos için. – Büyüklükleri, Speusippos gibi. sayılardan bağımsız şeyler olarak ele almak. doğanın birliğini parçalamaktır (krş. Z, 2, 1028 b 21: Λ, 10, 1075 b 37).

6) Daha doğru olarak "İdea-sayıların varlığını kabul edenler" (Ps.-Alek., 816, 20), Ksenokrates – 25.satırdaki "çünkü arada bir fark yoktur". yani öğretinin ilkesinde bir değişme meydana

dan korunmuşlardır. Çünkü onlar büyüklükleri madde ve İdea-Sayı'dan, uzunlukları İki olan'dan, Yüzeyleri Üç olan'dan, geometrik cisimleri Dört olan'dan hareketle meydana getirmektedirler veya on-
25 lar başka sayılar da kullanmaktadırlar. Çünkü arada bir fark yoktur. Ancak bu büyüklükler hiç olmazsa, İdealar olacak mıdırlar? Onların varlık tarzı ne olacaktır? Onların duyusal şeylerin varlığını temellendirmekte ne faydası olacaktır? Nasıl ki matematiksel şeylerin bir faydası yoksa, onların da bu konuda hiçbir faydası olmayacaktır. Hatta hiçbir matematiksel önerme onlara uygulanamayacaktır; meğer ki matematiğin alt üst edilmesi ve duruma göre varsayımlar uydurulması arzu edilmiş olmasın: Çünkü herhangi bir varsayımı almak ve on-
30 dan uzun bir sonuçlar dizisi çıkarmak güç değildir. İşte bu düşünürler matematiğin nesnelerini İdealara özdeş kılmayı istemiş olmalarında bu nedenden dolayı haksızdırlar.

İki tür sayı, İdea-Sayı ve matematiksel sayının varlığını ortaya atan İdealar kuramının ilk temsilcileri, matematiksel sayının nasıl var olduğunu, neden meydana geldiğini söylememiş oldukları gibi bunu
35 söylemezlerdi de. Çünkü onlar matematiksel sayıyı İdea-Sayı ile duyusal sayı arasına yerleştirmektedirler. Eğer onu Büyük ve Küçük olan'dan meydana getiriyorlarsa, O diğer sayı, İdea-Sayı ile aynı olacaktır. Onun bir başka Büyük ve bir başka Küçük olan'dan meydana
1091 a geldiği mi söylenecek? <Evet, bir başka İki olan vardır>, ama o büyüklükleri meydana getirendir. Eğer ayrıca bir başka İki olan daha kabul edilirse, o zaman bir ilkeler çokluğu ortaya çıkacaktır.(1) Öte yandan eğer iki tür sayıdan her birinin formel ilkesi Bir olan ise, bu Bir olan bütün İki olan'larda ortak olan bir şey olacaktır. O zaman da Bir olan'ın nasıl olup da çok olduğunu araştırmamız gerekir. Oysa Platon'a göre de sayı ancak Bir olan'la belirsiz İki olan'dan hareketle
5 meydana gelir. Bundan başka bir tarzda meydana gelmesi mümkün değildir.

---

getirmeksizin. Aristoteles muhtemelen daha büyük sayıların, aynı ilkeye uygun olarak, daha karmaşık geometrik cisimler meydana getireceğini söylemek istemektedir.

1) 37. satırdan itibaren bütün bu pasajla ilgili olarak krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 216, not 221[2]. – O zaman biri İdea-sayı için, diğeri Büyüklükler için, üçüncüsü matematiksel sayı için olmak üzere bir maddi ilkeler çokluğu var olacaktır. Öte yandan (2. satır) formel ilke ile ilgili olarak onun çeşitliliğini açıklamak gerekecektir. Bu ise başka her türlü çıkış yolunun bize kapalı olmasından ötürü ve matematiksel sayıyı meydana getirmek için bir başka ilkeye başvuramayacağımız için çok daha güçtür: Çünkü Platon'a göre sayı ancak Bir olan ve belirsiz İki olan'dan meydana gelebilir. (1091 a 1'de Aristoteles'in düşüncesi çok özdür (elliptique); bundan ötürü parantez içinde birkaç kelime eklemek zorunda kaldık).

Bütün bu görüşler akıl dışıdır; kendi aralarında çelişki halindedir ve sağduyuya aykırıdır. Onlar Simonides'in sözünü ettiği *bitmez tükenmez konuşmaya* benzerler.(1) Çünkü insanların söyleyecekleri sağlıklı bir şeyleri olmadığında, kölelerin yaptıkları gibi bitmez tükenmez konuşmalar ortaya çıkar. Öğelerin kendileri – Büyük ve Küçük olan – kendilerine uygulanan şiddete karşı çıkıyor gibi görünmektedirler. Çünkü onların Bir olan'ın iki katına çıkarılmasından meydana
10 gelen sayılardan başka sayıları herhangi bir şekilde meydana getirmeleri mümkün değildir.(2)

Sonra ezeli-ebedi şeylere oluş izafe etmek de saçmadır veya daha doğrusu imkânsızdır.(3) Pythagorasçıların ezeli-ebedi varlıklara oluş izafe edip etmedikleri konusunda bir şüpheye mahal yoktur.(4) Çün-
15 kü onlar açıkça ister yüzeylerden, ister düzlemlerden, ister meniden, ister ne olduğunu belirtmekte zorluk çektikleri öğelerden hareketle Bir olan meydana gelir gelmez, hemen arkasından Sınırsız olan'ın en yakın kısmının Sınır tarafından sürüklenmeye ve sınırlanmaya başladığını söylemektedirler. Ancak bir evren meydana getirdikleri ve fiziğin dilinden söz ettikleri için onların doğa üzerine olan kuramlarını bir incelemeye tabi tutmak doğru olsa bile, onu şu andaki araştırma-
20 mızın dışında tutmak uygun olacaktır. Çünkü şu anda bizim araştırdığımız, hareketsiz varlıkların ilkeleridir; öyle ki bizim meydana gelişini incelememiz gereken, bu tür sayılardır.

---

1) Fragm. 189; Berok, *Poet. Lyr.*, ("Ataktoi" kitabında: Krş. Schnedewin, *Mus. Rhen.*, VII, s. 460 vd.) – Simonides hakkında bkz. yukarıda A, 2, 982 b 31. "Bitmez tükenmez konuşma" (makros logos) deyimi (7. satır) daha önce H, 3, 1043 b 24'de tekrar karşımıza çıkmıştı. Bu sözü edilen yerde Antisthenes onu tanıma uygulamıştı.

2) Yani onların ancak 2'nin çarpımları (produits) dizisini meydana getirmeleri mümkündür; çünkü İki olan, iki yapandır (dyopoios). Krş. yukarda M, 8, 1084 a 3-7. (Ps.-Alek., 818. 24-27). Diğer sayılara gelince. onlarla ilgili olarak Platoncular kendi ilkelerine aykırı olarak çarpmanın yanında toplamayı da kullanmak zorundadırlar.

3) Ezeli-ebedi varlıkları öğelerden teşkil ettirmenin imkânsızlığı ile ilgili olarak krş. yukarıda 2. 1088. b 14-35 – Aristoteles şunu demektedir: İdealardan hem ezeli-ebedi varlıklar olarak söz etmek. hem de aynı zamanda onların Bir olan ve belirsiz İki olan'dan hareketle meydana gelişlerinden söz etmek imkânsızdır. Krş. Ps.-Alek., 818, 33-36.

4) 13-18. satırlar öz bir biçimde ve karanlık ifadelerle Pythagorasçı kozmolojinin anahatlarını sergilemektedir. Sınır'a (18. satır) ve merkezî Ateş'e özdeş olan ve meydana gelişi daha önce Aristoteles tarafından sistemin içinde ciddi bir güçlük olarak takdim edilen Bir olan (çünkü İki olan Dünya'dır ve Güneş de Yedi'dir) veya ilk uzaysal birim. İtalya okuluna göre gerek yüzeylerden veya düzlemlerden (16. satırdaki "yüzey" (khroia) kelimesi muhtemelen Pythagorasçı kaynaklıdır), gerek meni veya tohumlardan (sayıların meydana gelişi böyle canlı varlıkların meydana gelişine benzer; Çünkü onlar erkek ebeveynden ayrılmış olan bir parçadan meydana gelirler), gerek diğer unsurlardan teşekkül eder. Bu Bir olan, Pythagorasçıların boşluğa. sonsuz havaya, su buha-

4. Bölüm <İyi İle İlişkilerinde İlkeler>

Her halükarda Platoncular tek (sayının) bir oluşu olmadığını söylemektedirler[1] ki bu açıkça çift (sayının) bir oluşu olduğu anlamına gelmektedir ve bazıları ilk çift sayıyı eşit-olmayan öğelerin, Büyük ve Küçük olan'ın eşitlenmesi ile meydana getirtmektedirler. O halde eşitsizlik, zorunlu olarak eşitlemeden önce gelir. Ama eğer onlar *her zaman* eşitlenmiş iseler, eşit-olmayan önce gelemez. Çünkü *her zaman* olandan önce gelen bir şey yoktur. O halde Platoncuların sayıların oluşunu (*génération*), sadece onların doğasını göstermek, ortaya koymak amacıyla kabul etmedikleri açıktır.[2]

25

Çözümünün kolay olduğunu düşünecek bir insanın haklı olarak eleştirilebileceği[3] bir güçlük, öğeler ve ilkelerin Güzel ve İyi olan ile ilişkilerini nasıl tasarlamak gerektiğini bilme güçlüğüdür. Soru şudur: İki ilkeden biri bizim kendinde İyi ve kendinde Güzel'den anladığı-

30

---

rına özdeş kıldıkları Sınırsız olan'ın (to apeiron: 17. satır) içine daldırılmıştır. Bu havadan o, içine çekmek yoluyla, boşluğun en yakın kısımlarını yutar. Boşluk azar azar onun içine sızmak suretiyle doğaları sınırlandırır ve birbirinden ayırır ve böylece çokluk ve sayıyı meydana getirir. Krş. *Fizik*, III, 4: IV. 6, 213 b 22 vd. *De Caelo*, II, 2, 9, 13. Philolaus'a da bkz. Fragm. 7, Diels.

Pythagorasçıların kozmolojisi ile ilgili olarak Ross, II, 483-484'e: Burnet, *L'Aurore de la Phil. Gr.*, s. 122 vd.'na; A. Rey, *La Jeunesse de la Sc. Gr.*, s. 208'e: Bréhier, *Hist. de la Phil.*, I. 1. fasikül, s. 52'ye başvurulabilir.

1) Aristoteles diyor ki: Platoncular tek sayının meydana gelişi hakkında hiçbir şey söylememektedirler. Harfi harfine alındığında bu görüş, savunulamaz. Çünkü Bir olan ve belirsiz İki olan'ı Sayıların ilkeleri olarak ortaya attıktan sonra Platoncuların bu sayıların yarısını etkinliklerinin alanı dışına çıkarmış olduklarını nasıl kabul edebiliriz? Zeller ve Bonitz'i (584) takip ederek ve Robin (s. 661) ve Ross'un (II, 484) yorumlarına uygun olarak burada yalnızca *ilk* tek sayının, yani Üç'ün söz konusu olduğunu farzetmek gerekir. Bu açıklama Aristoteles'in 24. satırda Büyük ve Küçük olan'ın eşitlenmesi sonucu *ilk* çift sayının teşekkülü üzerine söyledikleriyle teyid edilmektedir. Syrianus, Platoncuların kendilerini sembolik olarak ifade ettiklerini düşünmektedir: Tek sayı tanrılara (gerçekte formel ilke olan Bir olan'a) benzer bir şey olarak meydana gelmemişti. Buna karşılık çift sayı bileşimine maddenin girdiği şeylere benzer olduğu için, meydana gelmişti ve o madde ve değişmenin ilkesi olan İki olan'a benzerdi. Krş. Syrianus, 181, 20-24.

2) Bu son satırlarda Aristoteles Bir olan'ın İki olan üzerine olan fiilinin sadece mantıksal bir işlem olduğunu, onun sadece göstermek, ortaya koymak amacıyla (didaskalias kharin) (Ps.-Alek., 819, 38) yapılmış olduğunu ileri süren Ksenokrates'in yorumuna saldırmaktadır. Aristoteles, Platoncu öğretide zamanın işin içine karıştığı gerçek bir oluşun, meydana gelişin söz konusu olduğunu göstermektedir: Çünkü Bir olan'ın fiiline maruz kalmadan önce İki olan, belirsizdir ve onun iki öğesi,yani Büyük olan ve Küçük olan, ancak Bir olan'ın fiiline maruz kaldıktan sonra eşitlenmekte ve ancak Bir olan'ın fiili sonucunda belirli olmaktadır. Oysa bu oluş, meydana geliş savunulamaz. Krş. *De Caelo*, I, 10, 279 b 32-280 a 10 ve Robin. *La Th. Platon.*, s. 405 vd.

3) Çünkü o iyi hiçbir şey söylemeyecektir (Ps.-Alek., 812, 5).

mız türden bir şey midir veya öyle bir şey olmayıp kendinde İyi ve kendinde Mükemmel olan, oluş sırası bakımından sonra mı gelirler?[1] Teologlar bu soruya olumsuz cevap vermekte zamanımızın bazı filozoflarıyla[2] görüş birliği içinde görünmektedirler. Onlar İyi
35 ve Güzel olan'ın şeylerin doğasında varlıkların gelişimi esnasında ortaya çıktığını söylemektedirler (Bunu yapmakla onlar bazı filozofları
1091 b takip ederek Bir olan'ı ilke olarak alanların bu görüşünün doğurduğu gerçek bir güçlükten kurtulmak istemişlerdir;[3] Fakat bu güçlük, ilk ilkeye bir yüklem olarak iyiliği atfetmelerinden doğmamaktadır; Bir olan'ı bir ilke, bir öğe anlamında bir ilke olarak almalarından ve sayıyı Bir olan'dan meydana getirmelerinden ileri gelmektedir). Eski şairler de aynı görüştedirler; şu anlamda ki onlar hüküm süren ve yönetenin Gece ve Gök gibi zamanda önce gelen varlıklar değil, Zeus olduğunu
5 söylemektedirler.[4] Ancak şairlerin böyle konuşmalarının nedeni yalnızca onlara göre evreni yöneten tanrıların her zaman aynı tanrılar olmamalarıdır. Çünkü onlar içinde hiç olmazsa şair niteliğine, her zaman efsane dilini kullanmamaları bakımından, filozof niteliğini de ekleyenler, örneğin Pherikydes ve diğerleri, başlangıçta bulunan her
10 şeyin ilkesi rolünü Mükemmel olana verdirmektedirler. Magilerin ve daha sonra gelen Empedokles ve Anaksagoras gibi bazı bilgelerin görüşü de budur.[5] Çünkü bunlardan birincisi Dostluk'un bir öğe ol-

---

1) Başka deyişle İyi olan, ilkenin kendisinde olmayıp ancak varlıkların gelişiminde mi ortaya çıkar?

2) Speusippos ve Pythagorasçılarla.

3) Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 560, not 515[2] – Burada "bazı filozoflar" ile kastedilen Aristoteles'in İlke-Bir anlayışına ekseriya eleştiriler yöneltiği Platondur.

4) Eski şairler İyi ve Mükemmel olan'ı İlke'ye değil, türemiş varlıklara yerleştirme konusunda 34. satırda sözü edilen filozoflarla aynı görüştedirler (36-1091 b 3 gelişmeyi kesen basit bir parantez teşkil etmektedir). Çünkü bu şairler evreni, ilkeler olarak Gece ve Gök'ten [Nyksr kai Ouranos, 5. satır: Orfik kozmogoni, Syrianus tarafından zikredilen Orpheus'un mısraları ile (180, 10) *Orphica Abelli*, fragm. 78, 2, 87, 96'ya bkz. Ross, II, 487 ile de krş.) veya Khaos'tan (Khaos, 6. satır: Hesiodos, *Theog.*, 116) veya Okyanus'tan (Okeanos, 6. satır: *İlyada*, XIV, 201] hareketle meydana getirmektedirler. Bunlar ise kronolojik bakımdan Zeus'tan, yani evrenden sonra gelen, tanrıların efendisi olan ve İyi ve mükemmel olan'ın türemiş bir varlıkta bulunur gibi kendisinde bulunduğu Zeus'tan öncedirler. Krş. Bonitz, 585.

5) 9. satırdaki Pherikydes, Anaksimandros'un çağdaşı olan (aşağı yukarı 600-525), Ps.-Alek.'un Pythagoras'ın hocası olmakla vasıflandırdığı (821, 24), Syros'lu Pherikydes'tir. Onunla ilgili olarak krş. Ritter et Prel., *Hist. Ph. gr.*, s. 43, no 51 a ve b; Robin, *La Pensée gr.*, s. 34.

10. satırdaki Magi'ler (mages) ile ilgili olarak krş. Herodotos, I, 101. İranlı Magi'lar Zerdüşt'ün dinini takip etmekteydiler ve Laerte'li Diogenes (*Prooem.*, 8) Aristoteles'in bugün kaybolmuş olan *De Philosophia* adlı diyalogunda Hürmüz ve Ehrimen'i Jüpiter ve Pluton'a özdeş kıldığını haber vermektedir (krş. fragm. 8, 1475 a 34-38 Rose).

duğunu söylemiş, ikincisi Akıl'ı bir ilke kılmıştır. Hatta hareketsiz tözlerin[1] varlığını savunanlar arasında bazıları kendinde Bir'in kendinde İyi olan olduğunu söylemektedirler. Ancak onlar onun tözünün özellikle birliğinde yattığını düşünmektedirler. O halde bütün
15 mesele bu iki öğreti arasında[2] karar vermektir.

Şimdi[3] ilkenin bir ilk, ezeli-ebedi ve kendi kendine tamamen yeten bir şey olduğu kabul edildikten sonra, onun bu özelliklere, yani kendi kendine tam yeterlilik ve bağımsızlığa, özü bakımından İyi olan olması itibariyle sahip olduğunu anlamamış olmak şaşırtıcıdır. Şüphesiz o başka bir nedenden ötürü değil, İyi olan'ın doğasına sahip olduğundan ötürü ortadan kalkamaz olandır ve yine aynı nedenle kendi kendine yetendir. O halde ilkenin en yüksek İyi olan olduğunu söyle-
20 mek doğru ve akla uygun konuşmaktır. Ancak böyle bir ilkenin Bir olan olduğunu veya Bir olan değilse bile hiç olmazsa bir öğe olduğunu ve sayının bir öğesi olduğunu iddia etmek imkânsızdır. Çünkü bundan ciddi güçlükler çıkar ve bu güçlüklerden kaçınmak içindir ki bazı filozoflar[4] bu öğretiyi reddetmişlerdir: Onlar Bir olan'ın bir ilk ilke ve bir öğe olduğunu kabul etmekle birlikte onu sadece matema-
25 tiksel sayının[5] bir ilkesi olarak ele almışlardır. Çünkü bu öğretide bütün birler özleri itibariyle bir iyi olmakta ve böylece büyük bir iyiler çokluğu ortaya çıkmaktadır.[6] Sonra İdeaların sayılar olmaların-

---

1) Yani İdeaların, Aristoteles burada Platon ve Pythagorasçıları kastetmektedir. Krş. Bonitz, 586-587.

2) Yani ilkelerden birinin İyi olan ve Mükemmel olan olduğunu ileri süren öğreti ile 1091 a 30-33'e uygun olarak ilkelerin kronolojik bakımdan sonra geldiğini ileri süren öğreti arasında.

3) İlke ve İyi olan arasındaki ilişkiler üzerine mevcut çeşitli görüşleri sergiledikten sora Aristoteles, bunlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiğini araştıracaktır. O, kendinde Bir olan'la kendinde İyi olan'ı birbirine özdeş kılan Platoncuların görüşünü benimsemektedir. Ancak onları ilkenin İyi olan değil, Bir olan olduğunu düşünmüş olmalarından ve İyi olan'ı böylece Bir olan'ın basit bir yüklemi kılmış olmalarından dolayı eleştirmektedir. O halde ilkenin, en yüksek İyi olan olduğunu söylemek gerekir.

4) Bir olan ve İyi olan'ın özdeşliğini reddeden Speusippos.

5) Tam bir gerçekliğe sahip olan İdea-Sayı'nın değil. Bir olan yalnızca matematiksel sayının ilkesi olduğundan şüphesiz onunla İyi olan'ı birleştirmekten kurtulmuş olmaktayız (Ps.-Alek., 822, 26-28).

6) 25-30. satırlar arasında sayılan bu çeşidi sonuçlar gerek 20-22. satırlara (Ps.-Alek., 822-29), gerekse daha ziyade (Robin, *La Th. Platon.*, s. 561 ve not 517) daha önce 1091 b 2'de işaret edilmiş olan yanlışlara (İlke öğe anlamında alınmaktadır. Bu ilke, Bir olan'dır; Bir olan İdea-sayıların bir öğesidir) bağlanmaktadırlar ve dolayısıyla onlar Speusippos'un öğretisinin bir eleştirisi değildirler. Bu sonuçlar şunlardır:

a) Bir İyi olan İlke-Bir'e benzeyen her birin kendisi, bir İyi olan olacaktır (krş. Ps.-Alek., 822, 31-33)

dan ötürü bütün İdealar özleri gereği iyi olacaklardır. Ancak biri istediği her şeyin İdeasını ortaya atsın: Eğer sadece iyilerin idealan varsa, 30 idealar tözler olmayacaklardır. Eğer aynı zamanda tözlerin de İdeaları varsa, İdealardan pay aldıklarından dolayı bütün duyusal şeyler, hayvanlar ve bitkiler, iyi olacaklardır.

Bütün bunlar saçma sonuçlardır. İşte bir saçma sonuç daha:(1) Bir olan'ın zıddı olan ilkeler ister Çokluk, ister Eşit-olmayan, yani Büyük ve Küçük olan olsun, kendinde Kötü olacaktır. Bundan dolayıdır ki bir filozof(2) İyi olan'la Bir olan'ı birleştirmeyi reddetmiştir. Çünkü bu öğretide oluş zıtlardan meydana geldiğinden Çokluk'un 35 doğasının kötü olduğu kabul edilmek zorunda kalınacaktı. Buna karşılık bazıları(3) Kötü olan'ın doğası olan şeyin Eşit-olmayan olduğunu söylemektedirler. O halde bundan çıkan sonuç(4) kendinde Bir olan müstesna, bütün varlıkların Kötü olan'dan pay aldıkları olacaktır. Bundan başka sayılar, kendinde Kötü olan'dan büyüklüklere göre 1092 a daha fazla pay alacaklardır. Yine bundan çıkan diğer bir sonuç Kötü olan'ın İyi olan'ın yeri olacağı,(5) onun İyi olan'dan pay alacağı, hatta onu almayı arzu edeceğidir. Oysa iyi olan, onun kendisinin ortadan kalkmasıdır. Çünkü zıt, zıddı ortadan kaldırır. Nihayet daha önce tesis ettiğimiz gibi(6) her varlığın maddesi, bu varlığın bilkuvve olduğu şeydir. Örneğin bilkuvve ateş, bilfiil ateşin maddesidir. O zaman 5 Kötü olan, bilkuvve olarak, İyi olan'ın kendisi olacaktır. – Bütün bu

---

b) İyi olan Bir olan'dan hareketle meydana gelen İdea-Sayılar, İdealardır; o zaman ya ancak İyi olan'ların İdeaları kabul edilecektir veya her şeyin İdeaları kabul edilecektir. Birinci durumda İyi olan bir nitelik olduğundan, ancak niteliklerin İdea'ları var olacaktır ve İdealar kendilerinden pay alan şeylerle aynı anlamda (univoques) olduklarından, yalnızca nitelikler olacaklardır. İkinci durumda ilke olarak İyi olan-Bir olan'a sahip olan bütün İdealar iyi olacaklar ve dolayısıyla onlardan pay alan her şey de iyi olacaktır (krş. Ps.-Alek., 823, 4 vd.).

Bu yorumun bütünü ile ilgili olarak krş. Robin, a.g.e. aynı yer.

1) Aristoteles şimdi diğer ilkeyi maddi ilkeyi göz önüne alacaktır.

2) Bir olan ancak şeylerin gelişimi sırasında ortaya çıktığından Bir olan'ın içine İyi olan'ı yerleştirmekten kaçınmış olan Speusippos (yukarda 1091 a 35).

3) Platon ve Ksenokrates.

4) Maddi ilke olarak ister belirsiz İki olan, ister Eşit-olmayan alınsın, her halükarda çıkan sonuç. Yalnızca ilke olan'la İyi olan'ı birbirinden ayırdığından ötürü (ki öte yandan bu ayırma da imkânsızdır: krş. 1091 b 16 ve 5. bölüm başları) Speusippos her türlü itirazdan kurtulmaktadır. Aristoteles diyor ki: Bütün varlıklar Kötü olan'dan pay alacaklardır; çünkü onların hepsi az veya çok doğrudan doğruya belirsiz İki olan'dan türemişlerdir ve Büyüklüklerden daha çok öğelere yakın olan sayılar daha fazla kötülük ihtiva edeceklerdir (Bu son nokta ile ilgili olarak krş. Ps.-Alek., 823, 18-23).

5) Maddenin formun *yeri* (khora) olduğunu ileri süren *Timaios*, 52 a b ile krş.

6) 1, 1088 b 1.

sonuçlar bir yandan Platoncuların her ilkeyi öğe anlamında ele almalarından, yine öte yandan Bir olan'ın bir ilke olmasından, nihayet sayıların ilk tözler, kendi başına var olan gerçeklikler ve İdealar olmalarından kaynaklanmaktadır.

5. Bölüm <Sayının Oluşu – Sayı, Tözlerin Nedeni midir?>

O halde gerek İyi olan'ı ilkeler içine yerleştirmemek, gerekse onu bu tarzda yerleştirmek aynı şekilde imkânsız olduğuna göre, gerek ilkelerin, gerekse ilk tözlerin(1) doğru bir biçimde tasvir edilmedikleri açıktır. Sonra daha mükemmel olanın her zaman belirsiz ve kusurlu olandan sonra ortaya çıkmasından ötürü evrenin ilkelerini hayvanların ve bitkilerin ilkelerine özdeş kılan bazı filozofların(2) da doğru bir varsayıma sahip olmadıkları açıktır. Bu filozofları ilk ilkelerin doğasının da böyle olduğunu, dolayısıyla kendinde Bir olan'ın bir varlık bile olmadığını ileri sürmeye götüren neden budur. <Ancak bu doğru değildir>; çünkü hayvan ve bitkilerin meydana gelişi ile ilgili olarak da onların kendilerinden meydana geldikleri ilkeler mükemmeldirler: İnsanı meydana getiren insandır ve ilk olan, meni değildir.

Sonra yeri, matematik cisimlerle eşzamanlı olarak meydana getirmek yanlış olduğu gibi(3) (çünkü her bireysel varlık, kendisinin uzaysal farklılığının nedeni olan özel yerine sahiptir. Buna karşılık matematiksel nesneler hiçbir yerde değildirler) ne tür bir şey olduğunu söylemeksizin onların bir yerde olmaları gerektiğini söylemek de saçmadır.

Var olan şeylerin öğelerden meydana geldiğini ve var olan ilk şeylerin sayılar olduğunu söyleyenler,(4) önce bir şeyin başka bir şeyden

---

1) O halde sayılar olmayan ilk tözlerin (Ps.-Alek., 824, 6).

2) Speusippos'un – 13-15. satırlarda Aristoteles tarafından Speusippos'a izafe edilen akıl yürütme şudur: Bir olan, bütün varlıkların ilkesidir; her ilke, belirsiz ve kusurludur. Dolayısıyla Bir olan kusurludur ve gerçek anlamda var değildir; çünkü kusurlu olan, tam olarak gerçekleşmez. Ps.-Alek., (824, 12-19) bu argümantasyonu açık bir biçimde sergilemektedir. Speusippos'un bu argümanına Aristoteles (15. satır) ilkenin gerçekte mükemmel olduğunu ve insanın, meniden önce geldiğini söyleyerek karşı çıkmaktadır.

3) Bu pasaj Ps.-Alek.'un sandığı gibi (824, 27) Platon'un öğretisine değil (çünkü *Timaios*'un yeri (khora) ezeli-ebedidir), Speusippos'un öğretisine yeni bir itiraz gibi görünmektedir. Ancak Bonitz'in işaret ettiği gibi (589) o, daha önce gelenle daha sonra gelene şüphesiz kötü bir biçimde bağlanmaktadır.

4) Bütün bu bölüm (b 8'e kadar) özellikle Speusippos'u hedef almaktadır; yalnız sadece onu hedef almamaktadır. Aristoteles'in argümantasyonu Platon için de geçerlidir. Genel olarak o sayıyı, bu sayı ister İdea-sayı olsun, ister matematiksel sayı olsun, ayrı başına var olan bir varlık kılan her kuram için geçerlidir. (Krş. Robin, *La Th. Platon.*, s. 379 vd.).

meydana gelmesinin farklı tarzlarını birbirinden ayırdetmek ve sayının bu tarzlardan hangisi bakımından ilkelerin*den* meydana geldiğini söylemek zorundaydılar.

Acaba bu meydana geliş, karışım (mélange) sonucunda mı ol-
25 maktadır? Ancak 1) her şey karışmaya elverişli değildir(1) ve 2) ayrıca karışım sonucu meydana gelen şey, öğelerinden başkadır.(2) Böylece bu görüşte Bir olan, bu filozofların istediklerinin tersine artık ne ayrı olarak, ne de bağımsız bir gerçeklik olarak var olacaktır.

Acaba o bir hecede olduğu gibi yan yana gelme (juxtaposition) sonucu mu olacaktır?(3) Ancak o zaman 1) öğelerin uzayda bir yerinin (position) olması gerekir ve 2) düşünce, Bir olan ve Çokluk'u birbirinden ayrı kavrayacağına göre sayı, Bir+Çokluk veya Bir+Eşit-olmayan olacaktır.

30 Sonra bir şeyden meydana gelen her şey ya meydana gelen şeyde (produit) bulunan (immanent) öğelerden veya dış ilkelerden meydana gelir. Şimdi sayının meydana gelişini hangi anlamda açıklamak gerekir? Sayı meydana gelen şeyde bulunan öğelerden meydana gelmez; çünkü meydana geliş, ancak tabi olan varlıkların meydana gelişi olabilir.(4) O halde sayı, öğelerinden meniden meydana gelir gibi mi meydana gelir? Ama bölünmez olan Bir olan'dan herhangi bir şeyin ayrılması mümkün değildir.(5) Acaba sayı zıddı olan şey artık varlık-

---

1) "Karışım" (miksis) için gerekli olan şartlarla ilgili olarak krş. *De Gen. et Corr.*, I, 10, 328 a 31.

2) Yine *De Gen. et Corr.*, I, 10, 328 a 30 ile krş. – Bir olan, İki olan'la karışıma girmesinin sonucunda, bütün bu filozofların kendisine en fazla önem verdikleri bağımsız doğasını, yok olmazlığını (aphtharsia) kaybedecektir (krş. Ps.-Alek., 825, 10). Aristoteles'in hakkında hiçbir şey söylememiş olmasına karşılık, aynı durum karışımın maddi ilkesi olan belirsiz İki olan için de söz konusu olacaktır (bu nokta ile ilgili olarak geleneksel metinde ilginç bir düzeltme teklif eden Robin, *La Th. Platon.*, s. 382, not 317-1[2]'ye bkz).

3) Bir olan'ın ve maddi ilkenin yan yana gelmesinin sonucu – Yan yana gelme (juxtaposition), uzayda bir yer alma (position) gerektirir: Oysa Bir olan'ın bir yeri (position) olamaz. Öte yandan yan yana gelme durumunda, yanyana gelen öğeler artık bir karışım teşkil etmezler ve ayrı düşünce nesneleri olabilirler. Böylece (ister idea-sayı, ister matematiksel sayı olsun, fakat bağımsız, ayrı başına var olan) sayı, birliğini kaybedecektir (O, Bir olan+Çokluk veya Eşit-olmayan olacaktır).

4) Oysa Sayı, ezeli-ebedidir – Ps. Alek., (825, 25) 32. satırdaki "oluşa tabi olan varlıklar" (hon esti genesis) ile "yapılmış olan şeyler"in (tekhneta) kastedildiğini düşünmektedir. Bonitz ise (590) haklı olarak bu yorumu mahkûm etmektedir: Aristoteles "oluş, meydana geliş"le (genesis), "yapma, imal etme" (poiesis) arasında özenle ayrım yapmaktadır. Bunlardan ancak birincisi canlı varlıkların oluşu, meydana gelişi anlamına gelebilir. Krş. Z, 7, 1032 a 16, 26. Ross'a göre (II, 491) ezeli-ebedi olan Sayı'nın tersine olarak "genesis" aynı zamanda hem doğal varlıklara, hem de yapılmış şeylere (artefacta) uygulanmaktadır.

5) Sayı, oluşun dış ilkesi olan meniden mi meydana gelmektedir? Hayır, çünkü erkeğin menisi bir başka canlıyı meydana getirmek üzere canlıdan ayrılır. Oysa Bir olan, bölünmez olandır;

tan kesildiği için zıddından mı meydana gelir? Ancak bu şekilde meydana gelen her şey değişmenin öznesi olarak varlığını sürdüren bir
35 başka şeyden de meydana gelir.(1) Bir filozof Bir olan'ı Çokluk'un zıddı, bir diğeri ise Bir olan'a Eşit-olan rolünü oynatıp Eşit-
1092 b olmayanın zıddı olarak ortaya attığına göre, sayının zıtlardan meydana gelen bir şey olarak tasarlanması gerekir. O halde bu durumda ortada karşıtlardan başka olan ve kendisinden karşıtlardan biri ile sayının oluştuğu veya meydana geldiği bir öznenin olması gerekir.(2) Sonra neden dünyada karşıtlardan meydana gelen veya içlerinde karşıtları ihtiva eden şeyler, velev ki kendilerini meydana getirmekte bütün karşıtlar harcanmış olsalar bile, yokoluşa tabi olan şeylerdir de
5 sayı ortadan kalkma tehlikesinden kurtulmaktadır? Bu konuda Platoncular hiçbir açıklama vermemektedirler. Oysa ister bileşimin kendisinde bulunsun, ister onun dışında olsun (Empedokles'in sisteminde) Nefret'in karışımı ortadan kaldırdığı gibi karşıt, bu bileşim üzerinde ortadan kaldırıcı bir etkide bulunur (ancak öte yandan onun ortadan kaldırması gereken de o (karışım) değildir; çünkü onun zıddı olduğu şey, başlangıçtaki karışım değildir).

Diğer taraftan sayıların hangi tarzda tözlerin(3) ve varlığın nedenleri oldukları da kesinlikle belirtilmemiştir. Acaba onlar a) noktaların büyüklükleri belirledikleri tarzda sınırlar olarak mı nedendirler? Eurytus'un(4) her şey için bir sayı tespit ederken yaptığı buydu: Ör-

---

dolayısıyla ondan hiçbir şey ayrılamaz. – Bütün bu güç pasajla ve 32. satırdaki "meni" (sperma) kelimesinin anlamı ile ilgili olarak, yorumunu benimsediğimiz Robin, *La Th. Platon.*, s. 380 ve not 317-I[2] ile krş. Buna krş. Bonitz'in açıklamasını (590) reddetmek gerekir: O bir şeyin *meniden* ayrıldığını düşünmektedir; bunun ise fazla anlamı yoktur, çünkü erkekten ayrılan meninin kendisidir.

1) Zıtlardan ayrı olan bir maddeden (krş. Λ, 1, 1069 b 3 – 35. satırdaki "bir filozof"la kastedilen Speusippos, 1092 b 1'de "bir diğeri" ile kastedilen Platon'dur.

2) 2-8. satırlar arasındaki akıl yürütmenin yorumlanması çok güçtür. Aristoteles esas olarak karşıtlardan birinin diğerinin maddesi olamayacağını söylemek istemektedir. Ancak sayının meydana gelişini açıklamak için Bir olan'ın karşıtının (belirsiz İki olan veya benzerleri) varlığını sürdürdüğü ve sayıyı diğer karşıtı ile birleşerek meydana getirdiğini söylediklerinde Platoncuların savunmakta tereddüt etmedikleri, budur. Ayrıca (3. satır) sayı, karşıtlardan oluştuğuna göre, karşıtlardan veya karşıtlardan hareketle oluşan herşey gibi özsel bir ortadan kalkabilirliğe tabidir. O halde o, Platoncuların istedikleri gibi ezeli-ebedi olamaz. – 7. satırdaki Empedokles'in *ilk karışımı* (to migma), onun *Spherus*'udur (krş. fragm. 17, Diels) ve Nefret, Spherus'un değil, Dostluk'un karşıtıdır. – Akıl yürütmenin bütünü ile ilgili olarak krş. Bonitz, 591. Robin'in *La Th. Platon.*, s. 380 ve not 317[10, 11, 12, 13]'üne de başvurulabilir.

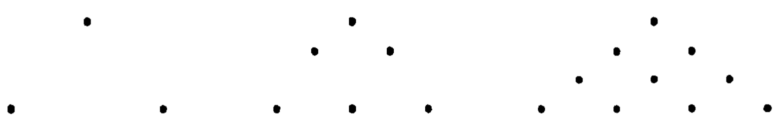
3) Duyusal tözlerin. Aristoteles bu son kısımda – ki bu kısım özellikle Pythagorasçılara yöneltilmiş görünmektedir – İdea-Sayıların nedenselliğini eleştirecektir.

4) Ps.-Alek., tarafından "Pythagorasçı" olarak nitelendirilen (326, 35) Tarentum'lu (veya

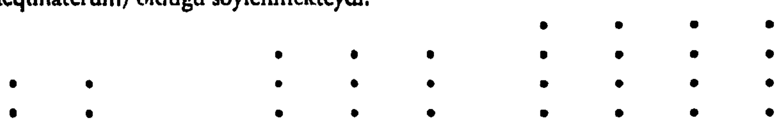
10 neğin filanca sayı belli bir insanın, bir diğeri atın sayısı idi. O, bazılarının sayıları üçgen veya kare şeklinde gösterdikleri gibi çakıl taşlarını kullanarak canlı varlıkların biçimlerini temsil etmekteydi. b) Veya acaba sayı, müzik akordunun sayısal bir oran olması, böylece insan ve
15 her şeyin de sayısal oranlar olmaları anlamında mı nedendir? Ancak o

---

Kroton'lu) Eurytus, Philolaus'un bir çömezi idi ve IV. yüzyılın başlarında yaşamıştı. Yöntemi, bir şekli ona karşılık olan bir sayı ile ifade etmekten ibaretti (örneğin insan, 250 idi). O, renkli çakıl taşlarıyla tanımlanacak şeyin dış kenarlarını yaklaşık bir biçimde çözmekte ve böylece onları sayarak bu şeyin özünü oluşturan sayıyı elde etmekteydi (Ps.-Alek., 827, 17-19). Pythagorasçıların daha önceden de aritmolojiyi uyguladıkları ve doğruyu 2, yüzeyi 3, geometrik cismi 4 ile temsil ettikleri bilinmektedir. Buna karşılık bir sayı da şekle çevrilebilirdi (12. satır). Böylece 3, 6, 10 sayıları üçgenler olarak temsil edilmekteydi:



4, 9, 16 gibi eşit çarpanlı (facteur) sayılar kareler olarak temsil edilmekteydi sayının kare (isopleuron: aequilaterum) olduğu söylenmekteydi:



Sonra dikdörtgen (oblong) sayılar da vardı (eteromekes) (scalenon). Bunlar eşit-olmayan çarpanlı sayılardı ve dikdörtgen biçiminde düzenlenmiş noktalarla temsil edilmekteydiler. Örneğin 6, üç dizi iki ile temsil edilmekteydi:

Gerasa'lı Nikomakhos (*Introd. arith.*, s. 83, 12 R. Hoche) ve İzmir'li Theon (*Expositic*... s. 31-33, Hiller) aynı usulden yararlanarak sayıları aşağıdaki şekilde düzenlenmiş a'larla temsil etmekteydiler:

1	2	3	4	5	6	9
a	a a	a	a a	a	a a a	a a a
		a a	a a	a a	a a a	a a a
				a a		a a a

Sayıların bu şekilde gösterilmesi ile ilgili olarak krş. Platon, *Theaitetos*, 147 e – 148 b ve A. Dies'in bu eseri neşrindeki notu (coll. Budé), s. 264; *Metafizik*, Δ, 1020 b 3 ve Bonitz, 258; *Fizik*, IV, 4, 203 a 13 – Eurytus ve yöntemi ile ilgili olarak krş. Theophrastos, *Metaphy.*, 6 a 15 vd., 312, 15 Br. 12 Ross (ve Ross'un *Commentary*'si s. 39); Ps.-Alek., 826, 35 vd. (iyi açıklama); Zeller, *Ph. d. Gr.*, I⁵, 338, 5; 339, I, 2; Ueberweg, *Grundr.*, I⁹, 71; Diels, *Vorsokrat.*, 33; Burnet, *L'Aur. de la Phil. gr.*, s. 112 vd.; Heath, *Gr. Mathem.*, I, 76-84; Ross, II, 494-495 (Bu sonuncu yorumcu Aristoteles'in bilgilerini Arkhytas'tan aldığını düşünmektedir).

zaman beyaz, tatlı ve sıcak gibi nitelikler nasıl sayılar olacaklardır?[1] Sayıların formun ne özü, ne nedenleri olmadıkları aşikârdır. Çünkü özü teşkil eden orandır; buna karşılık sayı ancak maddedir. Örneğin et veya kemik ile ilgili olarak madde anlamında tözü, bir sayı teşkil eder. Örneğin o üç parça Ateş, iki parça Toprak'tır[2] ve bir sayı hangi sayı olursa olsun her zaman muayyen şeylerin bir sayıdır: Ateş'in
20 veya Toprak'ın kısımlarının veya birimlerinin bir sayısı! Ama formel tözü teşkil eden şey, karışımdaki niceliklerin oranıdır. Burada artık bir sayı değil, ister cisimsel olsunlar, ister başka türlü olsunlar sayıların karışımının bir oranı (ratio) söz konusudur.

O halde sayı, yani ister genel olarak sayı, ister birlerden meydana gelen sayı,[3] şeylerin ne fail nedeni, ne maddesi, ne oranı (ratio), ne
25 formudur. Şüphesiz o onların ne de ereksel nedenidir.

6. Bölüm <Sayının Formel Neden Olmasının İmkânsızlığı>

Şu soruyu da ortaya atabiliriz: Şeylerin, bileşimlerinin bir sayı ile – ister bu sayı kolayca hesaplanabilir bir sayı, ister bir tek (impair) sayı olsun – tanımlanmasından elde ettikleri fayda nedir?[4] Çünkü

---

1) Tözlerin nedenlerinin İdea-Sayılar olduğunu kabul etsek bile, aynı şeyi nitelikler ve ilinekler için söyleyemeyiz (Ps.-Alek., 827, 32-33).

2) Krş. Empedokles, fragm. 96, Diels (daha önce A, 10, 993 a 17'de de kullanılmıştır). – Aristoteles sayının her varlığın formu olmadığı, yalnızca maddesi olduğunu (veya daha doğru olarak Ps.-Alek.'un işaret ettiği gibi maddenin niceliği ve ölçüsü olduğunu (828, 4) göstermek için Empedokles'ten bir örnek almaktadır.

Öte yandan Aristoteles daha sonra 24. satırda sayının maddi neden olmadığını söylediğinde bir düzeltme yapacaktır; Çünkü madde olan, sayının ancak bir ölçüsü olduğu cisimlerdir: Kemik, üç kısım ateşten ve iki kısım topraktan meydana gelir ve kemiğin formunu teşkil eden şey, belli bir orana göre bu öğelerin karışımıdır.

3) Yani ister duyusalın öğesi olan Pythagorasçı sayı, ister soyut ve matematiksel birimlerden meydana gelen sayı.

4) Özellikle Ps.-Alek.'un işaret ettiği gibi (829, 8) (eğer sayılar) nihai olarak benzer bir tarzda ve çarpım sonucu meydana gelmekte iseler – (28-30. satırlar arasında verilen bal şerbeti örneği vd. Pythagorasçıların çarpmaya verdikleri önemi göstermektedir).

Aristoteles 27. satırdaki "kolayca hesaplanabilir" (eulogistos) bir sayıdan ne anlamaktadır? Ps.-Alek.'a göre (829, 4-5) "kolayca hesaplanabilir" sayı, çift sayıdır. Ancak bu bir hatadır ve Bonitz'in açıklamasını (583) benimsemek daha uygundur. Ross (II, 495) unsurları rasyonel sayılar olması gereken bir oranın söz konusu olduğuna inanmaktadır. Belki de bu unsurlar aynı zamanda On sayısı içine giren sayılarla ifade edilebilir olan şeylerdir. Mükemmelliği Pythagorasçılar tarafından kabul edilen tek sayıya gelince (Pythagorasçılar onu İyi olan'ın sütununda göstermekteydiler) (krş. A, 5, 986 a 23), o, 1/3 veya 2/3 (n/n+1) oranı olacaktır.

6. bölümün bütün bu karanlık baş kısmı On sayısı ve tek sayının kendine mahsus özellikleri olduğunu ileri süren Pythagorasçı teorileri hedef almaktadır.

bal şerbeti 3 x 3 oranında düzenlenmiş bir karışım olmasıyla sağlığa daha fazla yararlı değildir. Buna karşılık eğer o hiçbir belli oran işin içine karışmaksızın, belli bir sayıya göre karışmış, ancak saf olacağı-
30 na,(1) daha fazla sulu olsa daha yararlı olacaktır. Sonra karışımları düzenleyen oranlar, sayıların kendilerinden değil, onların *toplanmasından* meydana gelirler.(2) Örneğin o 3+2'dir, 3x2 değildir. Dolayısıyla 1x2x3 çarpanlarının sonucunun 1 ile, 4x5x6 çarpanlarının da 4 ile ölçülebilir olması gerekir. O halde kendisinde aynı çarpanın bulunduğu
35 bütün sonuçlar bu çarpan tarafından ölçülebilir olmalıdır. Demek ki Ateş'in sayısı 2x5x3x7 ve onunla aynı zamanda suyun sayısı 2x3 olamaz.

1093 a Sonra eğer her şey zorunlu olarak sayıdan pay alırsa, zorunlu olarak birçok varlığın aynı olacağı ve bir sayının birbirinden farklı şeylere ait olması gerekeceği sonucu ortaya çıkar. O halde bu pay alma, neden olabilir mi? Onun nesnenin varlığını belirlediği söylenebilir mi? Tersine bu daha çok oldukça karanlık olan bir şey değil midir?
5 Örneğin Güneş'in hareketlerine tekabül eden bir sayı olsun. Bir başkasının Ay'ın hareketlerine(3) tekabül ettiğini, nihayet bir başkasının hayvanların her birinin hayat ve ömrüne tekabül ettiğini farz edelim. Bu sayılar arasında bazısının kare sayılar, bazılarının küp sayılar, bazılarının eşit, bazılarının iki misli olmalarına ne engel olabilir?(4) Böyle

---

1) 30. satırdaki "akraton" "saf", *daha kuvvetli, daha güçlü* anlamındadır. O halde öğeler arasındaki oran (logos) meselesi ikincildir. Empedokles'in öğelerin oranlarına ilişkin sistemi o halde gerçek "töz" (ousia) kavramını ortaya koymaz.

2) 31. satırdaki "sayıların (kendilerinden değil)" ifadesi, "sayıların çarpımlarının (kendilerinden değil)" ifadesi anlamındadır. – Bütün bu pasajda (1093 a 1'e kadar) Aristoteles Pythagorasçıların karışımın doğasını ve nedenini bilmediklerini ortaya koymaktadır. Çünkü bir karışım aynı çarpanla (facteur) ölçülebilir *özdeş* tözlerin *çarpılmasından* değil, *farklı* olan, dolayısıyla ortak bir ölçü kabul etmeyen tözlerin *toplanması*ndan meydana gelmek zorundadır. Örneğin bal şerbetinin formülü Pythagorasçıların ileri sürdükleri gibi 3x3 değil, 3+3 (üç kısım suyla toplanmış üç kısım bal) olacaktır. Yine bundan Ateş'in sayısı 2x5x3x7 (veya 6x35) ise, Su'yun sayısının 2x3 (veya 6) olamayacağı sonucu çıkar; çünkü o zaman Ateş, Su'yun kısımlarından meydana gelmiş olacaktır ki bu saçmadır [Ross'un yorumu, budur: II, 486. O, 1093 a 1'in son kelimelerini ("suyun sayısı 2x3 olamaz") böylece açıklamaktadır]. Belki Bonitz'le birlikte (593) daha basit olarak Ateş'in sayısının 2x5x3x7 olamayacağı gibi, Su'yun sayısının da 2x3 olamayacağı şeklinde anlamak gerekir.

3) Bu hareketlerle ilgili olarak krş. Λ, 8, 1073 b 17, 35.

4) Aristoteles'in akıl yürütmesi şu olduğu görünmektedir: Eğer her şey sayıdan pay almaktaysa, bazı zaman sürelerinin veya bazı hareketlerin sayılarla ifade edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Ama bu, söz konusu sayıları bu şeylerin nedenleri olarak göz önüne almak için bir neden değildir, ve farklı şeylerin aynı sayının formu içine girmesi mümkün olduğuna göre (çünkü sayıların cinsleri sınırlıdır), birçok şey aynı sayıya sahip olacak ve birbirine özdeş olacaktır. Bu ise saçmadır.

olmamalarına hiçbir engel yoktur ve eğer bu filozofların bizi temin ettikleri gibi her şey sayıdan pay alıyorsa ve farklı sayıların aynı sayının
10 formu içine girmesi mümkünse buna hiçbir engel yoktur, hatta tersine onlar şüphesiz bu sınırlar içinde hareket etmek zorundadırlar. Bunun da sonucu şudur ki eğer aynı sayı birçok varlıkta ortak olursa, aynı sayı formuna sahip olan bu şeyler birbirlerinin aynı olacaklardır. O zaman örneğin Güneş ve Ay aynı olacaktır.

Ama bu sayılar niçin nedenler olacaklardır? Yedi sesli harf vardır.(1) Müzik skalasında yedi tel vardır. Boğa takım yıldızının yakınında görülen yıldızlar da yedi tanedir. Hayvanlar (hiç olmazsa onların bazısı) dişlerini yedi yaşında dökerler(2) Thebai önündeki kahra-
15 manlar yedi kişiydiler. Şimdi yedi sayısı doğal olarak bu özelliğe sahip olduğu için mi kahramanlar yedi kişiydiler veya sözünü ettiğimiz Boğa takım yıldızının yakınındaki yıldızları yedi yıldız olarak sayan biziz, nasıl ki Büyük Ayı'yı on iki yıldız olarak sayan da bizsek. Ama başka milletler(3) onların her ikisinin de sayısını daha fazla olarak he-
20 saplamaktadırlar. Yine onlar Ξ Ψ Z çift sessizlerinin akordlar olduğunu ve üç tane müzik akordu olduğundan ötürü üç çift sessiz olduğunu söylemektedirler.(4) Ama bu durumda bu tür binlerce harfin olabileceği gerçeği tamamen bir tarafa bırakılmaktadır. Çünkü niye Γ P tek bir işaretle ifade edilecektir? Bunun tersine bütün diğerlerinden farklı olarak yalnızca bu üç çift sessizin iki basit harfe eşit olmasının nedeninin ağızda yalnızca üç bölgenin olması ve her bölgede tek bir harfin, Sigma'nın(5) ana harfe uygulanması olduğunu söylemek, neden dolayı yalnızca üç çift sessiz olduğunun gerçek nedenine işaret et-
25 mektir. Yoksa onun nedeni akordların kesinlikle üç tane olması değildir. Çünkü aslında üçten fazla akord vardır, ama üçten fazla çift sessiz var olamaz.(6)

---

1) Yedi sayısı Pythagorasçılar için özel bir öneme sahipti. Çünkü o, On sayısının içinde ne çarpımdı (produit), ne çarpandı (facteur).

2) Krş. *Hayvanların Tarihi*, II, 1, 501 b1 vd.

3) Ps.-Alek., 833, 1'de bunların Kaldeliler ve Babilliler olduklarını söyleyerek konuya daha açıklık getirmektedir. Syr., 191, 23, bunlara Mısırlıları ilave etmektedir.

4) Ps.-Alek., 833, 4-5, Z'nin dört notalık aralığa (quarte), Ξ'nin beş notalık aralığa (quinte), Ψ'nin sekiz notalık aralığa (octave) tekabül ettiğini söylemektedir.

5) Ağzın üç bölgesi şunlardır: Gırlaktan çıkan Ξ (= χσ) sesi ile ilgili olarak damak; dudaktan çıkan Ψ (πσ) ile ilgili olarak dudaklar ve dişten çıkan Z (δσ) ile ilgili olarak dişler. Krş. Bonitz, 594.

6) İki çift sessizle yeni bir sessizin elde edilememesine karşılık temel müziksel akortlardan yeni ses birleşmeleri meydana gelebilir.

Bu filozoflar küçük benzerlikleri fark eden, ama büyüklerini gözden kaçıran eski moda Homeros bilginleri[1] gibidirler. İçlerinden bazıları diğer benzer durumları da zikretmektedirler: Örneğin orta tellerin biri dokuz, diğeri sekiz gibi olduğundan epik mısranın on yedi he-
30 ceden meydana gelmesi – ki bu, iki telin toplamına eşittir – ve bu mısranın sağ yarısının dokuz, sol yarısının sekiz heceye ayrılması gibi.[2] Onlar ayrıca Alpha harfi ile Omega harfini birbirinden ayıran
1093 b uzaklığın flütte en pes nota ile en tiz notayı birbirinden ayıran uzaklığın aynı olduğunu ve bu son notanın sayısının,[3] göğün tam uyumunu teşkil eden sayıya eşit olduğunu söylemektedirler. Ancak ezeli ebe-
5 di varlıklar arasında bu tür benzerlikler tesis etmek veya keşfetmek kolaylığından kaçınmak gerekir. Çünkü oluşa tabi olan şeyler içinde bile bu tür şeyler ancak zorlukla yapılabilir.

Sayıların ve onların zıtlarının bu kadar övülen özellikleri[4] ve genel olarak kendilerini doğanın nedenleri kılan bazı filozoflar tarafından tasarlandıkları biçimde matematiksel gerçeklikler onları bu tarzda bir incelemeye tabi tuttuğumuzda ortadan kalkar görünmektedirler. Çünkü matematiksel şeylerden hiçbiri,[5] ilkelerle ilgili olarak belirle-
10 diğimiz anlamlardan hiçbir bakımından neden değildirler. Bununla birlikte bu filozofların bizi İyi olan'ın sayılarda bulunduğunu ve tek sayı, doğru, kare ve bazı sayıların kuvvetlerinin Güzel olan'ın alanına

---

1) Homeros'u allegorik olarak yorumlayan (Pherikydes, Theagenes, Lapseki'li Metrodoros, Anaksagoras, Demokritos) gibi eski moda Homeros bilginleri.

2) Epik veya eroik mısra (epos), altı ölçülü mısra (hexametre), altı heceden meydana gelir. İlk beş hecenin her biri, en sık olarak, üç heceli bir "dactyle"dir (bir uzun iki kısa hece); son hece ise bir "spondée" (iki uzun hece) ya bir "trochée"dir (bir uzun ve bir kısa hece). Toplam olarak o halde 17 hecedir (5x3 + 2). Öte yandan lirin en yüksek teli ile en alçak teli arasındaki – ki bu teller kendi aralarında 12/6 oranındadırlar – iki ara tel vardır: dördüncü ve beşinci teller. Bunların birbirlerine göre olan oranı ise 9/8'dir. Başka deyişle dördüncü ve beşinci tele tekabül eden oranlar veya nisetler sırasıyla 8/6 ve 9/6'dır. Bu da toplam olarak 17'yi verir. Homeros yorumcuları derin bir benzerlik olarak ele aldıkları rakamların bu salt bir çakışmasına epik mısranın ilk yarısının dokuz heceye, ikinci yarısının sekiz heceyê bölünmesi olgusunu bağlamaktaydılar (9+8=17): Krş. Ps.-Alek., 834, 16 vd.).

3) Ki o 24'tür. Başka deyişle en alçak notadan en yüksek notaya kadar 24 nota vardır – 4.satırdaki "göğün tam uyumu" ifadesi şüphesiz Pythagorasçı gök kürelerinin uyumu öğretisine yapılan bir göndermedir.

4) Ps.-Alek., 835, 24 -26 haklı olarak Pythagorasçıların karşıtların paralel dizilerini tesis ettikleri, bu iki diziden veya sütundan birinin İyi olan'ın diğerinin ise Kötü olan'ın başlığı altında toplandıklarını hatırlatmaktadır (A, 5, 986 a 23). – 8. satırdaki "bazı filozoflar" şüphesiz Pythagorasçılara işaret etmektedir.

5) Ne maddi neden olarak, ne formel neden olarak, ne fail neden olarak, ne ereksel neden olarak. Aristoteles Δ, 1 ve 2'ye göndermektedir.

15 ait olduklarını fark ettirdikleri söylenebilir.[1] Çünkü mevsimlerle belli bir tür sayı arasında tekabül vardır.[2] Matematiksel önermelerden çıkardıkları bütün diğer yakınlaştırmalar da başka bir anlama sahip değildirler ve dolayısıyla onlar tamamen rastlantısal görünmektedirler: Onlar ilineklerdir. Ancak şeylerin hepsi benzerlik birliği anla-
20 mında birbirlerine yakındırlar. Çünkü her varlık kategorisinde benzer bir şey vardır: Doğrunun uzunlukta olduğu şey, düzlüğün yüzeyde olduğu şeydir. Belki de tekin sayıda olduğu şeyle beyazın renkte olduğu şey de aynıdır. Ayrıca müzikteki ses düzenleri (consonnance) ve benzerlerinin nedenleri İdea-Sayılar değildir (çünkü İdea-Sayılar birbirlerinden tür bakımından farklıdırlar. Bunun da nedeni sayıları teşkil eden birimlerin kendi aralarında farklı olmalarıdır). O halde hiç olmazsa bu nedenle İdeaları kabul etmememiz gerekir.

Bu kuramın sonuçları işte bunlardır ve ona karşı daha başka itirazlar da yöneltilebilir. Hasımlarımızın sayıları meydana getirmekte büyük problemlerle yüz yüze bulunmaları gerçeği ve sistemin birliğini
25 sağlamada ortaya çıkan imkânsızlıklar, matematiksel şeylerin, onların bazılarının iddia ettikleri gibi duyusal şeylerden bağımsız olarak var olmadıkları ve şeylerin ilkeleri olmadıklarının kanıtını sağlar gibidir.

---

1) Aristoteles burada belli bir tarzda İyi olan'ın sayılara ait olduğunun söylenebileceğini, ancak burada nedensel bir bağıntının değil, tamamen ilineksel basit bir benzerlik ilişkisinin söz konusu olduğunu kabul etmektedir.

14. satırdaki "bazı sayıların kuvvetleri" ifadesi örneğin kare, üçgen, altıgen vb. sayılara işaret etmektedir (Bu sayılarla ilgili olarak krş. yukarıda 1092 b 10'le ilgili not ve Robin, *La Th. Platon.*, s. 656, not 412[3]).

2) Böylece Pythagorasçılara göre ilkbaharın sonbahara oranı dört derecelik bir aralık (quarte), kışa oranı beş derecelik bir aralık (quinte), yaza oranı sekiz derecelik bir aralık (octave) gibidir; öyle ki dört mevsim birbirine göre 6, 8, 9, 12 gibidir (Ross, II, 499 ve 500) – 16. satırdaki "önermeler", genel olarak *sayısal bağıntılar* anlamındadır. Aristoteles bu tür bağıntıların nesnelerde bulunduklarını, ancak onların hiçbir nedensel özelliğe sahip olmadıklarını söylemek istemektedir. 19. satırdaki "şeylerin hepsi" (panta) benzerlik birliği bakımından birbirine benzeyen şeylerin kendilerine işaret etmektedir.

YABANCI TERİMLER VE KAVRAMLAR DİZİNİ

A

Aiteme: (159)
Aitia: Neden (86, 87, 123, 234, 236, 238, 386)
Aition: Neden (86, 87, 123, 234, 236, 265, 386, 499)
Aition poietikon: Hareket ettirici neden (236)
Aition enyparkhon: İçkin neden; genel olarak madde ve zamanda forma işaret eder (234, 236)
Aition tou ektos: Dış, aşkın neden (234)
Akhronos: Zaman-dışı (334)
Akineta: Hareketsiz olanlar, hareketsiz varlıklar (418)
Akraton: Saf (605)
Akribesteroi: Daha kesin, daha seçkin kanıtlar (127)
Akrotaton aition: Yakın neden (86, 236)
Aksioma: Aksiyom (159)
Aksiomata: Aksiyomlar (159)
Aletheia: Gerçek varlıkların doğası, gerçek (94, 105)
Alethos: Gerçek, hakiki (155, 215)
Alloiosis: Niteliksel değişme, başkalaşma (90, 149, 218, 327, 328, 332, 378, 477); Nesnenin etkisi altında değişme (218)
Allophronein: Sağlıklı bir insanınkinden farklı düşünceler (219)
Alogoi: İrrasyonel; Akıl-dışı (395)
Alogon: Akılsız, bilgisizliği kabul etme yetisine sahip (258)
Altération: Nitelik değiştirme (378)
Ambrosia: (174)
Amesoi arkhai: Doğrudan ilkeler (235)
Anaition: Neden olmayan şey (236)
Analogie: Benzerlik (190, 191, 403)
Analogie d'attribution: Yüklemleme benzerliği (191)
Analogie de proportionalité: Nisbet benzerliği (191)
Analogum princeps: Asli benzerliğe dayanan (369)
Analogum princeps: Temel, birinci türden benzerlik (190)
Anamnesis: Hatırlama (142)
Anankaion: Zorunlu (243)
Ananke: (89)
Anapodeikton: Kanıtlanamaz (224)
Aneidos: Form almamış madde, belirsiz (120)
Anen hyles: Maddesiz (294)
Aneu to prodoksasthenai: Kendilerini düşünmeksizin (226)
Angeli rectores: Yönetici (yardımcı) melekler; İdareci melekler (510)
Anhomeomere: Aynı doğada olmayan parçalar, ayrı türden olan parçalar

Aporein: Sorun olmak, güç olmak (84)
Aporia (Aporie, Aporhema): Sorun, güçlük (12, 13, 84, 89, 154)
Aporie: Sorun (152, 153, 161, 447, 448)
Apories: Problemler (13, 544)
Aposoi, asomatoi kai dia touto kai apoioi: Niceliği, cisimselliği ve bu nedenle de niteliği olmayan şeyler (556)
Apo tautomatou: Rastlantının sonucu meydana getirme (328); Rastlantının ürünü olan (341)
Apo tekhnos: Sanata dayanan (339)
Apotome: Majör yarımses (422)
Apo tou kheiron epi ta kpeitton: Daha kötüden daha iyiye doğru (467)
Aristeron: Sol (475)
Arithmo: Sayı bakımından (156, 173, 256, 495)
Arithmos aisthetos: Duyusalın içindeki sayı (124)
Arkhai: Öğeler, ilkeler (173, 229, 235, 292, 408)
Arkhai kinetikai: Hareket ettirici nedenler (408)
Arkhe: İlke, şeyin dışında olan ilke (87, 91, 95, 101, 135, 138, 165, 204, 234, 235, 236, 239, 249, 274, 492)
Arkhe hos pathe te kai hekseis: Değişimler ve haller olarak ilke (101)
Arkhe tes arkhes kai proton ti tes arkhes: İlkenin ilkesi ve ilkenin temeli olan bir şey (135)
Arkhitektonikai: Mimari (sanatlar) (235)
Artefacta: Yapma şeyler; yapılmış şeyler (132, 168, 172, 243, 489, 565, 601)
Artioperissos: Pythagorasçılara göre hem tek hem de çift olan (562, 563)
Aséité: (Saint Thomas'da) en yüksek Öz'e özdeş olan kendinde varoluş, yani Tanrı (520)
Asomatos: Cisimsel olmayan (117, 556)
Asymbletos: Kıyaslanamaz, karşılaştırılamaz, toplanamaz olan (429, 546)
Asyntheton: Basit tabiat (tekil) (416, 417)
Ateles: Tam olmayan fiil, tam olarak belirlenmemiş (405, 468)
Atheton: Konumu olmayan (568)
Athetos: Pozisyonu olmayan (292)
Atoma eide (infimae species): Enalt alt türler, en son türler (150, 166, 259, 442)
Atomisme qualificatif: Niteliksel atomculuk (93)
Atomos gramme: Bölünemez doğru (138)
Atopa: Saçmalıklar (500)
Attribution: Yüklenim (424)
Aukhesis: Niteliksel değişme, büyüme, Niceliksel büyüme (327)

B

C

D

E

Ekthesis: Mantıksal soyutlama (140, 141)
Ek tinon: Hareket noktası (160)
Ek tinos: Bir şeyden çıkma, meydana gelme (332)
Ek tinos ginetai: Bir şeyden meydana gelir (331)
Ek totautes hyles: Bu tür bir maddeden (571)
Ek ton dynameon: Kuvveden hareket eden (kanıt) (473)
Ek ton rhopon: Ağırlıktan hareket eden (kanıt) (473, 475)
Ek ton syngenon: Aynı cinsten şeyler (229)
Ek ton topon: Yerden hareket eden (kanıt) (473, 474)
Elegiaque: İçli şiirler yazan şair (244)
Element: Öğe (492)
Elenchus: Çürütme (204)
Elengtikos: Çürütmeye dayanan kanıtlama (204)
Eleuptikos: Çürütme (205)
Émanation: (varlığın) taşma(sı) (521)
Empeiria: Deney, deneysel bilgi, gözlem, deney (76, 293)
Emprosthen: Ön (475)
Enadon: Birler çokluğu (583)
En allo: Başkasında (488)
Enantia: Karşıtlar, zıtlar (388)
Enantiosis: Karşıtlık (Enantiotes) (257)
En atomo nun: Bir anda (334)
En auto: Kendinde (488)
En dido tis panta: Her şeyin kabul edilmesi durumunda (140)
Endoksas: İhtimali (155)
En egkukliois: Dolaşımda bulunan (529)
Energeia: Fiil, faaliyet, fiil haline geçme, bilfiil (14, 210, 211, 271, 378, 399, 410, 467, 494, 528, 529, 530, 578)
Energeia aition: Bilfiil neden (499)
Energeia akinesias: Hareketsizliğin fiili, hareketsizlik faaliyeti, hareketsizlik (404, 411, 508)
Energeia ateles: Eksik, tamamlanmamış fiil (468)
Energeia kai kath'auta: Bilfiil ve özü gereği (529)
En heterois: Başka yerde (290)
En ho: Gerekli olan ortamda (278)
En hyles eidei: Maddi yapıda olmak (90)
En hypokeimeno: Öznede bulunmak bakımından (156, 471, 580)
Enia mathema: Saf matematiğin dalları (295)
En koino: Çevre (529)

Epithymia: Ruhun akıldışı kısmında bulunan duyusal iştah, kör arzu (235, 504); Oreksisin bir türü, akıl-dışı iştah, kör arzu (504)
Epi to poly: Çoğu zaman olan, alışılagelen, eskeriya meydana gelen (Ut in pluribus) (Hos epi to poly) (289, 300, 302)
Epos: Epik veya eroik mana (607)
Ergon: İş, eser (404, 410)
Erkhe tes arkhes kai proton ti tes arkhes: İlkenin ilkesi ve ilkenin (135)
Eromenon: Arzu nesnesi (505)
Eros: Aşk (96)
Eskhata: Uçlar, yakın madde ve yakın form (487, 488)
Eskhaton eidos: En yüksek öz (169)
Esoterique: Batıni (191)
Esoterika: Özel, gizli (1, 2)
Esse: Bir şeyin varlığı (373)
Essentialiter: Özsel olarak, öz bakımından (442)
Esti: Vardır (14, 88, 107, 128, 253, 267, 293, 307, 317, 541, 601)
Et tertium non datur: Ve üçüncüsü olmaz (230)
Ethos: (91)
Eti: Ayrıca (326)
Eulogistos: Kolayca hesaplanabilir (604)
Eupatheia ton kheironon:(263)
Eupraksie: Eylem (83)
Euthymetrikoi, Euthygrammikoi: Doğrusal (268)
Ex aliquo: Bir şeyden, herhangi bir yönden (183)
Exemplaire: Örnek (543)
Existentia est singularium, scientia est de universabibilibus: Varlık bireyseldir, bireyseldir, bilim ise tümeli konu alır (367)
Exoteriques: Halka açık (529)
Experience (Erlebnis): Tecrübe (76)
Experiment (Erfahrung): Deneyim (76)
Exterieur: Dış (494)

F

Facteur: Eşit çarpanlı (603, 605, 606)
Fieri: Edilgin (508)
Figura: Şekil (322)
Forma subitantialis specifica: (338)

G

H

Haplos pros autos: Sayıların kendi arasındaki belirsiz bağıntı, sayısal bağıntı (269)
Haplos pros hen: Bir sayı ile bir olan arasındaki belirsiz sayısal bağıntı (n/1 gibi) (270)
Haploun: Basit olma (473, 474)
Haptesthai: Temasa, ilişkiye girmek; temas halinde olmak (241)
Haptos: Temas edilen, dokunulan (241)
Harmonia: Ahenk, (100)
Hathos: Bir yabancıdan doğma olmak (287)
He: Bakım (225)
He alethia: Gerçekliğin nihai özü (201)
He deutera protasis: Küçük önerme (160)
Heis anthropos: Bir insan (193)
He katholou episteme: Bilkuvve genel bilim (578)
Hekseis: Haller (101, 191)
Heksis: Varlık tarzı, sahip olma, kalıcı özellik (Habitus), hal (80, 91, 101, 194, 210, 257, 276, 277)
Heksis apodektike: Bilim (80)
Heksis hekseos: Halin hali (277)
Heksis tis meta logou alethous poietike: (80)
Hemiolion: 3/2 tarzında, yani yarım misli büyük olanın yarım misli küçük olanla bağıntısı (270)
Hemisy: Çiftin yarısına olan bağıntısı, 2, 2/1 veya 1/2 gibi (Diplasion) (270)
Hen homou panta: Evrensel biraradalık (486)
Hen ti para ta palla: Bir olan çok olandan önce gelir (127)
Hepomenos: İkincil anlamda (320, 321)
He prote protasis: Büyük önerme (160)
He pseudes: Yanlış olmak bakımından (286)
Heteroeideis: Farklı türden (546)
Heteromekeis: Dikdörtgen (268)
Heteron: Başka olan (122)
Heteron allos: Başka olan (122)
Heteron on to eidei: Tür bakımından farklı olan (546)
Heteronyma: Değişik adlı (192)
He toiouton: Şu şey (468)
Hic et nuna: Şimdi ve burada (211)
Himation: Elbise (133, 325)
Hippon men horo, hippoteta de ouk horo: Bir at görüyorum, atlığı görmüyorum (287)

Ho: Tarz (225)
Hoi de: Başka bazıları (581)
Hoi horientes: Seçkin zihinler (451)
Hoi kaloumenoi: Adlandırılanlar (99)
Hoi men: Bazılar (581)
Hoi polloi: Kitle (451)
Hoi sophoi: Bilgelik sahibi (451)
Ho khronos aritmos esti kineseas: Zaman hareketin sayısıdır (267)
Holon: Bütün (282, 283)
Holos: Tam, tam anlamında, kelimenin tam anlamıyla, tam anlamında (Haplos) (139, 333, 334, 363)
Homeomere: Aynı doğada olan parçalar (283)
Homoiomeres: Eştürden tözler (474)
Homoeides: Eştürden (474)
Homoiomeraiai: Çoğul isimler (93)
Homoeomerous: Aynı türden (56)
Homoiosis: Pay alma (110)
Homojen: Eştürden (474)
Homonymie: Eşseslilik (187, 191, 318, 340, 345, 394, 445, 453)
Hon esti genesis: Oluşa tabi olan varlıklar (601)
Honhronimos: Bilgin kişi (288)
Ho protos nous: İlk akıl (523)
Horismenos pros autos: Sayıların kendi aralarındaki belirli sayısal bağıntı (270)
Horismenos pros hen: Belli bir sayının bir olanla belirli sayısal bağıntısı (270)
Horismos: Tanım (88, 89, 110, 150, 159, 286, 315, 316, 342)
Horista: Bağımsız (351)
Horos: Sınır (14)
Hos: Anlam (225), tarzla ilişkili olarak (278)
Hos anti geometrike dogmati: (138)
Hosautos: Benzeri türden, özü gereği (412)
Hos epi to poly: Çoğu zaman ortaya çıkan, meydana gelen (289, 300, 302)
Hosper hai aphai: Tıpkı temaslar gibi (489)
Hote: Zaman (225)
Hoti: Çıplak olay (78); varlık (142)
Hugiansis: Sağlığa kavuşma (431)
Hugiansis et nosansis: Sağlığa kavuşma ve hastalanma (431)
Hugianta: Tedavi edilebilir olan (406)
Hygeinoteros: Sağlıklı (289)
Hygianon: Sağlıklı (insan) (332)

I-İ

J

K

Khoriston: Bağımsız, mutlak olma (Kata hauto) (311)
Khrematistike: Maddi şeyler peşinde koşan (197)
Khroia: Yüzey (595)
Khrono: Zaman bakımından (307)
Khronos: Zaman (267)
Kinein: Bilfiil (470)
Kinesis (Metabole): Genel olarak değişme; Hareket (171, 267, 327, 404, 405, 467, 498)
Kinetikon: Bilkuvve, Hareketli (470, 498)
Kinoumena: Hareket ettirilme, hareket ettirildikleri için (505)
Kinoumeno: Hareket ettirilme bakımından (505)
Kinoumenon: Hareketli varlık, hareket ettirilen (267)
Kinoun: Hareket ettiren, hareket ettirici (492, 503)
Koinai doksai: (159)
Koilon: İçbükey, İçbükeylik (295, 320)
Koilotes: İçbükeylik (295)
Koinologia: Karşılıklı konuşma (213)
Kosmos: Dünya (95, 500)
Krasis: Pay alma (110)
Ksylinon: Tahtadan (332)
Ksylon: Tahta (Lignum) (332)
Kurios: Asıl olarak, (varlık hakkında) en mükemmel anlamında (Ens simpliciter), gerçek anlamda (394)
Kyrios kai malista: Mutlak ve asıl anlamda (192)
Kyrios oros: Asli tanım (265)

L

Lapsus: Hata, yanlış, yanıltı, atlama, ihmal (310)
Leimme: Minör yarımses (422)
Leukos anthropos: Beyaz insan (314)
L'Exode: Çıkış (520)
Lithos: Taş (Lapis) (332)
Logikon: Akıllı, bilimi kabul etme yetisine sahip (258)
Logikos: Diyalektik, mantıksal, soyut, tamamen diyalektik (202, 319, 472, 484, 582)
Logismos (Logis est hai): Akıl yürütme, pratik akıl yürütme, bilinçli hesap (76)

M

Meteksis: Pay alma (110)
Metisato: (96)
Metren horismenon: Belirli bir ölçü (270)
Migma: Karışım (486); Mikron khrono: (Aklın sezgide bilfiil olarak akılsalların kendileri olduğu) nadir anlar (602)
Miksis: Pay alma; Karışım (110, 155, 601)
Minema: Kopya (268)
Mimesis: Taklit (111)
Mixte: (109, 134, 550)
Mixtes: Karışımlar (93)
Mneme phantasia: Duyusal hatıralar (76)
Mobile: Hareket eden (467)
Mode: Biçim; Hal (316, 471, 498)
Modo potestatis: (197)
Modus: Kip (322)
Mogis pistin: Hemen hemen hiç güvenilmez (347)
Monadikos: Biricik (556)
Monadikos arithmos: Biricik olan bir sayı (5497
Monadon systema: Birimlerin birliği (360)
Monakha: Türlerinin biricik örnekleri (366)
Monakhos: Ayrı başlarına (Sensu divisio) (231)
Morphe: Form (Eidos) (89, 109, 110, 172, 255); Şekil, duyusal biçim (310)

N

Neikos: Nefret (96)
Nektar: (174)
Noein ti phtharentos: Ortadan kalkan, yok olan şeyi (127)
Noesis: Sezgisel düşünce, ilkelerin (arkhai) doğrudan, deneysel, yanılmaz ve apaçık bilgisi (cognitio intuitiva) (229, 292); Düşünme (330); Entellektüel sezgi (367, 520)
Noeta: Akılsallar (522)
Noeton: Kavranan, sezgisel düşüncenin konusu olan şey (109, 171, 223, 229, 504); akılsal (507)
Non ens: Var olmayan (180)
Non re et regendo: Gerçekte ve fiillerinde inkar edilemez (214)
Nosazein: (411)
Nosansis: Notho logismo: belirsiz karanlık akıl yürütme (431)

O

Ouk zoon: Hayvan olmayan (126)
Ouranos: Gök, evrenin bütünü, yani kozmos (500)
Ousia: Mahiyet, öz, form; töz; Form; Madde ve formun ayrılmasından önce madde ve formdan meydana gelen başlangıçtaki bileşim (ıv, 87, 88, 107, 110, 156, 181, 182, 192, 210, 235, 242, 252, 254, 277, 298, 307, 317, 329, 368, 377, 466, 605)
Ousia eidike, kata ta eidos, kata ton logon: Formel töz (87)
Ousia hylike, os hyle, kata ten hyle: Maddi töz (87)
Ousia kyritotata: En mükemmel anlamda töz (88)
Ousiai: Öz bakımından; Tözler; Töz bakımından (324, 326, 329)
Outoi: Göksel cisimler, tözler arasında ilk olanlar (518)

P

Pan: Toplam (283)
Panspermia: Evrensel birlikte oluş (486)
Panta: Şeylerin hepsi (608)
Panta tropon: Her bakımdan (401)
Paradeigma ... ti ... kyrios on: Kesin bir model (127)
Paradgimatizm: Modelcilik (114, 124)
Paradoksologos: İnanılmaz şeyler anlatan kişi (287)
Paralojizm: (435)
Paraphronein: Yanlış düşünceler (219)
Paraphysin: Doğaya aykırı (209, 340)
Para to hos epito poly: Çoğu zaman meydana gelen (302)
Paro to aei: Her zaman meydana gelen (302)
Parousia (Miksis, Metalepsis, Kainoia, Krasis, Homoiosis): Pay alma (110)
Pas arithmos tinos esti: Her sayı bir şeye bağlıdır (128)
Pasai: Bütün bu birimler (283)
Paskhein: Edilginlik, maruz kalma, edilgin olma, uğrama eylemi (277)
Pathe: Duygulanımlar, edilgin haller, maruz kalmalar, etkilenimler (101, 160, 181, 277, 386, 471)
Pathesis: (277)
Pathe symbebekota (Symbebekota kata houta): Özden çıkan ancak öze ait olmayan nitelikler (277)
Pathetikai poiotetes: Hareket içinde olan tözlerin nitelik, sıcaklık, soğukluk, renk, ağırlık, hafiflik gibi özellikleri (268)
Pathos (Affection): Yüzeysel duygulanım, nitelik, belirlenim, duygulanım,

Poson: Nicelik (265)
Pothen poi: Bir yerden diğerine (347)
Prakseis: İnsani eylem (83)
Praksis: Eylem, faaliyet (83, 404, 512)
Praktike: Pratik bilim (83, 293)
Prattein: Pratik bilim (83, 404)
Prima inter omnes: Hepsi içinde birinci (296)
Prima materia: Salt madde (262)
Prima pars: İlk kısım (evrenin ilk kısmı, yani töz) (484)
Primauté: Sıra bakımından üstünlük (484)
Primum Alterans: İlk Değiştirici'nin Kendisi (506)
Primum Movens: İlk Hareket Ettirici (506)
Principe: İlke (492)
Principia essendi: Varlık ilkesi (142)
Proairesis: Seçmeye dayanan, akla, düşünüp taşınmaya dayanan bilinçli seçim; irade (Bouletika oreksis), aklın yönettiği arzu veya aklın arzusu, akıllı iradenin özgür seçimi (83, 235, 288)
Problema: Problem (114)
Processus ad infinitum: Sonsuza kadar giden süreç (220)
Production: Meydana getirme (83, 406)
Produits: İkinin çarpımları (595)
Propedötik: Giriş (293)
Proper: Özel (365)
Propres: Özsel nitelik, hassa (320)
Propter quid: Niçin (374)
Prosautos: Sayıların kendi aralarındaki (Prous to us arithmous) (269)
Pros heauten: Kendisi bakımından (277)
Pros hemas: Bizim bakımımızdan (145)
Pros hen: (190, 191, 270, 390)
Pros hen legomena: Ortak bir doğa ile ilgili şeyler (318)
Pros hem legomenon: Ortak bir doğa ile ilgili olan şey (421)
Pros heteron: Bir başka varlıkla ilgili olarak (277)
Pros ho: İlgili olan nesne bakımından (278)
Pros ten aisthesin: Duyum bakımından (583)
Prosthesei: Toplama bakımından (471)
Prosthesis: Ekleme (319, 320)
Pros ti: Karşıda bulunan şeyler, görelilik, göreli; göreli olan, göreliler (128, 224, 227, 252, 257, 269, 488, 584, 589)
Prota: İlk, ilk varlıklar (81, 239, 412)

Q

R

S

nıldığı şekliyle dört öğeden birini (Ta prota somata) ifade eder; sıraya konmuş, dizilmiş nesne, alfabenin harfi (87, 91, 138, 165, 234, 236, 239, 370, 492)
Suaple natura (eğer *"sua que..."* ise): Kendisi bakımından doğa, kendi doğası bakımından (501)
Substance: (88, 187, 368)
Substrat: Dayanak, taşıyıcı (89, 94, 98, 133, 134, 139, 455, 476, 583)
Summa: Bütünü itibariyle (507)
Summa genera: En yüksek cins (167, 240, 252)
Summus genus: En yüksek cins (167, 240, 252)
Sungeneia (Homoios): İlişki, akrabalık (benzer bir şekilde) (423)
Sunkritikon: Bütünleştirici (Platon, Timaios, 67 e), toplayıcı (439, 440)
Sunousia: Tözdeşlik, aynı tözden olma (391)
Supplemantaire: Ek (543)
Syllogismoi hoi protoi: (Soritlere karşıt olarak) Basit kıyaslar (240)
Symbebekos: İlinek (78, 87, 222, 236, 245, 277, 289, 303, 321, 322, 323, 326)
Symbebekos kata hauto: Öznenin tanımı içine girmeyen, ancak ondan zorunlu olarak çıkan özellik, nitelik, özsel nitelik (290, 298)
Symbebekota: Nitelikler (161, 277)
Symbebekota kata hauta: (155, 160)
Symbletai: Toplanabilir (561)
Symbletos: Toplanabilir, karşılaştırılabilir (429, 546)
Symbolikos: Sembolik (202)
Symmetria: Denge (330)
Symphyein: Doğal bir birlik olmak (241)
Symphyes: Doğal olarak aynı türden olan (241)
Symphysis: Doğal ve organik birlik, aynı doğada olma (241, 370)
Symphytos: Doğal olarak bir şeyde varolan (142, 241)
Synaition: Bir koşul, bir yardımcı neden, eserin gerçekleşmesinde zorunlu olmakla birlikte asıl anlamında bir neden olmayan şey (243)
Syndedyasmena: Özsel bir nitelikle öznesinin birleşmesinden meydana gelen şey (319, 320)
Syndesmos: Bir arada bulunmaktan ileri gelen (316)
Synekheia: Süreklilik bakımından (241, 249)
Synekhos: Sürekli olan şeyler (350)
Synhetoi: Bileşik (323)
Synolon (Synolos ousia): Madde ve formdan oluşan somut bileşik varlık, bir somut bütün (87, 89, 156, 173, 333, 334, 377, 443)

Synolos Ousia: Bileşik varlık (töz) (87, 156)
Synonymie: Eşanlamlılık (187, 488)
Synthesis: Bileşim, bir araya gelme, birleşme (93, 178, 304, 391)
Synthesis monadon: Sayı birimlerinde meydana gelen (178)
Syntheta: Bileşik varlıklar, töz ve bir başka kategorinin birleşmesi, birleşik varlıklar (319, 324, 418)
Syntheton: Bileşik somut varlık, bileşik olma, bileşik somut cisim (242, 260, 310, 333, 345, 388, 427, 443, 473, 474)
Systoikhia: Düzenleme, sütun, paralel dizi (239, 505)

T

Ta akra: Kıyasın uçları (322)
To anotato gene: en yüksek cinslerin (240)
Ta antikeimena: Zıtlar (257)
Ta aphenos kai pros hen: Bir'den ileri gelen ve Bir'e ilişkin olanlar (390)
Ta atoma: Bireyler, bölünenşeyler, atomlar, Demokritos'un bölünemez büyüklükleri (150, 166, 360)
Ta atoma eide: En alt türler, en son türler (442)
Ta daimonia: Yıldızlar ve kısımları (Ta theia) (254)
Ta ek physeos ginomena alla me apo tekhes: Doğanın ürünü olan fakat sanatın ürünü olmayanlar (419)
Ta eks arkhes aitiai: Dört neden, ilk nedenler (87, 236)
Ta elatton: Küçük terim (Ta esk haton akron) (322)
Ta eskhata: Uçlar, yakın madde ve yakın form (487, 488)
Ta genous eide: Türsel formlar (110, 316)
Ta hapla somata: Basit cisimler (90)
Ta hos genous eide: Cinsin içinde bulunan türler (355)
Ta kata hauta hyparkonta: Özsel nitelikler (292)
Ta kata hauto legomena: Özü gereği var olan varlık (323)
Ta kata hekaston: Bireyler (150)
Ta kata tekhnen: Suni, yapay şeyler (76)
Ta legomena kata symbebekos: İlineksel anlamındaki varlıklar (321)
Talla: Diğer şeyler (505)
To mega kai mikron: Büyük ve küçük olan (561, 562)
Ta me genous eide: Cinsin türünü ifade eden şeyler (110)
Ta metaksy: Aracı kavramlar (168)
Ta metatas ideas: İdealardan sonra gelenler (548)

Ta meta tos arithmos: (548)
Ta physei: Doğal şeyler (76, 427)
Ta poros hen: Tek bir doğaya dayanan birlik (198)
Ta prosti: (128)
Ta prota somata: Dört öğe (239)
Ta prote: İlk cins (341)
Ta skhematau (veya ta gene) ton kategorion (veya tes kategries): Kategorilerin, bütün yüklemlerin içlerinde yer aldıkları en yüksek türler veya sınıflar olmaları olgusu (250)
Ta symphyta: Hayvanı meydana getiren kısımlar (241)
Tahos genous eide: Cinsin içinde bulunan türler (355)
Te taksei (Te physei): Doğa bakımından (168)•
Talant: Yaklaşık 59 kilogramlık ağırlık ölçüsü (422)
Tas hylikas kai tas poietikas: Maddi ve fail nedenler (95)
Tas hypolepsis: (81)
Tas toiautas arkhas: Bu tür ilkeler (95)
Ta to ephekses: Dizi birliği (198)
Tetraktos: (101)•
Tauta: Noktalar, bu noktalar, bu ilkeler (140, 183, 491)
Tauton: Aynı olan (255)
Tekhne: Sanat, imal etme (76, 77, 83, 293, 334, 493)
Tekhneta: Yapılmış olan şeyler (132, 406, 601)
Tekhneta/artefacta: Yapılmış, yapma şeyler (132)
Tekton: Eriyik (280)
Teleion: Mükemmel (273)
Teleios: Normal gelişmesine ulaşmış olan, tam olarak oluşmuş, teşekkül etmiş (282, 340)
Tempore: Zaman bakımından (408)
Ten ekhomenen arkhen: Salt fail neden (95)
Tenesis: (96)
Terata: (340)
Termini transcendantales: Aşkın kavramlar (141, 167)
Terminos a quo: Hareket noktası (274)
Terminus: Özne (480)
Terminus ad quem: Bitiş noktası, varış noktası, kendisine gidilen şey (171, 257, 274, 478, 508)
Terminus a quo: Başlangıç noktası (257, 478)
Tes ton eidos hyles: Formun maddesi (281)
Tetraponoi: Kare (268)

To diakritikon: Ayrışmış olan (439)
To dianoetikon: Ruhun akılsa, çıkarsamacı kısmı; dianoetik yeti; çıkarsamacı akıl (229)
To dianoeton: Düşünülen, çıkarsamalı düşüncenin konusu olan şey (272)
To doksazestai: Düşünmeden dolayı, düşünüldüğünden dolayı (227)
To doksazomenon: Düşünülen (227)
To doksazon: Düşünen (227)
To dynamei: Bilkuvve olan (210)
To dynamenon psykhestai: Soğuma yetisine sahip olan (258)
To dynaton: Muktedir, güçlü, mümkün; mümkün (ontolojik olarak) (210, 265)
To eidos: İdea, form (275, 352, 361, 583)
To eidos to enyparkhon te hyle: Birinci dereceden töz (254)
To ek grosteseos: Toplamının ürünleri (596)
To ekhomenon: Birbirini takip eden (546)
To eks anankes: Zorunlu nedensellik (89)
To eks aphaireseos: Soyutlamanın ürünleri (536)
To ekshaton hypokeimenon: En yüksek dayanak (olan töz) (208)
To ektos: Dış, aşkın neden (236)
To ek tinos einai: Bir şeyden çıkmak, meydana gelmek (280)
To enantion: Karşıt (257)
To endekhomenon: Olumsal (mantıksal bakımdan) (210; 265)
To epistasthai: (bilimsel olarak) bilmek (150)
To episteton: Bilinen (272)
To eu einai: İyi olan (139)
To gignoskein: Tanımak, bilmek (150)
To ginomeno psykhro: Kazanılan soğukluk (258)
To gnosei: Bilgi bakımından (259)
To heiron: İki karşıttan biri (227)
To hen: Platon'un Bir Olan'ı (486)
To holos einai: Tam gerçekleşmiş olan (139)
To horistou to logo pleonazei: Duyarlı ve akıllı canlı töz (150)
To hou heneka: Ereksel neden (89)
To hyparkhon kata auto: Özsel nitelik, varlığa özü gereği ait olan nitelik (189)
To hypokeimeno: (192)
Toionde: Bir niteliğe sahip olan varlık (Quale quid est) (186); Bir niteliğe sahip olan varlık (Quale quid) (335); Şöyle bir şey, (Quale quid sit) (265, 368)

To proton entellekhia: Fiil bakımından ilk olan (496)
To proton kalon: (504)
To proton noeton: En yüksek düşünülür olan (504)
To proton orekton: Arzu edilen birinci şey, yani Tanrı (235, 504)
To proton paskhon: Maruz kalan ilk özne, yakın madde (277)
To psyktiko: Soğutan, soğukluk veren (258)
To simon: Basık burun (295)
To soma: Cisim, matematiksel cisim (181, 535)
To sunkritikon: Bütünleşmiş olan (440)
To systoikhia: Biraraya getirme (239)
To tauto: Aynı olan (193)
To ten psykroteta: Kaybedilen soğukluk (258)
To theorein: Çalışma durumunda olan bilim (Theoria) (210); Uygulama durumunda olan ilim, ruhun düşünen kısmı (345)
To thermainesthai dynameno: Isınma yetisine sahip olan (258)
To thermatikon: Isıtan, sıcaklık veren (258)
To thermon ginomenon: Öz (To ti esti) (258)
To ti: Öz (To ti est) (110, 317)
To ti einai: Mahiyet (88)
To ti en einai (Quod quid erat esse): Bir şeyin olmuş olduğu şey, doğa (87, 88)
To ti estin (To ti) (Quid est): Öz, töz (87, 88, 107, 317); her türlü meydana getirici şey (541)
To ti on: Belli olan bir şey (477)
To tropo tes dynamis: Güç bakımından (197)
Tritos anthropos: Üçüncü adam (128)
Trope: Dönüş (99)
Tropontina: Bir anlamda (329)
Tou hugiazein et tou me hugiazein: Sağlıklı olmanın ve sağlıklı olmamanın (... hasta olmanın) (411)
Tou nosazein: Hasta olmanın (411)
Tukhe: Şans (466)

U

Unification: Birleşme (555, 572)
Uniform: Tekdüzenli (502, 538, 566)
Unite ad unum: Tek bir doğaya dayanan birlik (198)
Unité d'analogie: Benzerliğe dayanan birlik (188)

V

Z

ŞERHÇİLER VE FİLOZOFLAR DİZİNİ

İÇİNDEKİLER

IV. KİTAP (Γ)

V. KİTAP (Δ)

VI. KİTAP (E)

VII. KİTAP (Z)

VIII. KİTAP (H)

IX. KİTAP (Θ)

İÇİNDEKİLER

X. KİTAP (I)

XI. KİTAP (K)

XII. KİTAP (Λ)

XIII. KİTAP (M)

XIV. KİTAP (N)